

## NIETZSCHE. TUSSEN SCHAAMTE EN SCHAAMTELOOSHEID \*

door G. T. M. VISSER (Amsterdam)

Nah hab den Nächsten ich nicht gerne :  
Fort mit ihm in die Höh und Ferne !  
Wie würd er sonst zu meinem Sterne ? -  
Der Nächste

### 1.

Iedere filosofie kent een grondidee, iedere grote filosoof een grondervaring. De idee die bepalend is voor de filosofie van Hegel is de totaliteit, zoals de ervaring die aan haar ten grondslag ligt die is van de gespletenheid. Maar welke idee beheerst de filosofie van Nietzsche ? Het principe van de wil tot macht ? Het ideaal van de Übermensch ? Het leerstuk van de eeuwige wederkeer ? Wat mogen we hier bewerpen, waar juist deze filosoof er voor waarschuwt, dat iedere filosofie ook een filosofie verbergt ? Wat valt er met zekerheid te zeggen, wanneer Nietzsche zelf zijn eigen, diepste ervaringen liever zegt te verbergen, dan dat hij ze prijsgeeft ? „Wer weiss ausser mir, was *Ariadne* ist !...”

Precies dit vraagje echter, raadselachtig als het klinkt, onoplosbaar als het misschien ook is, vormt een hint, bevestigt een spoor en geeft aanleiding, als grondidee van Nietzsche's filosofie dát antagonisme aan te wijzen dat reeds dé ontdekking van zijn eerste boek is geweest

\* Deze tekst dankt zijn ontstaan aan een studie verricht voor het doctoraal-onderdeel Geschiedenis van de Filosofie van de 19e eeuw (docent : M. S. G. K. van Nierop) aan de Centrale Interfaculteit van de Universiteit van Amsterdam.

en waarover hij nog in 1888 schrijft: „Diese Gegensätzlichkeit des Dionysischen und Apollinischen innerhalb der griechischen Seele ist eines der grossen Rätsel, von dem ich mich angesichts des griechischen Wesens angezogen fühlte. Ich bemühte mich im Grunde um nichts als um zu erraten, warum gerade der griechische Apollinismus aus einem dionysischen Untergrund herauswachsen musste: der dionysische Grieche nötig hatte, apollinisch zu werden, ...”<sup>1</sup>

Heeft Hegel bij de Grieken de synthese van burger en idee bewonderd in de substantie van de polis – zoals hij de Griekse beeldhouwkunst voor een niet te evenaren eenheid van vorm en idee heeft verklaard –, wat Nietzsche in de cultuur van de oude Grieken fascineert is niet de eenheid als synthese, maar als hoogst subtiel evenwicht. Het begrippenpaar dionysisch-apollinisch waaronder Nietzsche dit evenwicht in „Die Geburt der Tragödie” denkt, mag dan voor enkele jaren naar de achtergrond verdwijnen, op het hoogtepunt van zijn werkzaamheid als filosoof keert het terug onder de raadselachtige figuur van het paar Dionysos-Ariadne. Apollo is verdwenen, heeft plaats gemaakt voor Ariadne. Voorgoed? Of is juist Ariadne degeen die moet garanderen, dat uit een dionysisch voorbereide ondergrond opnieuw.....?

Vraagt men naar een woord dat het begrippenpaar dionysisch-apollinisch in zich verenigt en de idee van hun evenwicht vertolkt – zoals „dialectiek” de idee van eenheid vanuit tegenspraak verwoordt –, dan kan dat maar één woord zijn: „voornaamheid”. Althans wanneer we ons aan de taal van Nietzsche zelf willen houden. Moderne Franse filosofen spreken van „differentie”, een begrip dat voordelen biedt, maar nogal scherp wordt ingebracht tegen Hegel en op ironische wijze ook gewend tegen Heidegger, kortom polemisch wordt gehanteerd op een wijze die wellicht vereenzijdigt of verdraait wat Nietzsche heeft beoogd. De bepallende idee voor Nietzsche’s filosofie is de voornaamheid. Waar dit is vastgesteld kan het antwoord op de vraag welke de ervaring is die deze idee heeft gevoed niet moeilijk zijn. Nietzsche’s

1. Friedrich NIETZSCHE, *Umwertung aller Werte*, Aus dem Nachlass zusammengestellt und herausgegeben von Friedrich WÜRZBACH, München 1977, boek 4, no. 361.

beslissende ervaring spreekt uit de gemoedstoestand van de melancholie, ofwel : voor wie de mens moe is heeft deze opgehouden de Ander te zijn.

