



Nietzsche's en Heideggers

offensief tegen het humanisme

Ciano Aydin en Pieter Lemmens

Inleiding

In zijn rede *Regeln für den Menschenpark*, die vorig jaar veel opschudding teweegbracht in de media, luidt de Duitse filosoof Peter Sloterdijk de doodsklok van de aloude traditie van het humanisme. Met het verval van de lees- en schrijfcultuur komt ook het humanisme en haar programma, het aan banden leggen van de barbaarse tendensen in de mens door overvloedige toediening van literaire en stichtelijke teksten uit het culturele erfgoed, ten einde: het boek heeft het afgelegd tegen andere, snellere en vluchtigere telecommunicatiemiddelen. De 'global village' van morgen zal niet meer georganiseerd kunnen zijn naar het aimable model van een literaire gemeenschap, aldus Sloterdijk, waardoor we voor het probleem gesteld worden hoe de toekomstige mens de *animalitas* in zichzelf zal kunnen beteugelen.

De dood van het humanisme wordt door Sloterdijk niet betreurd, omdat haar principes en idealen in wezen op twijfelachtige vooronderstellingen stoelen. Twee denkers die reeds vroeg kritiek hebben geleverd op het humanisme zijn Friedrich Nietzsche en, in zijn spoor, Martin Heidegger. Beide denkers voert Sloterdijk dan ook op in zijn rede, om van hen iets te leren over het problematische karakter van de humanistische zorg om de menselijkheid van de mens. Zowel Nietzsche als Heidegger bekritisieren het humanisme op grond van het feit dat het berust op een fundamentele miskennis van het eigenlijke wezen van de mens.

- ¶ Ciano Aydin heeft filosofie en pedagogiek gestudeerd. Thans is hij promovendus aan de faculteit wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Nijmegen: hij is werkzaam binnen het Nietzsche-woordenboek-project en schrijft een dissertatie over de ontologische status van de mens bij Nietzsche.
- ¶ Pieter Lemmens studeerde biologie en filosofie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Hij is momenteel als promovendus verbonden aan de afdeling filosofie van de faculteit der Natuurwetenschappen, Wiskunde en Informatica aldaar. Het thema van zijn onderzoek betreft de problematische status van het organisme binnen de (neo)darwinistische evolutie-theorie en de kritiek hierop vanuit recente, alternatieve, organisme-gecentreerde concepties van evolutie.

Ciano Aydin & Pieter Lemmens : Nietzsche & Heidegger

In het volgende zullen we kort ingaan op Nietzsches ontmaskering van het humanisme als een decadent kweekprogramma. Vervolgens zullen we stilstaan bij Heideggers existentiaal-ontologische deconstructie het humanisme. In een slotwoord kijken we nog even terug op het voorafgaande en wijzen we op vragen en problemen die niet aan de orde zijn geweest.

Nietzsches offensief tegen het humanisme¹

In een *Nachlass*-notitie stelt Nietzsche dat alles wat we tegenwoordig als humaniteit, moraliteit, menselijkheid, empathie en gerechtigheid gewoon zijn te vereren weliswaar als verzwakking en mildering van bepaalde gevaarlijke en machtige gronddriften praktische waarde mag hebben, maar op de lange termijn niets anders is dan de verkleining van het type “mens”. Krachtens deze waarden heeft de kudde kunnen gedijen, is het kuddedier in de mens ontwikkeld en zijn andere en tegengestelde waarden, welke een nieuw, hoger, sterker, voornaam type grondvesten, teruggedrongen. De mens, tot dusverre het “niet vastgestelde dier”, is daarmee zo goed als vastgesteld. Het humanisme heeft het “pathos der distantie”, dat ontstaat uit afstand, rangorde en vleesgeworden standsverschillen, verwoest. Zonder dit pathos kan volgens Nietzsche ook een ander geheimzinnig pathos niet ontstaan, namelijk het verlangen naar een steeds opnieuw “afstand-nemen” binnen de ziel zelf, de vorming van steeds hogere, verdere, wijder gespannen, omvangrijker toestanden, kortom: de zelf-overwinning van de mens, niet in een morele, maar in een bovenmorele zin. Nietzsche richt zich tot de sterkste zielen van vandaag met de vraag of het, nu het type van het kuddedier in Europa overheerst, niet tijd is een poging te doen om een tegengesteld type en zijn deugden kunstmatig en bewust te telen. (2[13] 12.72)

In deze notitie worden Nietzsches kritiek op het humanisme, zijn definitie van de mens en zijn begrip van teling samengebracht. In het volgende zullen deze aspecten en hun samenhang verhelderd worden. We zullen beginnen met Nietzsches conceptie en ideaal van de mens, om vandaaruit zijn kritiek op het humanisme uiteen te zetten en zijn begrip van teling te verhelderen.

De mens als het nog niet vastgestelde dier

In *Menschliches, Allzumenschliches* stelt en illustreert Nietzsche op tal van plaatsen (o.a. MAI 57 2.76; 268 2.222; 276 2.227; MAII 75 2.408) dat de mens wezenlijk veranderlijk en verdeeld is. Deze gespletenheid wordt niet gedragen door een onafhankelijke eenheid. Nietzsche verwerpt de idee van het subject als een substantie, als een zelfstandige drager van bijkomstige eigen-

1. Paul van Tongeren danken we voor zijn commentaar op dit deel.

schappen. Een dader naast de daad, het doen of de activiteit denken is een misvatting. Er bestaat naast of onder de activiteit geen subject of substraat, geen drager van die activiteit, die tevens als oorzaak ervan gedacht kan worden. De enige werkelijkheid inzake het handelen is het handelen zelf. (GM I, 13 5.279) Nietzsche meent dat we bij een handeling niet door verschillende motieven “hin- und hergerissen” worden totdat we uiteindelijk voor het sterkste motief besluiten, maar dat in werkelijkheid het machtigste motief over ‘ons’ besluit (MA 107 2.104). Achter de verschillende motieven schuilt niet een autonoom subject. Het ik “ist nicht die Stellung Eines Wesens zu mehreren (Triebe, Gedanken usw.) sondern das ego ist eine Mehrheit von personenartigen Kräften, von denen bald diese, bald jene im Vordergrund steht als ego und nach den anderen, wie ein Subjekt nach einer einflußreichen und bestimmenden Außenwelt, hinsieht.” (6[70] 9.211f.) Bij een handeling neemt een bepaald motief de overhand over één of meer motieven en daarmee over ‘degene die handelt’.

Volgens Nietzsche is de neiging om een subject te onderscheiden van het doen vooral te wijten aan de taal en de metafysica. We produceren volgens hem die ficties “nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrhümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ”Subjekt“ versteht und missversteht” (GM I, 13 5.279) Tegenover deze metafysische opvatting van de mens formuleert Nietzsche een nieuwe *hypothese*: het ‘subject’ als veelheid van driften. Analoog aan deze hypothese ontwikkelt hij vervolgens de hypothese dat de mens een veelheid is van willen-tot-macht, elk met een veelheid van uitdrukkingsmiddelen en vormen. (1[58] 12.25) Nietzsche benadrukt dat het om een *hypothese* gaat. Er is in zekere zin sprake van een aflossing van het ene soort wantrouwen door het andere. Het is een poging om met en binnen de taal tegen de metafysica (en de taal) en haar ontwerp van de mens in te denken.

