

Nietzsche en Heidegger

Een confrontatie

Boom

7	Voorwoord
---	-----------

DEEL I

19 HET WEZEN VAN HET AFFECTIEVE

23	1. De bodem van de metafysica
23	1.1 De oerdwaling van het gelijke
31	1.2 Zijnsvergetelheid
40	1.3 <i>Animal rationale: animal metaphysicum</i>
45	2. Affectiviteit bij Nietzsche
45	2.1 De ondergang van Zarathoestra
50	2.2 De drie zielsvermogens volgens Kant
53	2.3 Omkering van het kantianisme
58	2.4 Lust en onlust: kardinale feiten
74	2.5 Voorbij het organische (I)
79	3. Affectiviteit bij Heidegger
79	3.1 De macht van de voorstelling en de miskenning van de stemming
88	3.2 Het grondkarakter van de stemming
125	3.3 Essentie en existentie
132	3.4 Voorbij het organische (II)

DEEL II

149 KUNST EN WAARHEID

153	4. De nood van de presentie
153	4.1 Kunst en techniek
165	4.2 Plato's devaluatie van de kunst
182	4.3 Dionysus, ook een woord te veel
189	4.4 Nietzsche over schijn
209	4.5 De noodzaak van een radicalere wending

225	5. Waarheid als het opene
225	5.1 Differentie en waarheid
232	5.2 Nietzsches verstrikking in de metafysica volgens Heidegger
250	5.3 De waarheid van het zijn: het eventualiteitskarakter van het opene
269	5.4 Het kunstwerk en de zin voor het verborgene

DEEL III

287 HET SPEL VAN WERELD

291	6. De ring van de wederkeer
291	6.1 Het nieuwe zwaartepunt
300	6.2 De wil tot macht in het licht van de eeuwige wederkeer
322	6.3 Het oneindig kleine ogenblik
343	6.4 De ring der ringen: de spiegel
371	6.5 Voorbij het organische (III)
383	7. De ring van het viertal
383	7.1 Het wezen van het nihilisme
410	7.2 Want stervelingen past de schaamte

437 Nawoord

447 Noten

472 Literatuur

478 Personenregister

481 Zakenregister

Voorwoord

7

In een college uit 1983, gewijd aan Kants 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', introduceert Michel Foucault de op het eerste gezicht merkwaardige term 'ontologie du présent' als benaming van een traditie in de moderne wijsbegeerte die hij in deze kleine tekst ziet ontkiemen. Kant zou niet alleen de grondlegger zijn van een 'analytique de la vérité' waarin wordt gevraagd naar de voorwaarden van ware kennis, de moderne kentheoretische en wetenschapsfilosofische traditie; hij zou als eerste ook een heel nieuwe vraag hebben trachten te beantwoorden, namelijk de vraag naar wat er in het heden gebeurt. 'De vraag die, naar het mij voorkomt, voor het eerst in deze tekst van Kant verschijnt, is de vraag naar het heden, de vraag naar de actualiteit: wat gebeurt er vandaag? Wat gebeurt er nu? En wat is dit "nu" waarbinnen wij ons bevinden en dat bepalend is voor het moment waarop ik schrijf?'¹ Wat de traditie betreft die in deze vraag haar oorsprong vindt en waarin hij voor zichzelf en zijn werk ook een plek heeft gevonden, noemt Foucault de namen van Hegel, Nietzsche, Max Weber en de Frankfurter Schule. De term 'ontologie van het heden' verliest inderdaad al iets van zijn vreemdheid als we denken aan de manier waarop Hegel de filosofie in het voorwoord bij zijn *Grundlinien zur Philosophie des Rechts* definieert: 'ihre Zeit in Gedanken erfaßt'. Voe-gen we daar de titel aan toe waaronder Heidegger in 1949 een viertal lezingen over het wezen van de techniek heeft samengevat, 'Einblick in das was ist', dan wordt het ineens verwonderlijk waarom deze traditie *als* traditie niet eerder is gezien. Foucault

is naar mijn weten de eerste die er een naam aan heeft gegeven, en een veelzeggende. Want gesteld dat zij inderdaad een traditie fundeert, impliceert deze vraag naar het heden dan niet dat dit heden afwezig is, dat een 'levende betrekking van het ik tot zijn situatie' ontbreekt, zoals de vroege Heidegger het uitdrukt (GA 56/57: 206)? Houdt een ontologie van het heden niet in, gelet op de ontwikkeling sinds Hegel, dat het denken onderweg is en onderweg blijft naar een heden dat zich hardnekkig onttrekt?