Denken we ons een mensheid in die de chaos voorgoed in zich heeft bezworen..., dit zou voor Hegel het hoogtepunt, voor Nietzsche de ontarding van de mens betekend hebben.<sup>2</sup> Toch verwijst dit extreme verschil in waardering juist in zijn buitensporigheid naar een gedeeld perspectief waarin *het* probleem aan de orde wordt gesteld van *nihilisme*. Dit vraagstuk wordt door beiden in belangrijke opzichten hetzelfde verstaan. De fabel van Nietzsche over de dwaas die op klaarlichte dag met zijn lantaarn het marktplein opwandelt om daar God te zoeken, staat niet op zich als bittere klacht. Ook Hegel spreekt reeds van de dood van God. En uit de gelijktijdige kritiek op het christendom, waar Nietzsche zich aan te buiten gaat en die ook Hegel niet heeft geschuwd, blijkt zonneklaar dat zij beiden deze dood niet op de eerste plaats als christen hebben betreurd. De dood van God is zowel voor de een als de ander een gebeurtenis die als beslissende plaats van handeling heeft de filosofie zelf om daar te figureren onder de naam van het „niets”. Zich confronteren met dit niets betekent het op zich nemen van de last van de filosofische erfenis : voor Hegel de kritiek van Kant, voor Nietzsche in algemener zin de ontwaarding der waarden. Op deze wijze kan Hegel zijn „Phänomenologie des Geistes” presenteren als „het zich volbrengen scepticisme”, zoals Nietzsche er op insisteert, dat het nihilisme tot het eind zal moeten worden door-gemaakt. Maar ... wat zegt het, wanneer alleen geconstateerd wordt, dat een filosoof het niets tot vertrekpunt neemt en de ervaring van dit niets niet nader wordt geduid ?

Manifesteert zich voor Hegel het niets na de dood van God in het gevoel van een tekort dat als gespletenheid wordt begrepen, Nietzsche heeft het niets ervaren als teken en gevoel van dodelijke vermoedheid. „Der Anblick des Menschen macht nunmehr müde – was ist heute Nihilismus, wenn er nicht *das* ist?... Wir sind des Menschen

2. Vgl. *Nachlass/WÜRZBACH (N/W)*, 3, 379.

müde..."<sup>3</sup> De idee van zijn filosofie is het tegenstuk van deze melancholische zekerheid: dat de mens heeft opgehouden de Ander, dwz. voornamelijk te zijn. „Was macht heute *unsern* Widerwillen gegen „den Menschen“? – denn wir *leiden* am Menschen, es ist kein Zweifel –. *Nicht* die Furcht; eher, dass wir nichts mehr am Menschen zu fürchten haben; ...“<sup>4</sup> Voor Nietzsche zelf betekent nihilisme in de eerste plaats dit: de heerschappij te moeten ervaren van een type mens waarvan men niets meer heeft te duchten. Een mens die bijvoorbeeld nee zegt „zu einem ‘Ausserhalb’, zu einem ‘Anders’, zu einem ‘Nicht-selbst.’“<sup>5</sup> Een mens die het nee verkiest boven het ja. Een mens die uit ontevredenheid met wat is zijn heil zoekt in „die grosse *Verführung zum Nichts*“<sup>6</sup>: de natuur uit zich uitdrijft door middel van *de* moraal, deze moraal heeft weten om te liegen tot verdienste en uit pure wraakzucht het voorname instinct van de hartstocht verdraaid heeft tot kwaad, tot zonde, tot schuld jegens God. Een mens in wiens medelijden zelfverachting doorklinkt en die met al wat hij verder voorstaat – aan verzoening en goede zeden – slechts „Ermüdung“ brengt.<sup>7</sup> Een mens kortom wiens imperatief luidt: „wir wollen, dass es irgendwann einmal nichts mehr zu fürchten gibt!“, en deze weg, deze wil thans zowaar vooruitgang noemt.<sup>8</sup> Het is zijn afkeer van deze mens die Nietzsche de vraag in de mond geeft: „scheint es denn nicht, dass *ein* Wille über Europa durch achtzehn Jahrhunderte geherrscht hat, aus den Menschen ein *sublime Missgeburt* zu machen?“<sup>9</sup> Wanneer Nietzsche elders het nihilisme omschrijft als „die Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins“<sup>10</sup> en voor deze extreme positie als oorzaak de „Hinfall der kosmologischen Werte“<sup>11</sup> analyseert, „weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unsrer grossen Werte und Ideale

3. *Zur Genealogie der Moral (GM.)* I, no. 12.

4. *GM.* I, 11.

5. *GM.*, I, 10.

6. *N/W.*, 3, 12.

7. *N/W.*, 3, 52.

8. *Jenseits von Gut und Böse (JGB.)*, nr. 201.

9. *JGB.*, 62.

10. *N/W.*, 3, 104.