Zijn conceptie van de mens drukt Nietzsche tevens uit in zijn definitie van de mens als “het nog niet vastgestelde dier” (JGB 62 5.81). Aan de ene kant heeft de mens met het dier gemeen dat hij natuurlijk en lichamelijk is, en dat hij wordt gedreven door instincten. Aan de andere kant echter is hij wezenlijk incompleet. Hij is niet volledig gedetermineerd door zijn instincten. Zijn instincten zijn van dien aard dat zij hem niet vastleggen op één patroon. Er zijn vele mogelijkheden waartoe hij zich kan bepalen. Het door ons gerepresenteerde type is slechts één van onze mogelijkheden. We hebben het materiaal in ons om nog vele personen neer te zetten (25[362] 11.107).

De mens mag niet gefixeerd worden op een vermeende kern., zich niet identificeren met één karakter. Op het moment dat hij zich vastlegt, wat onvermijdelijk is, is hij niet meer wat hij wezenlijk is, namelijk een wezen dat moet worden. Hij dient “sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer wieder neue und

noch eigenere: sodass es für den Menschen allein unter allen Thieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven giebt.” (FW 143 3.491). Anderzijds mag, aldus Nietzsche, de veelheid niet ontaarden in chaos of oppervlakkig toneelspel (zie o.a. UB III 4 1.367; UB II 4 1.272; JGB 244 5.185). De veelheid waaruit de mens bestaat, moet tot een soort synthese worden gebracht. De ideale mens is de mens, die de grootste spanningen, tegenstellingen en tegen-driften (*Gegentriebe*), in een synthese kan forceren (1[4] 12.11; vgl. 27[59] 11.289 en 35[24] 11.519), niet door de spanningen te verlagen, maar door deze juist op te voeren (11[130] 9.488). Alleen zo kan de mens voortdurend boven zichzelf uitgrijpen, zichzelf overschrijden en overstijgen, en daarmee recht doen aan zijn wezen, dat is: aan zijn niet-vastgesteldheid. Daarbij bestaat er niet één type ‘ideale mens’ (zie o.a. 6[158] 9.237; 11[44] 9.458). De verscheidenheid tussen (en binnen) mensen, naties en culturen moet dan ook met vreugde begroet worden (2[17] 9.36). Alleen in een agonale strijd waarin verschillende typen mensen elkaar proberen te overtreffen, kan persoonlijke en culturele ontwikkeling gerealiseerd worden (zie ook 6[268] 9.267).

Humanisme als ontaarding

Volgens Nietzsche heeft de christelijke these dat alle mensen gelijk zijn voor God zich in seculiere vorm doorgezet en is tot het ideologisch fundament van de moderne tijd geworden. Het christelijke geloof en begrippenapparaat mogen dan weggevallen zijn, de christelijke moraal heeft in Europa de overwinning behaald. Democratie en socialisme, maar ook humanisme en verlichting zijn allemaal bewegingen met een christelijke wortel. Waarden als medelijden, altruïsme en naastenliefde (‘broederschap’), die deze bewegingen hoog in hun vaandel voeren, zijn van christelijke origine. Nietzsche is van mening dat de overwinning van de christelijke moraal en haar credo “Gleich vor Gott” “eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmässiges” heeft opgeleverd (JGB 62 5.81) Het humanisme heeft volgens hem de mens milder, maar ook zwakker gemaakt (3[76] 8.37). Humaniteit is instinct-ontaaarding (14[200] 13.384). Het humanisme en de verlichting hebben met hun gelijkheidsideaal (27[80] 11.295) en andere christelijke waarden een eenvormige, middelmatige, onzekere en wilszwakke mens ontwikkeld (36[48] 11.570).

De christelijke moraal heeft de mens ‘beter’, ‘humaner’ gemaakt door hem te verzwakken. Zij heeft hem getemd door hem ziek te maken. De humanistische mens heeft mildheid, vreedzaamheid en deugdelijkheid - dat wat, aldus Nietzsche, tegenwoordig humaniteit genoemd wordt - *nodig*, zowel in zijn denken als in zijn handelen. Hij heeft een God nodig, die als heiland fungeert, een God voor

zieken dus, en een logica die het bestaan begrippelijk verstaanbaar maakt. Deze behoefte beoordeelt Nietzsche als: “eine gewisse warme, furchtabwehrende Enge und Einschliessung in optimistische Horizonte, die Verdummung erlaubt ...” (NW 7 6.426). De christelijke moraal doet door transcendentale principes te veronderstellen aanspraak op universele geldigheid. Door de volledige onderwerping aan christelijke waarden en uitsluiting van andere, afwijkende waarden, is de mens zo goed als vastgesteld. Hij is “Thier geworden, Thier, ohne Gleichniss, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott (”Kind Gottes“, ”Gottmensch“) war...” (GM III 25 5.404). De humanistische mens is een zwakke, levensarme mens, die zekerheid, waarheid en veiligheid nodig heeft. Hij is zo passief gemaakt, dat hij al zijn gedachten en handelingen moet legitimeren aan het heersende. Andere mogelijkheden krijgen geen kans zich te verwerkelijken.

5

Hier tegenover stelt Nietzsche de sterke mens. De sterke, levensvolle mens accepteert de onzekerheid, staat open voor het vreemde en erkent ook de negatieve kanten van het bestaan. Onzekerheid, lijden en gevaar zijn voor hem geen reden om dit leven te vervloeken. De sterke mens weet niet alleen dat er geen definitieve feiten zijn, dat het leven niet vastgesteld is, maar weet ook dat deze niet-vastgesteldheid een mogelijkheidsvoorwaarde is om te groeien, om zich te ontwikkelen. De onzekerheid en het gevaar worden door hem niet alleen niet ontkend, maar hij zoekt deze zelfs op (26[294] 11.228). Daarom heeft de voorname mens een afkeer “van de ‘verlichting’, van de gemoedelijkheid, van de plejebische vertrouwelijkheid” (35[76] 11.5437). Hij kan niet alleen de aanblik van het verschrikkelijke en onzekere verdragen, maar zelfs de vreselijke daad, de verwoesting, ontbinding en ontkenning. Het kwade, zinloze en onaangename wordt niet ontkend, maar krijgt een plaats, wordt geaffirmeerd en vruchtbaar gemaakt (NW 7 6.425).

