

***Detonatie en deterritorialisatie:
een cultuurfilosofische reflectie over het einde van de mens***

Tammy Lynn Castelein

Es ist weder unser Fehler noch unser Verdienst, wenn wir in einer Zeit
leben, in der die Apokalypse des Menschen etwas Alltägliches ist.

(Sloterdijk 2001: 166)

In mijn paper analyseer ik de 'eindes' van de mens. Ik concentreer mij op twee gebeurtenissen in de twintigste eeuw die onmiddellijk doen denken aan een 'letterlijk' einde voor de mens: de twee wereldoorlogen. Wat ik echter wil aantonen is dat deze historische gebeurtenissen een counterpart vinden in de filosofie. Mijn stelling is dat het einde van de mens gelezen kan worden als een hele reeks eindes die in elkaar vervat liggen. Het gaat in werkelijkheid niet om 'het einde' van de mens, maar om een *mise en abime* van dat einde: net zoals bij een *mise en abime* hebben we hier te maken met verschillende eindes van de mens die in elkaar vervat liggen en elkaar als het ware spiegelen. Een andere manier om deze zelfde gebeurtenis van de eindes van de mens te vatten, die tevens dichter ligt bij de relatie van deze eindes tot de wereldoorlogen, is met het begrip detonatie. Ik gebruik het begrip detonatie om twee redenen. Ten eerste creëert een detonatie een schokgolf van verwoesting waarbij alles wat in het ontploffingsveld ligt vernield wordt. Ten tweede vat het begrip detonatie de gewelddadigheid van de eindes van de mens: zowel wat betreft het oorlogsgeweld van de twee wereldoorlogen, als de filosofische destructie van klassieke mensopvattingen. Net als bij een detonatie gaat het bij het einde van de mens om een explosie die zich in verschillende concentrische cirkels door het filosofisch-theoretische landschap beweegt. Een eerste einde van de twintigste-eeuwse mens zie ik tijdens de Eerste Wereldoorlog – de mens wordt een onderdeel van de *Materialschlacht* – en dit wordt in de filosofie gearticuleerd door Benjamin. Een tweede einde van de mens vind ik in de Tweede Wereldoorlog waar de oorspronkelijke *Erlösungs*metaforiek al snel ontaardde in een *Endlösungs*politiek. In het licht van deze tweede grote oorlog lees ik Martin Heideggers pleidooi voor het einde van de humanistische mens ten voordele van een andere mensopvatting. Het doel van mijn paper is om iedere destructie van de mens te begrijpen als tegelijkertijd een nieuwe constructie, een heruitvinding van de mens. In de terminologie van Deleuze en Guattari kunnen we het einde van de mens begrijpen als een proces van gelijktijdige deterritorialisatie en reterritorialisatie: enerzijds ontwrichten de materiële gebeurtenissen het theoretische veld waarin het begrip van de mens geworteld is (dit gebeurt steeds wanneer oorlog en technologie voorbijrazen – en er raast weinig anders voorbij in de 20^{ste} eeuw); anderzijds leidt deze deterritorialisatie van begrippen en concepten onmiddellijk tot een reterritorialisatie waarin alternatieve opvattingen van de mens ontwikkeld worden. Vandaar de titel van mijn paper: detonatie en deterritorialisatie.