11. *N/W.*, 3, 112.

ist"<sup>12</sup>, staat op de achtergrond dan ook deze overtuiging, dat dit een gebeuren is dat – in de dubbele zin van het woord – beslist over de mens. Gaat het Hegel in zijn confrontatie met het niets nog om niet minder dan de absolute waarheid, Nietzsche is het – juist als filosoof – uitsluitend om de aanblik van de mens te doen: „... gönnt mir *einen* Blick nur auf etwas Volkommnes,..., an dem es noch etwas zu fürchten gibt! Auf einen Menschen, der *den* Menschen rechtfertigt, ...”<sup>13</sup> En de waarheid?

Maar wie heeft het hier nog over waarheid? „Dass Wahrheit mehr wert ist als Schein”, is dat niet ook een verzinsel van die wil tot niets, een vooroordeel van die moraal die achttien eeuwen heeft geheerst? „... was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von „wahr” und „falsch” gibt? ... Warum dürfte die Welt, die *uns etwas angeht*, – nicht eine Fiktion sein?”<sup>14</sup>

## 2.

Niet anders dan veel filosofen na Kant is ook Nietzsche van oordeel, dat dát wat de mens in meest oorspronkelijke zin van het dier onderscheidt zijn vermogen tot zingeving is. De mens hanteert taal. Zijn apperceptie van zichzelf en de wereld is niet het werk van onmiddellijke indrukken, maar vindt plaats door middel van tekens. Maar dat dit inzicht in zijn ogen nog niets garandeert met betrekking tot mogelijke aanspraken op waarheid, mag reeds blijken uit de ondertoon waarmee Nietzsche spreekt van een „Zeichen – erfindende Mensch”.<sup>15</sup> Het „erfinden” is – naar zal blijken – ironisch: als verzinnen, als fingeren, maar ook trots: als „erdichten” bedoeld. Waar filosofen in apperceptie en symboolvorming zo uitsluitend het fundament zoeken voor de transcendentale opheldering van de mogelijkhedenvoorwaarden van ware kennis, stapt Nietzsche terzijde en wenst in dit vermogen

12. *N/W.*, 3, 9.

13. *GM.* I, 12.

14. *JGB.*, 34.

15. *Die fröhliche Wissenschaft (FW.)*, no. 354.

niet onmiddellijk zijn cognitief perspectief te omarmen, maar brengt eerst de vinger aan de lippen en oppert vrolijk, dwars tegen de draad in : „Wir sind von Grund aus, von alters her – *ans Lügen gewöhnt*. Oder, ..., man ist viel mehr Künstler, als man weiss.”<sup>16</sup> Iets anders wenst hij niet voor zijn rekening te nemen en legt er graag de nadruk op, dat de mens „das noch nicht festgestellte Tier” is.<sup>17</sup>

Voor het overige verbaast hij zich, niet alleen over de vanzelfsprekendheid waarmee de filosoof zich heeft uitgeleverd aan de wetenschap door zijn taak tot kennistheorie te laten reduceren, hij plaatst bovendien een hele reeks vraagtekens achter deze „kennistheorie” zelf. Wel de bekendste die waar hij uitspreekt, dat het eindelijk eens tijd wordt „die Kantische Frage, ‘wie sind synthetische Urteile a priori möglich?’ durch eine andere Frage zu ersetzen : ‘warum ist der Glaube an solche Urteile nötig?’.”<sup>18</sup> De hoofdzaak heeft men altijd over het hoofd gezien, en dat is de vraag : waarom in de ogen van de filosoof waarheid meer waard is dan schijn ! Déze waardering, zegt Nietzsche, is ouder dan ieder cogito, ergo sum.<sup>19</sup> De vraag die hij hier openbreekt is die naar het kennissubject dat ooit door Descartes werd opgevist uit de vloed van zijn twijfel. Als het Hegels betekenis geweest is dit subject – dat Descartes niet had onderzocht, maar ook bij Kant alleen abstract en formeel bepaald is gebleven – concreet te hebben willen ontwikkelen door het te hernemen in de geschiedenis, dan kan men van Nietzsche wellicht beweren, dat hij juist dit nog eens zoetjes heeft willen overdoen !