Tegenover de christelijke humaniteit stelt Nietzsche zijn humaniteit: “Meine Humanität ist eine beständige Selbstüberwindung.” (EH weise 8 6.276) Wil de mens recht doen aan zijn wezen, wil hij zichzelf voortdurend overstijgen, dan moet hij zich losmaken van moralen en idealen die hem definitief willen vastleggen (vgl. 11[44] 9.458). Elk ideaal (of tegen-ideaal) dat de mens definitief vaststelt is een degradatie. Heerst er één ideaal dan is het van levens-belang dat er een ander ideaal tegenovergesteld wordt. Voor Nietzsche zijn de idealen tot dusverre dan ook alle levensvijandig (GM II 24 5.335): allemaal pretenderen ze meer te zijn dan een mogelijkheid die verwerkelijk is. Met *zijn* humaniteit voor ogen stelt Nietzsche de vraag wie vandaag de dag nog sterk genoeg is om ons te verlossen van het heersende ideaal, van de christelijke moraal. Hiervoor is volgens hem een andere soort van geesten nodig, geesten die de kracht hebben om het heersende ideaal te perspectiveren door er een ander ideaal tegenover te stellen.

5

Dit vereist zelfs een soort sublieme boosaardigheid (GM II 24 5.336). De heersende moraal heeft zich zo sterk vastgezet dat wellicht enkel een tegenovergestelde moraal de eerste kan doen wankelen. In dit licht moet Nietzsches nieuwe verlichting, namelijk dat de gezonde geesten alles veroorloofd is, begrepen worden (27[80] 11.295).

Teling

In *Zur Genealogie der Moral* stelt Nietzsche de vraag naar hoe de natuur de opgave de baas kon worden om een dier te *telen* dat het recht heeft zich toerekenbaar, zich verantwoordelijk te stellen (GM II 1 5. 291). Verantwoordelijkheid is voor Nietzsche geen universele, natuurlijke plicht, maar een privilege van gecultiveerde mensen, of beter: van mensen die samen-leven. De mogelijksvoorwaarde van verantwoordelijkheid is herinnering. Wil men kunnen nakomen wat men heeft gezegd, dan moet wat men heeft gezegd onthouden kunnen worden. Alleen wezens die over een geheugen beschikken, kan men verantwoordelijk stellen voor hun gedrag, alleen zij hebben een ge-weten. Nietzsche beschouwt het geheugen niet als een gegeven, maar benadert het vanuit zijn genealogische perspectief. Het geheugen is het product van een historisch proces. Het geweten is aangekweekt.

Het aankweken van een geweten vereist allereerst het eenvormig, berekenbaar en voorspelbaar maken van de mens (GM II 2 5.293). Een wezen dat voortdurend verandert, kan niet toerekeningsvatbaar zijn voor zijn daden. Hij kan alleen verantwoordelijk worden gesteld als hij beschikt over duurzaamheid en identiteit, als hij niet opgaat in tijdelijkheid. De mens werd volgens Nietzsche met “machine-deugden” regelmatig en berekenbaar gemaakt (10[11] 12.459). Hij werd gedwongen om de verveling en de eenvormigheid te dulden, om afstand te doen van zijn (onberekenbare) lustgevoelens, en om onvoorwaardelijk zijn ‘plicht’ te vervullen door een beroep uit te oefenen binnen de gemeenschap. Dat is, aldus Nietzsche, “de opgave van alle hogere onderwijs” geweest (10[11] 12.460): de mens werd met behulp van de zedelijkheid der zede en een sociaal dwangbuis berekenbaar gemaakt (GM II 2 5.293). Vooral aan de strengheid van de strafwetten kun je volgens Nietzsche afmeten hoeveel moeite het kostte om de overwinning op de vergeetachtigheid te behalen en de ongevormde en ongeciviliceerde mensen, de moment-slaven van het affect en de begeerte, een paar primitieve vereisten van de maatschappelijke samenleving bij te brengen (GM II 3 296). De socialisering tot een verantwoordelijke, humanistische mens vereiste in de geschiedenis van de soort de voorhistorische arbeid van een onverholen wreedheid. Het aankweken van een geheugen voor verantwoording, van een geweten, is gerealiseerd met behulp van gewelddadige middelen, van “mnemotechniek. ‘Je brandt iets

6

6

in, om het in de herinnering te laten blijven hangen: alleen dat wat niet ophoudt pijn te doen, blijft in de herinnering bewaard” (GM II 3 5.295). De heerschappij over de affecten, ons geciviliseerde verstand en zijn morele ideeën zijn het resultaat van tucht en teling. Zij zijn door middel van geweld gefixeerde ideeën die van de concurrentie met alle overige ideeën bevrijd zijn en daarmee tot ideefixen zijn geworden (GM II 3 5.297).

Nietzsche meent dat de mens met behulp van gewelddadige middelen en de “zedelijkheid der zede” tot een *bepaald* type is *gefabricceerd*. Onze moraal is niet voor-gegeven. Zij heeft een niet-morele wortel. Tucht en teling, de strijd met de passies en hun vergeestelijking, liggen eraan ten grondslag. Zij vormen de realiteiten achter de moraal (16[73] 13.509). Met de thematisering van “het werkelijke probleem van de mens”, zijn geheugen voor verantwoording, zijn geweten, wordt zijn rationaliteit zoals wij haar kennen ter discussie gesteld. Door schijnbaar evidente zaken zoals “vergeten”, “herinneren”, “voorzien” en “verantwoordelijkheid” genealogisch te bekritisieren, door te vragen naar hun ontstaansgeschiedenis, en door ze op te vatten als producten van teling, wordt het mogelijk om de mens zoals wij hem kennen niet als *dè* mens überhaupt op te vatten, maar hem te begrijpen als een bijzondere, toevallige, specifiek gevormde mens. Als de teling van een geheugen voor verantwoording ‘voorafgaat’ aan de traditionele moraal, die wij als *dè* moraal beschouwen (vgl. GD ‘Verbesserer’ 5 6.102), dan betekent dat dat ze geen eeuwige status heeft, en dat wellicht opnieuw iets voortgebracht kan worden dat haar overstijgt. Het begrip “teling” fungeert zo als een kritisch instrument om de mens zoals wij hem kennen ter discussie te stellen. Hierdoor wordt een openheid gecreëerd, die het denken en *telen* van een ander type mens mogelijk maakt.

Dit andere type waarop Nietzsche anticipeert is het sterke type. Het oude, zwakke type moet overwonnen worden, wil de mens niet te gronde gaan. Nietzsche heeft niet, zoals door slechte lezers is beweerd, een bepaald volk of ras, of een specifieke klasse voor ogen die hiervoor in aanmerking komt: “Ich bringe den Krieg quer durch alle absurden Zufälle von Volk, Stand, Rasse, Beruf, Erziehung, Bildung: ein Krieg wie zwischen Aufgang und Niedergang, zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben, zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit...” (25[1] 13.637) Nietzsches sterke mens, de mens die recht doet aan zijn *wezen*(loosheid) door voortdurend zichzelf te overstijgen, heeft zich bevrijd van een louter beperkend, naar beneden halend zelfgevoel. Hij bezit “een eigenlijk machts- en vrijheidsbewustzijn” (GM II 2 5.293), welk tevens “zelfbeheersing en tucht van het hart is” en hem “de wegen tot vele en tegengestelde denkwijzen toestaat” (MAI Vorrede 4 2.17f.). De sterke mens is iemand die niet *star* is geworden door principes, maar toch “standvastigheid van karakter” bezit, dat betekent: “heel veel prikkels opnemen en ze diep laten in-

werken, zeer veel zich naar extremen laten trekken, bijna tot het verliezen toe, zeer veel lijden en - toch nog zijn totaal-richting doorzetten". Hij is iemand met "plastische kracht" (7[253] 10.320). De sterke mens is de meest veelbelovende mogelijkheid tot een bevrijding uit de vastgesteldheid van mens en werkelijkheid.