Einde Eén

In zijn bekende Kafka brief aan Gershom Scholem uit 1938 schrijft Benjamin dat Kafka's werk gesitueerd is in een epoche "die op het punt staat om de bewoners van deze planeet af te schaffen".¹ In deze uitspraak lees ik een duidelijke verwijzing naar de Eerste Wereldoorlog, waarin er inderdaad een krachtige poging is ondernomen om de mensheid een serieuze klap toe te brengen. Voor Benjamin echter loopt deze epoche van de Eerste Wereldoorlog door en de hele periode van het interbellum karakteriseert hij als "de huidige oorlog"², insinuerend dat deze periode een periode is die gekenmerkt wordt door een tendens naar vernietiging, naar de destructie van de mens. Het einde van de mens, de destructie van de mens, vond een fysieke manifestatie in het geweld van de *Materialschlachten* van de Grote Oorlog, maar heeft ook een minder onmiddellijk materiële pendant. In de nasleep van de oorlog was er ook een algemeen failliet van de oude, vertrouwde structuren van de maatschappij (in Duitsland de val van het keizerrijk, de installatie van een onvoldoende daadkrachtig functionerende democratie, etc.) en het einde van de vooroorlogse mens diende zich aan, alleen om over te gaan in een mensheid die verankerd bleef in een tijd die de destructie van de oorlog niet van zich leek te kunnen afschudden: het interbellum bleek een tijd waarin oorlog niet meer 'politiek met andere middelen verder gezet' was (von Clausewitz), maar waar politiek een verder zetten van de oorlog was (Jünger).

In 'Erfahrung und Armut' (1933) en in 'Der Erzähler' (1936) beschrijft Benjamin een beeld van de soldaten die terug kwamen van de slagvelden na de Eerste Wereldoorlog, in een wereld waarin niets nog hetzelfde gebleven was:

Want nooit zijn ervaringen grondiger gelogenstraft als de strategische door de stellingoorlog, de economische door de inflatie, de lichamelijke door de honger, de zedelijke door de machthebbers. Een generatie, die nog met de paardentram naar school gereden is, stond onder de open hemel in een landschap, waarin niets onveranderd was gebleven behalve de wolken, en in het midden, in een krachtveld van vernietigende stromen en explosies, het nietige breekbare mensenlichaam.³

Wat te doen als er niets meer hetzelfde is als voorheen? Benjamin merkt op - in een passage die bijzonder contemporain aandoet - dat mensen dan hun toevlucht zoeken tot allerlei 'armzaligheden' zoals astrologie, yogawijsheid, Christian Science, gnosis, scholastiek en spiritualisme. Maar dit is slechts een schijnoplossing, brengt geen uitweg, aldus Benjamin. Het probleem lijkt erin te bestaan dat er door de oorlog een gebrek aan werkelijke 'ervaring' is. In tegenstelling tot iemand als Ernst Jünger, voor wie de

¹ Walter Benjamin (2000). *Gesammelte Briefe. Band VI*. Ed. Christoph Gödde en Henri Lonitz. Suhrkamp : Frankfurt am Main, p. 112.

² Walter Benjamin (1991 a). 'Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit'. In *Gesammelte Schriften. Band I-2*. Ed. Rolf Tiedemann en Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp : Frankfurt am Main, p. 507.

³ Walter Benjamin (1991 b). 'Erfahrung und Armut'. In *Gesammelte Schriften. Band II-1*. Ed. Rolf Tiedemann en Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp : Frankfurt am Main, p. 214.

oorlog een eindeloze bron van ervaring is die nog decennialang stof tot vertelling aan de kleinkinderen zal bieden, ziet Benjamin in de oorlog een failliet van alle ervaring, omdat de schok gewoon te groot was. De "grootste schok voor ieder individu, de dood"⁴, geeft geen aanstoot meer, behoort tot de alledaagse belevingswereld. Benjamin stelt verscheidene 'oplossingen' voor. In 'Erfahrung und Armut' pleit hij voor een 'nieuw barbarendom'. Met en in de taal (en de kunst) ligt er een mogelijkheid om de wereld een nieuwe materiële vorm te geven. Als voorbeeld haalt Benjamin de door hem zeer gewaardeerde schrijver Paul Scheerbart aan, wiens *Lesabéndio* volgens hem een voorbeeld is waarin aan de taal een nieuwe materiële daadkracht wordt gegeven. In dit boek zijn er in een soort fantasiewereld mensachtige wezens die echter helemaal onmenselijk zijn (ze hebben bij voorbeeld geen geslacht), en die wezens construeren zelf de wereld waarin ze leven, en spreken – aldus Benjamin – door een geheel nieuwe taal. Een ander voorbeeld vindt de historisch materialist Benjamin in de taal van de Russische revolutie, waar mensen hun kinderen namen geven naar dingen als de vijfjarenplannen, of naar een luchtvaartmaatschappij. Op die manier kan de taal haar louter beschrijvende functie afschudden ten voordele van een "mobilisering ten dienste van de strijd of de arbeid; in ieder geval een verandering van de werkelijkheid en niet de beschrijving ervan."⁵ In 'Der Erzähler' is Benjamin ook op zoek naar een alternatief voor een puur beschrijvende taal in de literatuur, maar hier legt hij minder de nadruk op de materiële daadkracht van de taal (historisch materialisme) maar veeleer op de messiaanse functie van de taal in de zin van een Messiaans proza, waarbij Nikolai Lesskow in deze tekst centraal staat. De taal en de literatuur bieden dus een mogelijkheid tot concrete verandering van de werkelijkheid, maar 'de kunst is niet het forum van de utopieën'⁶, met andere woorden, de kunst moet zich toelagen op werkelijke verandering.