8

We weten hoe het dialectische denken waarin Hegel zichzelf met zijn tijd heeft trachten te verzoenen, voor Marx nog maatgevend is. Met betrekking tot de grondtrek van de eigen tijd spreekt de jonge Marx van 'vervreemding'. Anders dan Hegel, bij wie vervreemding het moment van verscheurdheid in de ontwikkeling van de 'Geist' betekende, het conflict tussen romantiek en verlichting, heeft Marx de oorsprong ervan materialistisch gesitueerd in de kapitalistische warenproductie en de geschiedenis van de menswording begrepen vanuit de ontwikkeling van de arbeid. Maar is deze toegang toereikend om te begrijpen wat er tegenwoordig gebeurt? Kenmerkend voor de denkers die hier centraal staan, Nietzsche en Heidegger, is dat zij in verband met het wezen van de moderniteit niet van vervreemding spreken, maar van nihilisme. De vraag rijst: wat is het verschil tussen beide termen? Wat is het andere, als Nietzsche het nihilisme als een ineenstorting van de hoogste waarden ziet? Het belangrijkste verschil lijkt mij dat voor Nietzsche, die uitdrukkelijk spreekt van het 'Europese nihilisme', het woord 'nihilisme' betrekking heeft op de geschiedenis van het denken.² Het antwoord op de vraag naar de actualiteit – wat gebeurt er vandaag? Wat gebeurt er nu? – zou besloten liggen in de aard en herkomst van de *Europese metafysica*.

Het onderscheid dat Foucault maakt tussen een analytica van de waarheid en een ontologie van het heden moet bij nader inzien worden gerelativeerd of veeleer aangescherpt. Want als we bij Heidegger in de voordracht 'Die Kehre' kunnen lezen dat het in de 'Einblick in das was ist' niet om een beschrijving gaat van de huidige situatie, niet om een 'optelling van symptomen', maar om een toegesproken worden door de 'constellatie van het zijn' (TK: 46), mag duidelijk zijn dat een vraag als die naar

de voorwaarden van ware kennis en, eerder nog, naar datgene wat we onder waarheid en kennis verstaan, in de vraag naar het eigen heden is inbegrepen. Is Nietzsches ervaring van het nihilisme al niet onlosmakelijk verbonden met zijn besef van het illusoire karakter van de grondbegrippen die wij hanteren? Moet dan ook het antwoord op het uitblijven van een levende betrekking tot de eigen situatie niet gezocht worden in de herkomst van het discours dat we spreken? Heidegger heeft Nietzsches herbezinning radicaal ernstig genomen en verder doordacht. In het college *Grundfragen der Philosophie* (1937-38) zegt hij:

Wij moeten ons op de eerste aanvang van het denken van het Avondland bezinnen, omdat het einde daarvan het domein is waarin wij staan. Als wij hier van een einde spreken, dan is dat opnieuw *dubbelzinnig*. In de eerste plaats is daarmee bedoeld: wij staan in het domein van dat einde, dat *einde van de eerste aanvang* is. Einde in deze zin betekent noch het louter ophouden, noch het minder worden van het aanvankelijke vermogen. Integendeel: het einde van een werkelijke en wezenlijke geschiedenis kan zelf alleen maar een wezenlijk einde zijn. In deze betekenis van 'einde' moeten we de filosofie van Nietzsche in haar unieke, bevreemdende gestalte en grootheid begrijpen – een filosofie waarvan de wezenlijke werking nog helemaal niet is begonnen. De grootheid van het einde ligt niet alleen in de wezenlijke omstandigheid, dat hier grote mogelijkheden worden afgesloten, zij ligt tevens in de kracht tot voorbereiding op de overgang naar iets heel anders.