Heideggers kritiek op het humanisme

De essentie van Heideggers kritiek op het traditionele humanisme in al zijn historische varianten, waarvan hij de gemeenschappelijke wezenstrek omschrijft als het 'peinzen en zorgen, dat de mens menselijk is en niet onmenselijk, "inhumaan", d.w.z. buiten zijn wezen' (BoH, 33), is dat ze reeds in het bezit meent te zijn van het wezen van de mens. Voor elk humanisme geldt dat dit wezen reeds vaststaat en bijgevolg *fraglos* is. Als zodanig, doordat ze het wezen van de mens als reeds bepaald vooronderstelt, is elk humanisme in de grond metafysisch. Het wezen van de metafysica bestaat erin, een bepaalde uitleg te geven van het zijnde in zijn totaliteit, op grond van een impliciet verstaan van het zijn en deze uitleg als de enige en absolute waarheid te laten gelden. De geschiedenis van het Westerse denken, vanaf het begin van de metafysica bij Plato (ideeënleer) tot aan het einde ervan bij Nietzsche en het pragmatisme (wil tot macht, *Ge-stell*), wordt door Heidegger begrepen als een opeenvolging van zogenaamde 'metafysische grondstellingen' (NII, 137). Tot zo'n grondstelling (*Grundstellung*) behoort ondermeer een bepaling van het wezen van de mens. Nu is elk humanisme gefundeerd in een metafysische grondstelling aangezien ze haar mensopvatting en idealen telkens baseert op een metafysische wezensbepaling.

In het nu volgende zullen we kort aangeven hoe Heideggers humanismekritiek gemotiveerd wordt vanuit zijn meer oorspronkelijke conceptie van het wezen van de mens om daarna in te gaan op de zijnshistorische motieven van deze conceptie.

Het wezen van de mens

Het eerste humanisme, dat van de Romeinen, baseerde haar ideeën over de cultivering van de *humanitas* op een metafysische interpretatie van een wezensbepaling van de mens, die haar oorsprong had in het Griekse denken. Deze algemene wezensbepaling is in alle latere vormen van humanisme van kracht gebleven: de mens is het *animal rationale*, het redelijke dier. Het is de latijnse vertaling van het Griekse *zôion lôgon êchon*. Deze mensbepaling is in wezen een biologische, meer specifiek zoölogische bepaling, aldus Heidegger: de mens wordt er namelijk gedefinieerd en geclassificeerd als een dier (*animal*)

dat zich onderscheidt van de andere dieren doordat het (hij) kan denken. En het kan denken doordat het is uitgerust met een denkvermogen, de *ratio*. De *ratio* (*Vernunft*) wordt beschouwd als de hoogste *Ausstattung* van de mens, als die uitzonderlijke *eigenschap* die de mens boven zijn natuurlijkheid doet uitstijgen en hem tot het *animal metaphysicum* maakt, het dier dat zich boven het natuurlijke zijnde uit (*metà tà physika*) kan verheffen tot de sfeer van de rationaliteit en daarin zijn ware bestemming vindt.

In de traditionele definitie wordt de mens opgevat als een *voorhanden* zijnde, dat wil zeggen als een levend wezen dat in de natuur voorkomt temidden van de andere levende wezens en in onderscheid daarmee is uitgerust met een - eveneens voorhanden - *vermogen* tot denken. Dit denkvermogen, waarin de *differentia specifica* van het dier mens is gelegen, wordt begrepen als een onveranderlijke *eigenschap* van een *zijnde*, als *iets* dat deel uitmaakt van het zijnde mens². De metafysische bepaling van de mens als *animal rationale* is daarom een *ontische* bepaling, een bepaling waarin de mens *als zijnde* wordt opgevat en gedefinieerd.

Nu is deze ontische bepaling niet onjuist, ze is echter wel problematisch. Op de eerste plaats leidt ze tot allerlei paradoxen, doordat ze de mens min of meer als een zinnelijk-bovenzinnelijk dubbelwezen definieert, als een 'eigenaardige samenstelling van dierlijkheid en rationaliteit' (WhD, 66), waarbij het steeds onduidelijk blijft hoe de twee wezensdomeinen *animalitas* en *rationalitas* zich tot elkaar verhouden. Maar wat belangrijker is, en daarin moet volgens Heidegger ook de grond van de genoemde paradoxaliteit worden gezocht: in deze bepaling wordt het eigenlijke, *ontologische* wezen van de mens - zijn ontologische *zijnswijze* - volkomen over het hoofd gezien: 'De metafysica sluit de ogen voor het eenvoudige, maar wezenlijke feit, dat de mens slechts in zijn wezen weest, doordat hij door het Zijn wordt aangesproken.' (BoH, 36-37). De metafysica, en met haar het humanisme, miskent dat de mens in een betrekking staat tot het zijn en dat het precies in deze betrekking (*Bezug*) is dat zijn meest oorspronkelijke wezen berust. De mens komt niet slechts voor temidden van de zijnden maar staat in de 'lichting' (*Lichtung*) c.q. de onverborgenheid of waarheid van het zijn. De mens is het zijnde dat het zijn kan verstaan, zoals Heidegger het in *Sein und Zeit* uitdrukt, en dat zich op grond daarvan kan verhouden tot de zijnden *als* zijnden. Het wezen van de mens 'weest' (*west*) op de wijze van het aangesproken worden door het zijn. Deze zijnswijze noemt Heidegger de 'ek-sistentie' (*Ek-sistenz*): de mens staat uit (*ek-stasis*) naar de waarheid van het zijn en *is* als zodanig de voltrekking van een 'Da' waarin de zijnden kunnen 'aan-wezen' (*an-wesen*). Zo is hij 'de waker' (*Wächter*) over de openheid van het zijn. En hierin, in dit meer

2. De *ratio* wordt door de metafysica typisch opgevat als 'an extra added ingredient that human beings have and brutes do not' zoals de Amerikaanse filosoof Richard Rorty het puntig formuleert (Rorty, R. (1998), *Truth and Progress*. Cambridge Mass: Cambridge University Press, 186).

oorspronkelijk gedachte wezen van de mens, in zijn 'ontologische herderschap', is volgens Heidegger de ware *humanitas* en daarmee de eigenlijke waardigheid van de mens gelegen.