Zoals bij Hegel, zo neemt ook bij Nietzsche de historisering van het kennissubject de vorm aan van een uitvergroting van de kantiaanse synthese tot de totaliteit van de taal zelf. Beiden hebben Kants kritiek van de rede willen overtreffen in een kritiek van de taal. Instructief voor Nietzsche's kijk op de taal, maar niet minder verhelderend voor

16. JGB, 192.

17. JGB, 62.

18. JGB., 11.

19. N/W., 3, 567.

het perspectief van zijn filosofie in het algemeen is het vroege opstel „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn" (1873).<sup>20</sup>

Voor het eerst systematisch op zoek naar een antwoord op de vraag naar het waarom van de „Trieb zur Wahrheit", zet Nietzsche hier ondermeer uiteen hoe hij zich het ontstaan van de taal voorstelt in de primitieve wereld. In deze wereld, waarin het menselijk bestaan nog het animale karakter heeft van een strijd waarin de sterkste overwint, moeten wij al iets van een rudimentaire taal vooronderstellen; een stamelende taal, die uit niet meer bestaat dan metaforen, beelden die – aanschouwelijk als ze zijn – nog direct georiënteerd zijn aan de indrukken die voor een creatief subject aanleiding waren er een beeld voor uit te vinden. Zijn deze oorspronkelijke metaforen volgens Nietzsche in feite al illusies, een werkelijke waanwereld gaat er ontstaan wanneer dit illusoire karakter niet meer onderkend wordt zodra de metaforen eenmaal zijn verward tot begrippen – die ontstaan door het aan elkaar gelijk stellen van het niet-gelijke. Dit laatste is niet meer alleen het werk van een poëtische creativiteit, maar vooral van het verstand, het intellect dat door de mens wordt aangewend om de animale strijd te dempen. De behoefte die hij heeft aan een groepsbestaan vraagt om een zekere vrede. Deze laatste kan de mens bereiken door een voor de groepsleden geldige en bindende betekening van de dingen, dwz. een „waarheid" uit te vinden. Het is vooral het intellect van die mens die te zwak is voor de strijd dat er voor zorg draagt dat de beelden zich oplossen in begrippen, de metaforen vervluchtigen tot een schema dat als het vaste en algemene, als het bekende en regulerende tegenover de aanschouwelijke wereld komt te staan van de eerste indrukken. Zo ontstaat mét de taal de „waarheid" – het onderscheid tussen leugen en waarheid –, doordat de mens „sich als Subjekt, und zwar als *künstlerisch schaffendes Subjekt*, vergisst".<sup>21</sup> Het werk aan de opbouw van begrippen wordt in latere tijden van de taal overgenomen door de wetenschap, terwijl de oorspronkelijke drift tot

20. Friedrich NIETZSCHE, *Werke III*. Herausgegeben von Karl SCHLECHTA, Ullstein Buch 1969, blz. 1017-1030.

21. SCHLECHTA III, blz. 1024.

vorming van metaforen dan haar heil zoekt in de kunst, met welke splitsing het onderscheid correspondeert tussen een verstandelijke en een intuïtieve mens.

Deze sociale theorie over het ontstaan van de taal laat zich goed vergelijken met wat Hegel in de „Phänomenologie des Geistes” heeft ontwikkeld over de „sinnliche Gewissheit” en de verhouding „Herrschaft - Knechtschaft”. Zo op het oog lijken beide filosofen twee premissen te delen. De eerste is dat wij, wanneer wij iets een naam geven, dit niet in zijn onmiddellijke zelf weergeven, maar in feite doden. Het is niet langer een boom, het is een woord, een teken. Waaraan kan worden toegevoegd, dat zowel de een als de ander ook beseft heeft, dat deze ontkenning al moet zijn ingezet nog voor er van een naam sprake was. Vandaar dat Hegel het nodig heeft gevonden de mens niet alleen als redelijk dier, een dier dat taal spreekt, maar ook als dier zélf, als „Begierde” te karakteriseren, zoals Nietzsche zal spreken van een „Wille zur Macht”. De tweede premisse is dat de begripsmatige opbouw van taal en wetenschap – en daarmee ook de ontwikkeling van het bewustzijn – het werk moet zijn van een bepaald type mens, niet van de mens in het algemeen, maar van die mens die te zwak is gebleken voor de strijd op leven en dood. Een geschiedenis van de mens is voor Hegel noch Nietzsche denkbaar zonder de vooronderstelling van een dergelijke strijd, die bijvoorbeeld selecteert tussen sterken en zwakken.

Opmerkelijk is nu, dat de onderschrijving van deze beide premissen volstrekt niet voldoende is voor het bereiken van een eendere conclusie. Integendeel, hetzelfde inzicht dat Hegel er toe leidt de taal – als de taal van het begrip – „das Wahrhaftere” te noemen<sup>22</sup>, doet Nietzsche spreken van „Konventionen” en het „Würfelspiels der Begriffe”.<sup>23</sup> Zijn de premissen derhalve voldoende of: zijn ze voor ieder wel zo eensluidend? Onderzoeken we de eerste nader. Hegel houdt de „zintuiglijke zekerheid” voor, dat het algemene haar waarheid is en dat de taal alleen dit algemene tot uitdrukking brengt, zodat het dus helemaal

22. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp 1973, blz. 85.