Er klinkt echter in het werk van Benjamin steeds een zekere vorm van pessimisme, van ongeloof door. De "komende oorlog" stond voor de deur, dat voelde Benjamin heel goed aan. En wat viel daar nog tegen te beginnen? In zijn surrealisme essay schetst Benjamin een uitermate cynisch-pessimistisch beeld van wat er al was en wat er nog te komen was:

Pessimisme over de hele lijn. Ja zeker en helemaal. Wantrouwen in het lot van de literatuur, wantrouwen in het lot van de vrijheid, wantrouwen in het lot van de Europese mensheid, en vooral wantrouwen, wantrouwen en wantrouwen over alle goede verstandhoudingen: tussen de klassen, tussen de volkeren, tussen individuen. En onbegrensd vertrouwen alleen in I.G. Farben en de vreedzame vervolmaking van de luchtmacht. Maar wat nu, wat dan?⁷

Het antwoord diende zich al snel aan in de niet meer zo vreedzame doeleinden van diezelfde Luftwaffe en I.G. Farben. En zoals Benjamin in 1940 in zijn 'Geschichtsphilosophische Thesen' al voorspelde, in de nieuwe

⁴ Walter Benjamin (1991 c). 'Der Erzähler'. In *Gesammelte Schriften. Band II-2*. Ed. Rolf Tiedemann en Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp : Frankfurt am Main, p. 457.

⁵ Walter Benjamin. 'Erfahrung und Armut', p. 217.

⁶ Walter Benjamin (1991 c). 'Paul Scheerbart. Lesabéndio'. In *Gesammelte Schriften. Band II-2*, p. 619.

⁷ Walter Benjamin (1991 b). 'Der Surrealismus'. In *Gesammelte Schriften. Band II-1*. Ed. Rolf Tiedemann en Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp : Frankfurt am Main, p. 308.

oorlog waren zelfs de doden niet meer veilig. In 1940 stierf Walter Benjamin, maar was het ook het einde van de mens? Een nieuw einde van de mens en dus een nieuw begin?