Op grond van dit ek-sistente wezen kan aan de mens – of beter gezegd: aan 'het *Dasein* in de mens' (KPM, 229), waarin het mens-zijn zijn mogelijkheden-grond vindt - geen vaste en overanderlijke essentie worden toegekend. Als we toch over een 'essentie' van de mens zouden willen spreken dan is die gelegen in zijn ek-sistentie, zoals Heideggers bekende dictum luidt. Het ek-sistente wezen (verbaal opgevat: als zijn) van de mens bestaat in een permanente, ekstatische betrekking tot de *Wesung* van het zijn zelf. Ek-sisterend *als* deze betrekking 'doorstaat' de mens zijn *Da* als het oord (*Ort*) waar het zijn kan aankomen en, daarmee, de zijnden in de onverborgenheid kunnen treden en aanwezig kunnen zijn. De mens *is* als zodanig, als het zijnde dat hij is, het gebeuren van de transcendentie, *van* het zijnde *als* zijnde, *naar* de horizon van het zijn. Deze zijnshorizon, de openheid van het zijn, noemt Heidegger de wereld (*Welt*): het *Dasein* van de mens is in-de-wereld-zijn (*In-der-Welt-sein*). Zuiver vanuit het zijn gedacht is de mens (als *Da-sein*) het plaats-vinden van het openbarende *over* de zijnden heen *komen* (*Überkommenis*) van het zijn.

Aangezien de mens eksisteert in de *Lichtung* van het zijn vindt hij zijn wezen niet 'in zichzelf' maar juist 'buiten zich', in zijn betrekking tot het zijn. Het wezen van de mens kan bijgevolg alleen van daaruit bepaald worden en is zelf dan ook niets menselijks. Het is niet immanent aan de mens 'zelf'. Het *Dasein* heeft geen immanentie, het is oorspronkelijk 'buiten-zich', en dat uiteraard niet op de wijze van de uiterlijkheid van het anorganische zoals gedacht door Hegel, maar als het *zich-ophouden in en blootgesteld zijn aan* de openheid van het zijn. Het zelf van de mens kan dan ook nooit in idealistische zin begrepen worden als een zich tot zichzelf verhoudende subject-substantie. Het menselijke *zelf-zijn* is wezenlijk *buiten-zich-zijn*. De mens is *wat* hij is - of beter gezegd *wie* hij is - door zichzelf en de andere zijnden te overstijgen. De verhouding van de mens tot zichzelf, die wezenlijk gefundeerd is in de betrekking tot het zijn, is een 'opening with no return' (EF, 70), zoals Jean-Luc Nancy schrijft. Het wezen van de mens is immers geopend naar, en daardoor in zich betrekkend, het wezen van het zijn. Dat wat het meest 'innerlijke', het meest 'immanente' is aan de mens, is precies datgene wat hem steeds buiten zich doet zijn en van 'zichzelf' wegdraagt: de *Wesung* van het zijn. Daarom kan Heidegger, in een aan religieuze beeldspraak herinnerend maar oorspronkelijk van Herakleitos afkomstig taalgebruik, zeggen dat het zijn voor de mens het meest nabije is, meer nabij dan hij 'zichzelf' is. Niettemin ervaart de mens deze nabijheid nauwelijks of nooit, gefixeerd als hij is op de zijnden die zich in het licht van deze nabijheid manifesteren.

10

10

Nu is de *Wesung* van het zijn geen bestendige, zelf-identieke aanwezigheid maar een steeds wijkende horizon. Het zijn is gebeurlijk, 'ereignishaft' (GA 55, 86). De betrekking van het zijn tot de mens weest op de wijze van de onttrekking (*Entzug*). Daarom is het mens-zijn wezenlijk en als zodanig permanent 'auf dem Zuge zu...' (WhD, 5), 'op weg gebracht en gehouden' door het zijn, dat zich onttrekkend-aantrekkend aan de mens geeft. Het zijn zelf is – als de oorspronkelijke tijd - een auto-temporaliserende dynamiek die, het 'Da' afgrondelijk grondend, tegelijk het 'ontspringen' en 'tot zichzelf komen' van het zich co-temporaliserende 'Da' van het *Dasein* constitueert. Het zijn *als* zijn is een onophoudelijk aankomen (*Ankommen*) in het *Da* van het *Da-sein*. Het *Da-sein* is zo de voltrekking van een onderkomen (*Unterkunft*) voor de aankomst (*Ankunft*) van het zijn (NII, 377), waarin en als welke de 'Er-eignung' van het zijn plaatsvindt. Het wezen van de mens is dus niet en nooit te localiseren in een vaste en onveranderlijke essentie, zoals de metafysica pretendeert - het zijn denkend als bestendige aanwezigheid - maar is wezenlijk een gebeuren (*Geschehnisbereich*), waarbij de mens zijn ek-sistente wezen krijgt toe-geëigend vanuit de *Lichtung* van het zijn. Dit gebeuren, dat het meest innerlijke wezen van de mens uitmaakt, kan niet begrepen worden als iets dat gedragen wordt door het *animal rationale* als een voorhanden zijnde. De *ratio* van de metafysica is, daarentegen, te begrijpen als het *geontiseerde*, tot voorhanden *eigenschap* van een subject gemaakte zijns-verstaan van het *Dasein* dat, oorspronkelijker gedacht vanuit het *Ereignis*, berust in 'die ab-gründige Zugehörigkeit in die *Lichtung des Seyns*.' (GA 66, 321).

11

Recuperatie van het oorspronkelijke wezen van de mens: de presocratische aanvang

Zoals gezegd is de latijnse uitdrukking *animal rationale* afgeleid van het Griekse *zôion lôgon êchon*, een uitdrukking die voor het eerst bij Aristoteles tot wezensbepaling van de mens is gemaakt. Het is echter de latere, latijnse vorm van deze bepaling die – tot op de dag van vandaag - het fundament heeft geleverd voor al het denken over de mens in de Westerse cultuur. Nu is Aristoteles weliswaar de eerste bij wie we de uitdrukking expliciet aantreffen, de oorspronkelijke zelfervaringen waarop deze bepaling teruggaat zijn veel ouder. Het zijn de presocratische denkers - door Heidegger bij voorkeur aangeduid als de aanvankelijke denkers omdat ze aan de aanvang staan van het Westerse denken - die het wezen van de mens voor het eerst hebben gedacht vanuit *zoé* en *lôgos*. Zij zijn het die het mens-zijn als *zôion lôgon êchon* aanvankelijk ter sprake hebben gebracht, zij het uiteraard niet op de wijze van een definitie zoals bij Aristoteles. Wat deze denkers als *zoé* en *lôgos* hebben gedacht is echter mijlenver verwijderd van wat de Romeinen verstonden onder *animal* en *ratio*, de woorden waarmee zij de oorspronkelijke Griekse woorden hebben vertaald en geïnter-

11

preteerd en in welke vorm de aristotelische definitie, die zelf reeds een ontiserende interpretatie was van het aanvankelijk gedachte, uiteindelijk is overgeleverd.