23. SCHLECHTA III, blz. 1019/1023.

niet mogelijk is, „dass wir ein sinnliches Sein, das wir *meinen*, je sagen können”.<sup>24</sup> Nietzsche schrijft: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden, und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.”<sup>25</sup> De positie lijkt inderdaad identiek, maar er is een kardinaal verschil. Want is er voor Hegel niets dan het *begrip* en staat hij erop dat wij de werkelijkheid dan ook niet anders denken dan als de realisering van dit *begrip* (ontkenning als dialectische negatie), Nietzsche spreekt van *metaforen*, beelden die hij zoals gezegd voor de oorsprong van de taal houdt. Het zijn deze metaforen die er – door een „sinnliche Gewisheit” te vertegenwoordigen die meer zegt dan „dieses Jetzt” of „dieses Hier”<sup>26</sup> – mede voor verantwoordelijk zijn dat in Nietzsche’s ogen het *begrip* als reflectie niet de werkelijkheid zelf, maar een verdergaande verloochening van de werkelijkheid te zien geeft. Want reeds de metafoor moet inderdaad, met al haar creatieve oorspronkelijkheid, als een tekortschieten en een illusie beschouwd worden (ontkenning als illusie), niet alleen als mond-klank in verhouding tot het zintuiglijk verschijnende, maar juist als klank ook in vergelijkng met dat andere medium dat wij, wanneer we Nietzsche’s kijk op de taal willen begrijpen, misschien wel het allerlaats over het hoofd zouden mogen zien: de muziek. Zo wordt in „Die Geburt der Tragödie” over de verhouding tussen muziek en taal de opvatting verkondigd, dat de laatste de manier waarop de eerste zich „auf den Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ur-einen symbolisch bezieht” onmogelijk kan benaderen en alleen in uiterlijke beelden kan pogen na te bootsen.<sup>27</sup> Op deze samenhang kunnen we hier niet nader ingaan. Wenden we ons vervolgens tot de tweede premisse, dan zien we in feite hetzelfde verschil terugkeren. Was voor Hegel de waarheid van de „sinnliche Gewisheit” uitsluitend het algemene of het *begrip*, zo is ook hier

24. HEGEL, blz. 85.

25. SCHLECHTA III, blz. 1020.

26. HEGEL, blz. 84/85.

27. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (GT.)*, par. 6.

paradoxaal genoeg „die Wahrheit des selbständigen Bewusstseins... das knechtische Bewusstsein”.<sup>28</sup> Alleen dit laatste heeft toekomst. Hij die in de strijd de dood heeft getrotseerd mag dan door wie voor hem gezwicht is als „heer” zijn erkend, het bestaan van de heer, georiënteerd als het blijft op de strijd om louter prestige, kent geen ontwikkeling, in tegenstelling tot dat van de knecht, wiens arbeid „bildet”.<sup>29</sup> Mocht uit deze keuze voor de knecht de gevolgtrekking worden gemaakt dat Hegel de heer verraadt – zoals de Franse filosoof Deleuze suggereert, die in zijn „Nietzsche et la philosophie” (1962) de dialecticus Hegel bladzijde na bladzijde beschuldigt van de diepste „onvoornamheid” –, dan kan het bovenstaande in ieder geval worden aangevuld met de constatering: dat Hegel aan de heer wel dit spirituele element heeft ontleend, dat hij het negatieve bij uitstek: de dood onder ogen heeft durven zien. Een „voornamelijkheid” oorsprong van de dialectiek dus! Maar een feit blijft, dat, waar Hegel verder alleen het lot van de knecht volgt, Nietzsche aan de zijde blijft van de heer. Want zoals hij als voorwaarde voor het begrip het illusoire beeld van de metafoor erkent, wenst hij ook niet te vergeten, dat de „waarheid” het product is van de valse rechtbuiging van deze oorspronkelijke illusie (ontkenning als vervalsing). Vandaar dat hij naast de „vernünftige Mensch” wiens lafheid hij voor dit laatste verantwoordelijk houdt, een mens onderscheidt die niet aan begrippen hangt, maar door intuïties geleid wordt, een mens die tegen de „Trieb zur Wahrheit” in aansluiting blijft zoeken bij de artistieke „Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen”.<sup>30</sup> Bezien we tot slot opnieuw de eerste premisse over het ontkenkend karakter van de taal, dan kan het verschil in interpretatie zo worden uitgelegd, dat waar Hegel ontkenning identificeert met „dialectische negatie”, Nietzsche voorafgaand aan deze ontkenning eerst twee andere negaties heeft aangewezen: de „illusie” als creatieve en de „vervalsing” als rancuneuze herkomst van het begrip.