Einde Twee

Martin Heidegger schreef na de Tweede Wereldoorlog zijn bekende 'Brief über den Humanismus'. In deze tekst bespreekt Heidegger het einde van het humanisme. Heidegger is tegen het klassieke humanisme en kondigt het einde van de visie van het humanisme over de mens aan, en op die manier ook het einde van de humanistische mens. Heideggers posthumanistische mensopvatting is een reactie tegen het humanisme als een historisch bepaalde mensopvatting. Volgens Heidegger moet de humanistische visie op de mens, die de mens karakteriseert als een *animal rationale*, plaats ruimen voor een meer oorspronkelijke, een meer wezenlijke mensopvatting. De humanistische mensopvatting acht de mens immers niet hoog genoeg, aldus Heidegger. Hij meent een oorspronkelijker mensopvatting bij de oude Grieken te ontwaren. Volgens Heideggers eigenzinnige interpretatie van het Heraklitus fragment (nog steeds in 'Brief über den Humanismus') bestaat deze oorspronkelijker mensopvatting van de Grieken erin dat ze de mens als een *openheid* begrijpt, die als openheid onmiddellijk georiënteerd is op het zijn. Wanneer we deze Griekse opvatting van de mens in het achterhoofd houden, dan wordt duidelijk dat Heideggers kritiek op de humanistische *animal rationale* niet alleen of eerst en vooral een 'einde van de mens' betreft, maar veeleer om het herontdekken van deze Oudgriekse mensopvatting gaat. Het einde dat Heidegger inluidt betreft de humanistische mensopvatting, terwijl een oudere Griekse mensopvatting wordt herontdekt. Een oudere mensopvatting vervangt hier een nieuwe mensopvatting, een deterritorialisatie – een opengooien van het conceptuele territorium waarin de mens wordt gedefinieerd en begrepen – wordt hier onmiddellijk weer gere-territorialiseerd – een eindeloze reeks van mogelijkheden wordt hier razend snel ingeperkt tot de openheid en oriëntatie op het zijn van de oorspronkelijker mens. Wat staat er nu precies op het spel in Heideggers destructie van het humanisme en heroprichting van een andere mens?

Wat werkelijk op het spel staat bij Heidegger zijn twee dingen: het zijn als waarheid, als een gebeurtenis die waarheid in zich draagt of liever die de waarheid is (*Ereignis*), en – precies omwille van die zijnsopvatting – het vasthouden aan de mens als een geprivilegieerde 'plaats' (*Dasein* als plaats) waarvoor het zijn zichzelf onthult. Het is om deze twee redenen dat Heidegger geen afscheid neemt van de mens, maar daarentegen vasthoudt aan een schijnbaar oorspronkelijker mens: waar het werkelijk om gaat is een vasthouden aan de positie die de mens inneemt. De mens mag dan niet langer het centrum van het universum zijn, de mens blijft de herder van het zijn. Een bekend dictum uit Heideggers humanismebrief luidt immers: "De mens is de herder van het zijn."⁸ Het is van cruciaal belang dat het duidelijk is wat Heidegger precies bedoelt wanneer hij de mens kenmerkt als de herder van het zijn. Als we deze passage begrijpen wordt het volgens mij ook duidelijk waarom Heideggers wending weg van de mens en naar het zijn nog

⁸ Martin Heidegger (2004). 'Brief über den Humanismus'. In *Wegmarken*. Vittorio Klostermann : Frankfurt am Main, p. 342.

steeds vasthoudt aan de belangrijkste premisse van een klassieke mensopvatting, namelijk de centraliteit van het menselijke wezen. Om een nauwkeurige invulling te geven van Heideggers uitspraak citeer ik de passage die er onmiddellijk aan voorafgaat:

Maar hier toont zich het raadselachtige: de mens is in de geworpenheid. Dat betekent: de mens is als de ek-sisterende tegenworp van het zijn in zo verre meer dan *animal rationale*, als dat hij net minder is in verhouding tot de mens die zich vanuit de subjectiviteit begrijpt. De mens is niet de heer van het zijnde. De mens is de herder van het zijn.⁹

In de compacte en enigmatische stijl die hem eigen is stipt Heidegger twee mensopvattingen aan die samen het humanistische mensbeeld bepalen: de mens als *animal rationale* en als subject. De mens waar Heidegger het over heeft is in zoverre anders dan deze twee humanistische opvattingen dat Heideggers mens zich in eerste instantie *verhoudt* tot het zijn. Het belang van de verhouding van de mens tot het zijn wordt uitgedrukt in Heideggers beschrijving van de mens als *Ek-sistenz*: een 'uit-staan' naar het zijn. Dit uitstaan naar het zijn wijst op de wending die Heidegger maakt van mens naar zijn. Niet de mens staat in het centrum, zoals dit wel nog het geval was voor het cartesische subject, maar het zijn. Echter, het vervolg van de passage maakt duidelijk dat Heideggers wending van mens naar zijn op zijn minst overdreven genoemd kan worden, zo niet artificieel. De mens blijft immers de herder. Dit drukt zich ook al uit in de kenmerking van de mens als 'uitstaan naar'. Het uitstaan naar wijst immers op de essentiële relatie van mens tot zijn, en van zijn tot mens. De mens is daarom voor Heidegger de "tegenworp" van het zijn. Wanneer Heidegger over het herderschap van de mens tot het zijn spreekt dan betreft dit in eerste instantie een relatie van wederzijdse afhankelijkheid tussen zijn en mens.