Het is Heideggers overtuiging, en dat is wat we in het resterende deel van dit artikel op uiterst summiere wijze willen laten zien, dat het door de Westerse metafysica consequent vergeten, ontologische wezen van de mens - zoals dit in zijn eigen werk wordt ontwikkeld en zoals het hierboven in enkele grove lijnen is geschetst - bij de aanvang van het denken in Griekenland nog 'reëel existierend' was en in zijn oorspronkelijkheid is ervaren, zij het niet expliciet gedacht. In feite is Heideggers oorspronkelijke humanisme, tenminste zoals hij het zelf begrijpt, niets anders dan een poging tot recuperatie van het aanvankelijke wezen van de mens zoals dit ten tijde van de Presocratische aanvang, die in onze wijze van denken nog steeds heerst en die het technologische *Geschick* van de Westerse geschiedenis wezenlijk bepaalt, is ervaren. Hij wil, zo schrijft hij immers in de *Brief over het humanisme*, 'aan het woord humanisme opnieuw een historische (*geschichtliche*; P. L.) zin [...] geven, ouder dan de zin die, geschiedkundig gezien, de oudste is.' (BoH, 56). Dit 'alleroudste', meest oorspronkelijke humanisme meent Heidegger aan te kunnen treffen in de geschriften van Herakleitos en Parmenides, althans impliciet. Het is vooral het denken van eerstgenoemde waaruit hij de aanwijzingen put om *opnieuw* gestalte te geven aan een oorspronkelijker, radicaler humanisme.

Wat de bepaling *zōion lōgon échon* in zijn oorspronkelijkheid heeft betekend probeert Heidegger met name te reconstrueren aan de hand van de fragmenten waarin Herakleitos over de *lógos* spreekt. *Zoé* en *lógos* zijn twee grondwoorden van het vroeg-Griekse denken, woorden waarin een grondervaring van het mens-zijn zich heeft uitgesproken. In de grondwoorden *zoé* en *lógos* hebben de Grieken hun ervaring van het wezen van de mens aanvankelijk ter sprake gebracht. Door tastenderwijs – geleid door zijn eigen zijnsdenken - te achterhalen wat de oorspronkelijke, *Griekse* betekenis van deze woorden is geweest, tracht Heidegger de oorspronkelijke zin van de wezensdefinitie *zōion lōgon échon* opnieuw te bepalen en zo voor onze tijd weer tot leven te wekken. Wil de mens ooit nog wezenlijk kunnen veranderen en niet veroordeeld blijven tot zijn huidige status van *animal laborans*, de laatste representant van het *animal rationale*, dan zal hij zich eerst terug moeten vinden in zijn oorspronkelijke wezen. Alleen als hij daartoe inkeert zal een wezenlijke verandering kunnen plaatsgrijpen. Zo'n inkeer tot de oorsprong is volgens Heidegger alleen maar mogelijk als een terugkeer naar de aanvang. Dit betekent voor het huidige denken dat het zich zal moeten toeleggen op een 'aandenken' (*Andenken*) of 'na-denken' (*Nachdenken*) van datgene wat de aanvankelijke denkers als het wezen van de mens weliswaar ervaren maar niet expliciet gedacht en toegeëigend hebben. Zulk een aandenken van het aanvankelijke is van zichzelf reeds een voorbereidend 'voordenken' (*Vordenken*)

12

12

van een nieuwe aanvang: ‘Nur als Nach-denkende denken wir unserem eigenen, inzwischen längstst vergessenen und dem überhaupt noch nie eigens ausgesprochenen Menschenwesen vor.’ (GA 55, 380).

De oorspronkelijke betekenis van zoé

Zōion, ‘levend’, is het participium van het werkwoord zén – záoo, ‘leven’ of ‘levend zijn’. Het substantief hiervan is zoé. Nu kunnen we zōion wel vrij eenvoudig vertalen met ‘levend’ en to zōion met ‘het levende wezen’ of ook wel ‘het dier’, maar daarmee begrijpen we uiteraard nog geenszins wat de vroege Grieken daaronder verstonden. En precies daar draait het om als we de oorspronkelijke betekenis van het woord willen achterhalen. Oorspronkelijk denken betekent voor Heidegger in eerste instantie: *Grieks* denken, of beter nog: Griekser dan de Grieken zelf (GA 53, 100) proberen te denken *vanuit* ‘das Anfängliche des anfangenden Denkens’ (GA 55, 93), dat zich in pregnante zin bij denkers als Herakleitos, Parmenides en Anaximander heeft gemanifesteerd. Dit denken is nog niet metafysisch, het denkt nog oorspronkelijk vanuit de verbergend-ontbergende *Wesung* van het zijn.

Het spreekt vanzelf dat de vroeg-Griekse grondwoorden záoo en zén niets van doen hebben met zoölogie of zelfs maar met biologie in zijn algemeenheid. De vroege Grieken kenden immers nog geen wetenschap in de moderne zin van het woord. Dat zén voor de Grieken een heel andere betekenis heeft als voor de moderne zoölogie blijkt alleen al uit het feit dat zij soms ook de goden en zelfs de standbeelden van de goden als *zoia* aanduiden (ibid., 95). Zōion kan dus niet zonder meer vertaald worden met ‘dierlijkheid’ of *animalitas*. Als we iets willen begrijpen van het Griekse verstaan van leven en van het dierlijke, aldus Heidegger, dan moeten we dit denken vanuit de Griekse ervaring van het zijn als *physis*. Van onze moderne, door de natuurwetenschap gedicteerde opvattingen over de natuur en het leven moeten we dan in elk geval afstand doen.

Physis, wat wij gewend zijn om te vertalen met ‘natuur’ (van het Romeinse *natura* dat afgeleid is van *nasci*: geboren worden), is een van de belangrijkste en rijkste grondwoorden van het aanvankelijke denken. Het is het paradigmatische Griekse grondwoord voor het zijn zelf en het zegt uit hoe de vroege Grieken het zijn ervoeren: als een vanuit zichzelf opkomen en heersen van de zijnden, ‘das aufgehend-verweilende Walten’ (EiM, 11). Het werkwoord *phyein* - *phyesthai* betekent lexicaal: (laten) groeien en bloeien. Maar dit moet hier niet in een beperkte zin worden begrepen als het biologische proces van ontstaan, bloeien en vergaan van planten, dieren en mensen. Oorspronkelijk heeft *physis* niet alleen betrekking op de ontwikkeling van individuele organismen, maar evenzeer op het komen en gaan van de jaargetijden, het ritme van dag en nacht, het telkens

13

13

terugkerende geweld van de natuurkrachten, de lotgevallen van mensen en goden. *Physis* duidt op dit alles tegelijk en in samenhang met elkaar. Het grote samenspel van al deze verschillende uiteenlopende en in elkaar grijpende verschijnselen, het zijnsgebeuren in zijn totaliteit, noemden de vroege Grieken: *physis*. *Physis* doortrekt het gehele fenomenale domein, ze is ‘das in allem Gegenwärtige’ (EHD, 55) en tegelijk het geheel van de zijnden.