28. HEGEL, blz. 152.

29. Ibid., blz. 153.

30. SCHLECHTA III, blz. 1029/1027.

„Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn" laat zich resumeren tot de these, dat de vreesachtige mens die snakt naar vrede hiertoe mét de taal een bindende „waarheid" ontwerpt, waarin hij zich als creatief subject tenslotte vergeet. Voor het *kennissubject* heeft dit ingrijpende consequenties. Reeds van Hegel kan worden gezegd, dat hij het bewustzijn in zekere zin een vergeten, een on-bewust-zijn verwijt. Maar terwijl dit zich bij hem er toe beperkt, dat het bewustzijn niet wil inzien hoe het zich in de loop van de ervaring telkens in tegenspraken verstrikt, om dan door het toeziend oog van de dialecticus feilloos op hoger plan gebracht te worden – een beweging die culmineert in het absolute weten –, confronteert Nietzsche het bewustzijn, daar waar het wordt opgevat als kennissubject, met twee vragen die heel wat ingrijpender zijn en – de een met een psychologisch/fysiologisch, de ander met een taalkundig motief – pas werkelijk de conceptie van het onbewuste in het westerse denken introduceren. Ook Nietzsche zou honderd maal willen herhalen, dat „unmittelbare Gewissheit" en „Ding-an-sich" (maar niet minder de conceptie van „absolute Erkenntnis") een „*contradictio in adjecto*" in zich sluiten, maar in plaats van te beweren, dat deze tegenspraken zich laten verzoenen in het begrip, stelt hij de tegendraadse eis op: „man sollte sich doch endlich von der Verführung der Worte losmachen!"<sup>31</sup>

Om met deze laatste vraag te beginnen: „Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben?"<sup>32</sup> Het is de vraag naar de taal die correleert met het inzicht in haar *illusoire* herkomst. Tenmen als „subject" en „object", refereren die eigenlijk wel aan enige werkelijkheid? Of zijn zij niet meer dan fabels, constructies, woorden die louter bestaan in de taal, aangereikt vanuit een onheuglijke traditie? Het is in het perspectief van deze vraagstelling, dat Nietzsche vandaag verstaan wordt als de filosoof die de filosofie voor het eerst heeft benaderd

31. JGB., 16.

32. JGB., 34.

als louter „tekst”.<sup>33</sup> De tekst is voor Nietzsche een interpretatie. Alle kennis is interpretatie. In het kennen wordt de werkelijkheid niet bereikt, maar geconstrueerd. Had reeds een Hume beweerd, dat de filosofische begrippen fictieve constructies van de mens zijn, Nietzsche oppert, dat ook deze construerende, fingerende mens zélf wel eens een fictie zou kunnen zijn. „Es denkt : aber dass dies 'es' gerade jenes alte berühmte 'Ich' sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, ... Man schliesst hier nach der grammatischen Gewohnheit...”<sup>34</sup> Maar wanneer Nietzsche dan vervolgens suggereert, dat de herkomst van deze grammatikale gewinning in laatste instantie moet worden gezocht in de „Bann physiologischer Werturteile und Rassebedingungen”<sup>35</sup>, kan deze verklaring alleen worden begrepen, wanneer we terug schakelen naar die eerdere vraag waar Nietzsche het geloof in het bewustzijn als kennissubject aan onderworpen heeft. Want dat taal uiteindelijk functie van het organisch levensproces zou zijn lijkt een nogal problematische (fysiologische) verabsolutering van het (psychologisch) antwoord dat Nietzsche heeft ontwikkeld op een vraag waar „Jenseits von Gut und Böse” eerst mee opent : „Was in uns will eigentlich 'zur Wahrheit' ?”

Dit is de vraag naar de taal die correleert met het inzicht in haar *vervalsende* herkomst. Alles is interpretatie en als zodanig illusie, maar dit alleen op grond van dat wat Nietzsche „die *eine* Tatsache” noemt : het egoïsme.<sup>36</sup> Dat Nietzsche met genoemde vraag de vraag naar waarheid en zekerheid zélf uit de weg zou gaan, spreekt hij met beslistheid tegen. „Das Gegenteil ist wahr : aber indem ich nach dem Kriterium der Gewissheit fragte, prüfte ich, nach welchem Schwergewichte überhaupt bisher gewogen worden ist -”.<sup>37</sup> Het verrassend resultaat van dit onderzoek is inderdaad geweest, dat alle hoogste waardeoordelen, niet alleen die betreffende de waarheid, maar ook

33. Zie hiervoor i.h.b. : Samuel IJSELING, *Nietzsche en het hedendaagse Franse denken*, in : *Wijsgerig Perspectief*, 12e jrg., nr. 2, 1971/1972.

34. *JGB.*, 17.

35. *JGB.*, 20.

36. *N/W.*, 1, 235.