Maar einde betekent *tegelijkertijd* het aflopen en verdolen van alle uitwerkingen van de geschiedenis van het denken die het Avondland tot nog toe heeft gekend, die vermoedelijk nog lang voortsmeulende, als zodanig in het geheel niet meer herkenbare vermenging van verouderde grondposities, waarдерingen, begrippen en principes in de gangbare uitleggingen van het zijnde. In deze dubbele zin van einde staan wij. Daarom moeten wij ons bezinnen op de aanvang. (GA 45: 125)

Ik heb deze passage aangehaald omdat zij, treffender dan ik het zelf zou kunnen, de ervaring verwoordt die ten grondslag ligt

aan de beslissing een studie te wijden aan het denken van Nietzsche en Heidegger. Nog goed herinner ik me mijn verbazing toen ik in een nawoord van Jürgen Habermas bij een uitgave van Nietzsches *Erkenntnistheoretische Schriften* de zin las: 'Dat alles ligt achter ons en is al bijna onbegrijpelijk geworden. Nietzsche heeft niets aanstekelijks meer.'³ De fascinatie die van het werk van Nietzsche uitgaat zou achter ons liggen? Ja, zo goed als onbegrijpelijk zijn geworden? Daar kon ik op mijn beurt niets van begrijpen, zeker niet na lezing van de teksten die hier bijeengebracht waren. Maar in Habermas' uitspraak schuilt een zekere logica, als men haar in het licht houdt van Heideggers vermoeden omtrent de toekomst van de filosofie. Want getuigt Habermas' eigen werk niet op de allerduidelijkste wijze van de 'als zodanig in het geheel niet meer herkenbare vermenging van verouderde grondposities, waarderungen, begrippen en principes in de gangbare uitleggingen van het zijnde', waar Heidegger van spreekt?

In het voorwoord van zijn *Leben und Denken. Interpretationen zur Nietzsches Philosophie* schrijft Karl-Heinz Volkmann-Schluck: 'Zolang zij het evenement dat het denken van Nietzsche in de geschiedenis van de metafysica betekent niet aanvaardt, zal de filosofie ofwel beperkt blijven tot louter wijsgerig-historisch onderzoek, waarvoor een onafzienbare stof gereedligt, of zij komt met steeds weer andere renaissances van filosofische theorieën uit het verleden op de proppen en houdt zo enkel zichzelf gaande – maar dit dan wel tegen de prijs dat het verplichtend karakter van haar denken geleidelijk verloren gaat, zodat zij ten slotte terecht overbodig wordt verklaard.'⁴ Nietzsche, het ontwerp van zijn denken en het vermoeden waardoor het wordt gedragen, zou dus niet achter ons, maar nog altijd vóór ons liggen?

Heidegger beweert in 1938 dat Nietzsches wezenlijke werking nog moet beginnen. Deze werking zou hierin liggen, dat zijn denken weliswaar de metafysica voltooit, maar tegelijkertijd de voorbereiding inhoudt op de overgang naar iets heel anders. Zich inlaten met Nietzsches denken wil dan zeggen dat men zich inlaat met dat einde van waaruit alleen de overgang naar een nieuwe aanvang kan worden voorbereid. Men kan met andere woorden niet om Nietzsche heen, op straffe bevangen te blijven

in verouderde en onwezenlijke vraagstellingen. Dat is Heideggers overtuiging, en ik ben geneigd die te delen. Nietzsche links laten liggen, is dat niet zoïets als in de vierde en derde eeuw voor Christus het werk van Plato ongemoeid laten?

Heideggers eigen confrontatie met Nietzsche, ondergebracht in het omvangrijke, uit twee banden bestaande *Nietzsche*, dat in 1961 verscheen, vormt een mijlpaal in het denken van onze tijd.⁵ Het zal geen toeval zijn dat hij in het jaar dat hij zijn eerste college over Nietzsche houdt, ook begint met de doordenking van de 'Wesensbau' van het 'Ereignis', waarvan hij de structuur naar eigen zeggen (SD: 46) heeft uitgewerkt tussen 1936 en 1938 en ondergebracht in een omvangrijk manuscript, onder de onschuldig ogende titel 'Beiträge zur Philosophie', dat, op het moment dat ik dit schrijf, nog niet in publicatie is verschenen.⁶ Het is fascinerend om te merken hoe Heidegger zich in zijn denken op de krachtmeting met Nietzsche moet hebben voorbereid, waarvan hij al vroeg wist dat alleen die de zijnsvraag uit de ban van de metafysica zou kunnen tillen. Zo heeft hij, om me hier tot één in het oog springend facet te beperken, het deel wilsmetafysica, dat zijn eigen denken in het begin van de jaren dertig nog beheerst, in Nietzsche teruggevonden, bij hem achtergelaten, en zich door deze krachtmeting hechter verankerd in de grondstemming die zijn denken in wezen van meet af aan beweegt, die van de 'Verhaltenheit' of 'Gelassenheit'.