Zonder dit herderschap blijft Heideggers zijn daarom onbepaald. Het zijn waar Heidegger op doelt, en dat door hem wordt begrepen als een gebeurtenis (*Ereignis*) van onthulling (*Entbergung*), is voor zijn onthullen afhankelijk van de plaats waarin deze onthulling mogelijk wordt. Deze plaats die het zijn nodig heeft, dat is de mens - in Heideggers eerdere werk wordt er net daarom met het ruimtelijke begrip *Dasein* gewerkt om de mens aan te duiden. De *Ek-sistenz* waar Heidegger het nu over heeft wijst wederom op deze openheid waar het zijn zich kan onthullen. De onthulling, de *Ereignis* die zo essentieel is voor het zijn stelt het zijn weliswaar in het middelpunt van Heideggers denken, de mens is echter de *conditio sine qua non* zonder welke de *Ereignis* niet als zodanig zou kunnen bestaan. Voor Heidegger blijft de mens dus bestaan in relatie tot het zijn: mens en zijn staan in relatie tot elkaar en beide begrippen verkrijgen hun filosofische betekenis pas in de relatie die ze tot elkaar innemen. Dit is het territorium waarbinnen Heidegger zowel zijn als mens plaatst. Uit deze filosofie volgt meteen ook een zeer strak en nauw ingesloten mensbegrip, weliswaar verlost van humanisme en waardenfilosofie maar nog steeds antropocentristisch. Het is precies dit antropocentrisme dat blijft doorleven en blijft overleven in iedere filosofische destructie van de mens, dat in Peter Sloterdijks essay *Regeln für den Menschenpark* aan de kaak wordt gesteld.

⁹ Ibid.

Voor ik op Sloterdijks essay inga wil ik eerst dieper ingaan op de relatie van Heideggers essay tot de oorlog. Tot nu toe heb ik gesproken over Heideggers destructie van het humanisme en zijn relatie tot een Griekse mensopvatting. Door dit te doen kader ik Heideggers denken binnen een abstracte filosofische traditie, zonder rekenschap af te leggen van de historische situatie waarin Heideggers denken zich bevond. Mijn stelling is echter dat het denken, en dan in het bijzonder het denken over het einde van de mens zoals we dat zien opkomen tussen en na de twee grote oorlogen, bepaald wordt door de materiële gebeurtenissen die buiten het strikt filosofische kader vallen.

Heidegger merkt in 'Brief über den Humanismus' op dat de Duitse soldaten die de dichter Friedrich Hölderlin lazten - in de twee oorlogen - "in het aangezicht van de dood anders gedacht en geleefd hebben"¹⁰ als er algemeen verondersteld werd. Deze soldaten hadden immers een wezenlijke betrekking tot hun eigen bestaan en konden daardoor ook op een andere manier omgaan met de angst en verveling en de alom aanwezige dood van het soldatenbestaan. Dit wijst er niet zozeer op dat Heidegger voor zijn denken afhankelijk is van de oorlog die hij meemaakte, of dat Heideggers stellingen rechtsreeks tot die oorlog te herleiden zijn; het wijst er echter wel op dat deze oorlogen een rol speelden in het denken in zoverre dat deze de begrippenkaders van het denken vormgaven. Zoals Peter Sloterdijk reeds opmerkte, hebben gebeurtenissen van de twintigste eeuw zich ingeplant in het hart van de cultuurfilosofie: "...de schokken van de eeuw [hebben zich] tot in het binnenste van de filosofische rede voortgeplant."¹¹