De woorden *záoo* en *zén* hebben als wortel: *za-*. Volgens de filologie duidt *za-* als voorvoegsel op een versterking of superlativering. *Zatheos* bijvoorbeeld zou ‘zeer goddelijk’ betekenen. Op basis van een korte beschouwing over het gebruik van het voorvoegsel *za-* bij Homerus en Pindarus, bij wie *za-* altijd voorkomt in combinatie met woorden die te maken hebben met een zich manifesteren of tevoorschijn komen, zoals *theos* (god), *ménos* (geweld, drang), *pyros* (vuur) en *tréfes* (groei), stelt Heidegger echter dat *za-* zoveel betekent als: ‘das reine Aufgehen innerhalb der Weisen des Aufgehens und Erscheinens’ (GA 55, 94), dus een zuivere, geïntensiveerde wijze van zich-manifesteren. In hun oorspronkelijke, Griekse zin genomen betekenen de woorden *záoo* en *zén* dan ook niets anders als ‘opkomen in..., zich-ontsluiten, zich-openen voor het opene’ (VuA, 267). Dit opene is de ‘Lichtung’, in het Grieks de *alétheia*. De grondbetekenis van *zoé* is dus zeer nauw verwant aan die van *physis*, dat Heidegger eveneens vertaalt als ‘het zuivere opkomen. *Physis* en *zoé* ‘sagen das Selbe’ aldus Heidegger (ibid., 266).

De *physis* als het zijn doortrekt *alle* zijnden. *Zoé*, het zijn van de ‘dieren’, is enkel het meest intense *phyein*. Het dierlijke wordt voor de Grieken bepaald door en als *physis* in de zin van het ‘vanuit-zichzelf-opkomen’. Ze denken het leven wezenlijk als *physei on*, als zijnde waarvan het zijn door *physis*, door het vanuit zichzelf opkomen en zich-openen bepaald wordt. *To zôion* mogen we dus persé niet vertalen met ‘dier’ in de betekenis die het sinds de Romeinen heeft gekregen, dat wil zeggen vanuit de *animalitas* als ontische wezenskarakteristiek van een voorhanden klasse van zijnden.

De oorspronkelijke betekenis van *lógos*

Het Griekse woord *lógos* wordt doorgaans vertaald met ‘woord’, ‘uitspraak’ of ‘oordeel’. Het wezenlijke aan het spreken in de zin van *légein* is echter niet het laten klinken van woorden met behulp van de stem (*phoné*) maar het feit dat er iets door geopenbaard wordt. *Lógos* is in wezen *deloún*: openbaar maken of ontbergen van dat, waarvan sprake is en dat wil zeggen: *ápophainesthai*: laten-zien of tonen van het zijnde waarover gesproken wordt (SuZ, 33). Nog bij Plato en Aristoteles heeft deze ontologische functie van de *lógos* het primaat en als zodanig moet hij van origine ook begrepen zijn in de definitie van de mens als het *zôion lógon échon*.

De meest oorspronkelijke betekenis van het woord *légein* is ‘lezen’ of ‘verzamelen’, in de heel elementaire zin van het ‘uitlezen’ of ‘selecteren’ van dingen als ‘bijeengaren’. In uitdrukkingen als ‘bloemlezing’ (antho-logie), ‘uitlezen’ en ‘aren lezen’ bijvoorbeeld spreekt die oorspronkelijke betekenis nog enigszins. *Lógos* heeft in eerste instantie niet direct iets te maken met spreken of taal. De grondbetekenis ervan is: verzameling. Om te kunnen begrijpen in welke zin *lógos* als *grondwoord* van het Griekse denken ‘verzameling’ betekent, moeten we dit evenals *zoé* weer denken vanuit de Griekse ervaring van het zijn als *physis*. Als grondwoord van het aanvankelijke denken duidt *lógos* namelijk op het zijn zelf, zoals onmiskenbaar blijkt uit de fragmenten van Herakleitos. In het grondwoord *lógos* brengen de Grieken een grondtrek van het zijn ter sprake, een bepaalde fundamentele modus van *Anwesenung* van het zijn. Terwijl *physis* de nadruk legt op het aspect van de spontane zelfmanifestatie van de zijnden, viseert *lógos* de wijze waarop het zijn de zijnden verzamelend bijeenbrengt in een eenheid (*hén*), de wijze waarop de zijnden verzameld *zijn*. Als grondtrek van het zijn is *lógos* als het ‘oorspronkelijk verzamelende’ ‘de verzameltheid (*Gesammeltheit*) van de zijnden zelf’ (EiM, 98-99).

Van *deze Lógos* van het zijn (nu geschreven met een hoofdletter, ter onderscheiding van de menselijke *lógos*) zegt Herakleitos (in frgm. 50) dat hij hoorbaar is, uiteraard niet met de gehoorzintuigen, maar in de zin dat hij - door de mens en alleen door de mens - *verstaan* kan worden. En de mens kan de *Lógos* verstaan omdat hij wezenlijk toebehoort aan het zijn, dat zich als *Lógos* manifesteert als de oorspronkelijke verzameling van de zijnden. De mens is het *zôion lógon échon*: dat vanuit zichzelf opkomende zijnde dat op zo’n manier opkomt dat het zich verzamelend verstaat op en in het zijn als het oorspronkelijk verzamelende. Alle andere *zoia* daarentegen zijn *álogon*.

Dé *Lógos* is de oorspronkelijke verzameling van het zijnde in zijn totaliteit. De *menselijke lógos*, als toebehoortheid (*Zugehörigkeit*) en ge-hoor-zaamheid aan dé *Lógos*, is wezenlijk het zich-verzamelen *op* en *in* de oorspronkelijke verzameling (GA 55, 309). De menselijke *lógos* staat oorspronkelijk in een betrekking tot de *Lógos* van het zijn. Het *légein* is in wezen *homolegein*: (zich) verzamelen in overeenstemming met het oorspronkelijk verzamelende. Wanneer de menselijke *lógos* niet verzamelend zou zijn in overeenstemming met de oorspronkelijke verzameling, dan zou ze in het geheel geen *lógos* zijn. Het ‘logische’ van de *lógos* bestaat precies in het ‘homologische’ karakter ervan. Krachtens zijn *lógos* is de mens wezenlijk ekstatisch, openstaand naar het zijn. De mens is de verzamelaar (*Sammler*), aldus Heidegger: hij verzamelt wat het zijn verzameld voor-legt. Dit verzamelen geschiedt concreet als het ter sprake komen van het zijn, als het ‘Wortwerden des Seins’ (EiM, 131) in de talen van de mens.