37. *N/W.*, 3, 597.

die over doel en eenheid van het leven, en bovenaan : God, herleidbaar bleken tot de egoïstische oordelen van zwakke, uitgeputte mensen !<sup>38</sup> Dit antwoord, dat al in het vroege opstel „Über Wahrheit und Lüge...“ besloten ligt, wordt door Nietzsche in zijn werken uit de jaren tachtig toegespitst. „Wille zur Wahrheit und Gewissheit entspringt aus Furcht in der Ungewissheit“ heet het in een aantekening uit de „Nachlass“<sup>39</sup>, zoals daar deze zelfde wil ook „Ohnmacht des Willens zum Schaffen“ wordt genoemd.<sup>40</sup> Het meest uitgesproken is Nietzsche in het vijfde boek van „Die fröhliche Wissenschaft“, waar hij onder de titel „Inwiefern auch wir noch fromm sind“ over de wetenschappelijke wil tot waarheid schrijft, dat deze *niet* betekent : „ich will mich nicht täuschen lassen“, sondern ... „ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht“ : – *und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral.* Immers, wanneer het er alle schijn van heeft, dat het leven zelf juist op dwaling, bedrog en verblinding aangelegd, kortom „unmoralisch“ is, zou men in een dergelijke wil tot waarheid zelfs „ein versteckter Wille zum Tode“ kunnen zien ! Er wordt een andere wereld beaamd dan die van het leven, zodat men moet concluderen, „dass es immer noch ein *metaphysischer Glaube* ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht – ..., jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist... Aber wie, wenn dies gerade immer mehr ungläubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?“<sup>41</sup>

Subject van filosofie en wetenschap is een vreesachtige, gelovige wil, en niet het ik of het bewustzijn, deze laatste en bijgevolg meest krachteloze ontwikkeling van het organische.<sup>42</sup> De bakermat van deze wil heeft Nietzsche dan al lang en breed gelocaliseerd in de moraal van de joodse en christelijke godsdienst, die hij reeds in „Die Geburt der Tragödie“ in een bedenkelijk licht had durven stellen door zijn mythe

38. N/W., 3, 506.

39. N/W., 3, 599.

40. N/W., 3, 6.

41. FW., 344.

42. FW., 11.

van de zondenva! te confronteren met de Griekse mythe van Prometheus, waarin niet sprake is van de onwaardige zonde van een vrouw, maar van de waardige overtreding van een man. Anderzijds moet het gelovig werk dat de christelijke moraal aan de „waarheid” verricht, worden beschouwd als de voortzetting van wat op Griekse bodem al is voorbereid, door het – voor de Griekse tragedie zo rampzalige – optreden van die „meest kwestieuze verschijning van de oudheid”, dat eerste type van de „theoretische mens”: Socrates. Het is diens „tiefsinnige Wahnvorstellung, ..., dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu *korrigieren* imstande sei”<sup>43</sup>, die, gevoegd bij het platonisch en christelijk verlangen naar een „ware wereld”: „eine Welt der Bleibenden”, „eine Welt in der man nicht leidet”<sup>44</sup>, naar Nietzsche's inzicht de geschiedenis geïnstigeerd heeft van een waarheid die tenslotte de geschiedenis van een dwaling is gebleken. De ondergang van de *morele* interpretatie van de wereld, „die keine *Sanktion* mehr hat, nachdem sie versucht hat, sich in eine Jenseitigkeit zu flüchten” eindigt, ongeacht pogingen als die van Hegel de „morele God” te overwinnen, in nihilisme.<sup>45</sup> Als Hegel er aanspraak op gemaakt heeft, dat de geschiedenis van het denken zich in hém voltooit, dan valt zij in Nietzsche uiteen. De enige laatste „synthese” die hij zich heeft kunnen denken is „die *Aufhebung* des moralischen Menschen.”<sup>46</sup>

Evenwel, onder dit inzicht heeft zich inmiddels een fundamentele theorie-vorming geschoven die het geheel complex en ook problematisch maakt, de hypothese namelijk: dat deze geschiedenis van de waarheid niet zomaar de geschiedenis van een dwaling is, maar die „eines organischen Irrtümeraufbaues, welcher in Leib und Seele übergeht und die *Empfindungen* und *Instinkte* endlich beherrscht.”<sup>47</sup> Met deze theorie – die haar sluitstuk vindt in de leer van de wil tot macht waartoe alle organische functies herleidbaar zouden zijn, het ene feit ook dat alle interpretatie vooronderstelt – confronteert Nietzsche ons

43. *GT.*, par. 15.

44. *N/W.*, 3, 6.

45. *N/W.*, 3, 100.

46. *N/W.*, 3, 436.