Einde Drie

Tot slot wil ik nog even heel kort ingaan op Peter Sloterdijks 'Regeln für den Menschenpark'. In deze vaak mis begrepen tekst pleit Sloterdijk noch voor een opgaan van de mens in een gentechnologisch project, noch voor een behoud van de mens tegen de gentechnologie. Ik wil Sloterdijks tekst hier lezen als een subtiele onderhandeling met Heideggers stellingen in zijn brief over het humanisme. De noodzaak om deze brief van Heidegger opnieuw te gaan lezen en te beantwoorden vanuit onze eigen tijd, zoals Sloterdijk stelt, komt voort uit de technologische constellatie van onze tijd. Net zoals Benjamin begrijpt Sloterdijk zijn eigen tijd als een tijdperk dat erop gericht lijkt te zijn om de mens af te schaffen, in dit geval door de gentechnologische manipulatie van de mens. Echter, dit is niet simpelweg Sloterdijks stelling. Sloterdijk stelt feitelijk dat we enkel genooddaakt zijn te denken dat de mens wordt afgeschaft als we vasthouden aan het klassieke humanistische mensbeeld, waarbij de mens enerzijds als een rationeel dier begrepen wordt, anderzijds - in Heideggers geval - als de onontbeerlijke bondgenoot van het zijn. Willen we een juiste opvatting van de mens en zijn toekomst verwerven, dan moeten we enerzijds een kritiek ontwikkelen op Heideggers brief over het humanisme (die voor Sloterdijk nog te veel vast hangt aan een humanisme) en anderzijds een nieuwe mensopvatting gaan uitwerken, die door Sloterdijk met behulp van het begrip

¹⁰ Ibid., p. 339.

¹¹ Peter Sloterdijk (2001). "Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung", in *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, p. 145.

'antropotechniek' gedacht wordt. Laat ik, vooraleer ik Sloterdijks kritiek op Heidegger samenvat, eerst iets meer invulling geven aan dit begrip 'antropotechniek'. Volgens de antropotechnische opvatting is de mens "door en door [een] product" dat slechts begrepen kan worden wanneer we zijn "productiemethoden" onderzoeken. Dit is dan ook precies wat Sloterdijk tracht te doen in zijn essay 'Regels voor het mensenpark'.

Wanneer een dergelijk onderzoek wordt uitgevoerd, wordt duidelijk dat zowel de humanistische opvatting van de mens als een redelijk dier, als Heideggers opvatting van de mens als hoeder van het zijn aan een geprivilegieerde positie van de mens. Sterker zelfs, om zijn punt te maken draait Sloterdijk de klassieke stelling om en stelt hij niet het dier afhankelijk van de mens, maar maakt hij de mens tot een mislukt dier:

Men zou zover kunnen gaan de mens te karakteriseren als het wezen dat in zijn dier-zijn en dier-blijven gefaald is. Door zijn falen als dier stort het onbepaalde wezen uit de levenswereld en verwerft op die manier de wereld in ontologische zin.¹²

Sloterdijk verwijt Heidegger dat hij toch nog vast hangt aan een klassieke opvatting van de mens, in die zin dat hij toch nog een humanist is, ook omdat hij zo strikt het onderscheid tussen mens en dier aanhoudt. De mens is de hoeder van het zijn en neemt als zodanig nog een centrale plaats in, en dat is een probleem volgens Sloterdijk. Na gentechnologie en nieuwe media is het niet meer houdbaar om aan een dergelijke mensopvatting vast te houden. *Dasein of Eksistenz* zal ons niet redden in het mensenpark. Daarom kunnen we Sloterdijks belangrijkste bekommernis ook pas begrijpen wanneer we werkelijk het einde van de mens ten volle hebben doorgedacht: "De wereldgemeenschap zal een gemeenschap van behoedzaamheid zijn of ze zal niet zijn"¹³

¹² Peter Sloterdijk (2001). "Regeln für den Menschenpark" in *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, p. 321.

¹³ Peter Sloterdijk (2001). "Aletheia oder die Lunte der Wahrheit", in *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, p. 301