Maar is Nietzsche zelf niet al een meester der distantie? Staat zijn denken niet al in het teken van de schroom – ten overstaan van een gedachte die, wil zij worden meegedeeld, alleen in de verhulling ter sprake mag komen? Een vraag als deze is een voorbeeld van de vele vragen die kunnen opkomen in het domein van de overgang, dat Heidegger door zijn confrontatie met de metafysische traditie zoals zij in Nietzsche culmineert, voor het denken heeft ontsloten. Zelf weet ik mij met mijn onderzoek geplaatst in dit domein. De studie beweegt zich in het element van de 'voorbereiding op de overgang', en zij heeft dan ook geen andere pretentie dan een paar wegen te banen door het ongewisse ervan. Van één ding echter heb ik afgezien, en dat is van de voor de hand liggende mogelijkheid om mij eenvoudig te houden aan de Nietzsche-interpretatie van Heideg-

ger. Had ik dit laatste gedaan, dan zou er geen sprake geweest zijn van een *confrontatie*: het, naar de letter van het woord, in elkaars aanwezigheid brengen van deze beide denkers. Ik ontwikkel in dit onderzoek dan ook zo veel mogelijk een autonome Nietzsche-interpretatie, zij het dat de grondervaring die daarbij richtinggevend is, sterk is bepaald door het denken van Heidegger. In wezen tracht ik het denken van deze laatste te toetsen door dat van Nietzsche te interpreteren in het licht van de *nood van de presentie*, van datgene wat Heidegger, als het zijns inziens eigenlijke wezen van het nihilisme, het *uitblijven van het opene* heeft genoemd. Daartoe zal ik de interpretatie van Nietzsche doorvoeren tot op het punt waar deze nood zich aandient en het uitblijven van het opene van een louter woord mogelijk tot een *ervaring* wordt. Maar daarvoor moet een lange weg worden afgelegd, een weg waarvan de stadia zijn aangegeven in de titels van de drie delen waaruit de studie is opgebouwd.

Aan het slot van de aangehaalde passage uit *Grundfragen der Philosophie* zegt Heidegger: 'Daarom moeten wij ons bezinnen op de aanvang.' Deze 'aanvang' is de aanvang van het denken bij de Grieken, de manier waarop het zijn zich bij Anaximander, Heraclitus en Parmenides, bij Plato en Aristoteles te verstaan heeft gegeven. Waarom is er volgens Heidegger een bezinning nodig op de aanvang? Omdat wij ons in het domein van het einde bevinden en voor de *keuze* staan, of wij ons bezinningsloos zullen laten meevoeren op de stroom van de ontplooiing van dit einde, of dat wij de poging wagen terug te treden voor de aanvang. Want is dat niet inderdaad de gedachte waar een beetje zinnig mens bij uit moet komen, zodra hij tot zich door laat dringen hoe ongebreideld de technologische exploitatie van mens en aarde zich voltrekt: dat er aan het begin van het Europese denken iets wezenlijks moet zijn achtergebleven? Als spoor daarvan heeft Heidegger het woord voor waarheid bij de Grieken, *alētheia*, beschouwd. Naar zijn zeggen heeft hij zijn grondgedachte van het 'Ereignis' gewonnen op de weg van een doordenking van het 'Ungedachte' in het wezen van de *alētheia*, te weten de dimensie van een openheid die mogelijk de verborgen waarborg vormt voor de presentie van het zijnde. Met het zich verhullen en het buiten beschouwing blijven van deze