15

15

Slot

Voor Nietzsche is de mens van het humanisme een “Carricatur des Menschen” (GD ‘Verbesserer’ 2 6.99). Door zich te onderwerpen aan de christelijke moraal en andere, afwijkende mogelijkheden uit te sluiten, heeft hij zich volkomen vastgesteld. Nietzsche ontdekt tucht- en telingspraktijken achter deze (en alle!) moraal, waardoor tegelijk aan het licht komt dat het door ons gerepresenteerde type slechts één van onze mogelijkheden is en dat er nog veel andere mogelijkheden zijn waartoe we ons kunnen bepalen. Het christelijke humanisme echter ontkent en verloochent de niet-vastgesteldheid, de wezenlijke wezenloosheid van de mens. Tegenover de humanistische mens stelt Nietzsche de sterke mens, die wordt gekarakteriseerd door een eigen(lijke) humaniteit, namelijk een voortdurende zelfoverwinning, die recht doet aan zijn wezen. Een probleem waar we hier op stoten, en waar we in deze tekst aan voorbij zijn gegaan, is of uit een “zijn” een “behoren” of “moeten” afgeleid kan worden: impliceert het niet-vastgesteld-zijn van de mens dat hij niet gefixeerd *mag* worden op een vermeende kern? Andere problemen die niet aan de orde zijn geweest zijn: als de fixering van de mens nodig is om socialiteit mogelijk te maken, wat betekent dat dan voor het sterke type? is de sterke mens niet per definitie onaangepast, gevaarlijk, boosaardig, a/anti-sociaal? is hij niet noodzakelijk een gefragmenteerde mens? hoe moet een mens open blijven voor allerlei andere en tegengestelde mogelijkheden en tegelijk “een totaal-richting” doorzetten? Problematisering van Nietzsches mensopvatting en kritiek op zijn humanisme-kritiek (en zijn soms inhumane ideeën met betrekking tot teling) laat het bestek van dit betoog helaas niet toe.

Het vroeg-Griekse mens-zijn zoals het door Heidegger wordt aan-gedacht komt sterk overeen met het in de *Brief over het humanisme* voor-gedachte, op de mogelijke toekomst vooruitlopende wezen van de mens, waar een oorspronkelijk humanisme zich naar zou moeten oriënteren. Het oorspronkelijke mens-zijn, zoals het gelijk-aanvankelijk mét het aanvangen van de aanvang is ontsprongen, weest nog vanuit de toebehorendheid aan het zijn als *physis* en *lógos*. Het ‘hebben’ (*échein*) van de *lógos* bij de mens betekent aanvankelijk en oorspronkelijk een ontvankelijk-zijn *vanuit het wezen vóór* en als zodanig een bepaald worden van dit wezen dóór de *Lógos* van het zijn, door de wijze waarop het zijn de zijnden verzamelend-verzameld laat opkomen en uiteenlegt. Aanvankelijk ‘had’ de *Lógos* de mens, eerder dan dat de mens in het bezit was van de *lógos*. De *lógos* was geen ‘eigenschaftliche’ *Ausstattung* van de mens maar dankzij de *lógos* was het mens-zijn de ‘*Stätte*’ (vgl. EiM, 117) voor de *Anwesenung* van het zijn. De vroeg-Griekse mens ontvangt en ervaart zijn wezen vanuit de *Wesung* van het zijn. Het is daar oorspronkelijk in ingebed. De *lógos* is nog niet

16

16

verworden (geontiseerd) tot *ratio*, tot een eigenschap of vermogen van het zijnde mens, maar ‘weest’ nog oorspronkelijk in de ekstatische betrekking tot de *Lógos* van het zijn. Het is deze oorspronkelijke betrekking - het *humanum* par excellence, van waaruit het eigenlijke mens-zijn überhaupt zijn mogelijkheid ontvangt - waar alle humanismen, in hun ijver de veronderstelde menselijkheid van de mens te realiseren door een bepaalde historische gestalte van het mens-zijn tot dwingend ideaal te verheffen, blind voor blijven. Door in herinnering te brengen dat de ware menselijkheid gesitueerd is in de vrije betrekking tot het gebeuren van het zijn probeert Heidegger het wezen van de mens opnieuw in zijn oorspronkelijke *Fragwürdigkeit* terug te brengen. Krachtens de wezenlijke toebehorendheid aan de *Wesung* van het zijn is het wezen van de mens nooit vast te stellen maar is het, daarentegen, voortdurend in het spel gebracht. En enkel de mens die zijn wezen radicaal op het spel durft te *laten* zetten, alle hooggestemde humanistische idealen noodzakelijkerwijs achter zich latend, is volgens Heidegger pas wezenlijk mens: ‘De mens moet, voordat hij spreekt, zich eerst door het zijn weer laten aanspreken, op het gevaar af, dat hij onder deze aanspraak weinig te zeggen heeft, en dan nog maar zelden.’ (BoH, 32).

17

De kritische, soms zelfs vijandige verhouding tot de humanistische traditie wordt zowel bij Nietzsche als bij Heidegger gemotiveerd door het besef dat het zijn van de mens, gegeven de wezenlijke openheid en onbepaaldheid ervan, nooit definitief kan worden vastgelegd. Dé mens bestaat niet. Het wezen van de mens te willen fixeren door het opleggen van een universeel geldig, tijdloos en onaantastbaar waardenstelsel – de kern van elk humanisme - wordt door hen dan ook resoluut afgewezen. Het humanisme is uiteindelijk *onmenselijk*, zouden we kunnen concluderen, precies omdat het geen recht doet aan de wezenlijke onwezenlijkheid dan wel onmenselijkheid van de mens.

Werken van Nietzsche

17

KSA Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studien-Ausgabe in 15 Bänden. G. Colli en M. Montinari (eds.), München/Berlin/New York, 1988.

Afkortingen:

UB *Unzeitgemäße Betrachtungen* I-IV (1873, 74, 74, 76)

MA(I) *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister (1878)

MAII *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede (1886)

FW *Die fröhliche Wissenschaft* (1882)

AsZ *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und Keinen (1883-1885)

JGB *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886)

GM *Zur Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift (1887)

Global Village : Elektrische Acta : Nietzsche & Heidegger

- GD *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889)
EH *Ecce Homo* (1989)
NW *Nietzsche contra Wagner* (1889)

Naar deze werken wordt verwezen door vermelding van de afkorting van de titel van het betreffende boek, het nummer van de paragraaf en/of het aforisme, het banddeel en het paginanummer. Waar men geen titel-afkorting aantreft, gaat het om een verwijzing naar de nalatenschap. Naar de nalatenschap wordt verwezen door vermelding van het nummer van de betreffende aantekening, het bandnummer en het paginanummer.

Werken van Heidegger

Afkortingen:

- BoH Heidegger, M. (1972), *Brief over het humanisme*. Tielt: Lannoo
EHD Heidegger, M. (1951), *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*.
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
EiM Heidegger, m. (1987), *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
GA 53 Heidegger, M. (1984), *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. *Gesamtausgabe* Band 53.
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
GA 55 Heidegger, M. (1994), *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens*.
2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos. Gesamtausgabe Band 55.
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
GA 66 Heidegger, M. (1998), *Besinnung. Gesamtausgabe* Band 66.
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
KPM Heidegger, M. (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*.
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
NII Heidegger, M. (1989), *Nietzsche II*. Pfullingen: Verlag Günther Neske
SuZ Heidegger, M. (1986), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
VuA Heidegger, M. (1986), *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag Günther Neske
WhD Heidegger, M. (1984), *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Naar deze werken wordt verwezen door vermelding van de afkorting van de titel van het betreffende boek en het paginanummer.

18

18