47. *N/W.*, 3, 625.

met de tegenspraak, dat hij van dezelfde waarheid die hij heeft ontmaskerd als dwaling en het vals product van een „wil ten dode” toch erkent, dat zij „*die Art von Irrtum (ist), ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte*”.<sup>48</sup> Maar is dit een tegenspraak? Want hoewel hier overduidelijk problemen liggen – Nietzsche heeft ze zelf ook min of meer onderkend<sup>49</sup> –, hoeven die zich vanuit het perspectief van de *idee* van zijn filosofie toch niet als wezenlijk voor te doen. Hij heeft immers ook niet met de waarheid als zodanig willen afrekenen, alswel met het vroom geloof dat zij meer waard zou zijn dan de schijn, de dwaling die zij in „waarheid” is. Mag deze paradoxale vaststelling serieuze kennistheoretici onaanvaardbaar in de oren klinken of zelfs een gruwel zijn, Nietzsche had iets zo geheel anders met de kennis voor, dat de schijn van tegenspraak hier onvermijdelijk is. „Der Sinn für Wahrheit’ muss, wenn die Moralität des ‘Du sollst nicht lügen’ abgewiesen ist, sich vor einem andern Forum legitimieren: – als Mittel der Erhaltung von Mensch, als *Machtwille*.”<sup>50</sup> Waarheid is niet iets wat ergens *is* om ooit ontdekt te worden, maar de artistieke schepping van een al te lang vergeten intuïtie, die thans ongeneerd „Machtwille” wordt genoemd. Voor het aan de macht komen van deze wil is nodig, zoals gezegd: „die *Aufhebung* des moralischen Menschen”.

Wanneer Nietzsche beweert, dat het nihilisme de ten einde gedachte logica van onze hoogste waarden en idealen is, betekent dit voor de christelijke moraal allereerst, dat zij ten gronde gaat aan haar eigen nadruk op „waarachtigheid”.<sup>51</sup> Het voertuig van deze waarachtigheid is de *kennis*.

Naar alle waarschijnlijkheid is Nietzsche's eigen eerste kennismaking met de ontbindende uitwerking van de wetenschappelijke kennis de historische bijbelkritiek geweest. Nog op één lijn met zijn negatieve waardering van Socrates als de eerst verantwoordelijke voor de ondergang van de Griekse tragedie, spreekt hij in „Vom Nutzen und

48. *N/W.*, 2, 301.

49. Vgl. bv. *N/W.*, 3, 490.

50. *N/W.*, 3, 618.

51. *N/W.*, 3, 104.

Nachteil der Historie für das Leben" (1873/4) zijn ontijdige verontrusting over het historicisme uit met de vraag : of de dienstbetrekking waarin de geschiedenis tot het leven behoort te staan niet grondig wordt verstoord, wanneer men van de geschiedschrijving eist dat zij wetenschap wordt. Men is er toch zelf getuige van wat er op deze wijze met bijvoorbeeld het christendom gebeurt : „eine Religion, ..., die durch und durch wissenschaftlich erkannt werden soll, ist am Ende dieses Weges zugleich vernichtet." 52

Maar naarmate Nietzsche zelf juist in de bestrijding van de christelijke moraal ook zijn eigen destructieve taak leert vinden, wordt zijn verhouding tot de kennis getekend door een fundamentele ambivalentie. Enerzijds waardeert hij haar als kritiek en rekent in die zin nu ook zichzelf tot de „freie Geister", anderzijds weet hij, vreest hij, ambieert hij dit : ook de kennis zelf moet, op de bodem als zij staat van dezelfde moraal die zij kan vernietigen, tenslotte in haar eigen wil tot waarheid als wil tot waarheid omkomen ! „Dass ein unbegrenzter Wille zur Erkenntnis eine grosse Gefahr ist, haben noch wenige begriffen." 53 De nihilistische lont in het verlangen naar kennis heet : oneindigheidspretentie, een aanspraak die teruggaat op de vreesachtige wil die al wat vreemd is wenst te herleiden tot het eigen vertrouwde zelf. Neemt Nietzsche deze schaamteloze aanspraak op zich, dan alleen om in laatste instantie de ondergang van de kennis te bespoedigen. Hij kan een vrolijke verbazing opbrengen voor het schouwspel van een heuse hartstocht dat zij te zien geeft, maar wacht meer nog met spanning het moment af waarop zij „sich selber als Problem fasst und fragt : „Wie bin *ich* nur möglich unter *Menschen* ! Wie ist der Mensch fürderhin möglich *mit mir* !" 54 Zoals Hegel in zijn „Phänomenologie" niet nalaat het bewustzijn aan te wakkeren op de weg naar identiteit, totaliteit, stelt Nietzsche prikkelende vragen, daar waar de eerste twijfel knaagt. Zou het niet tot de hoedanigheid van het bestaan zelf kunnen behoren, „dass man an seiner völligen Erkenntnis zugrunde

52. SCHLECHTA I, blz. 252 (par. 7).

53. *N/W.*, 3, 556.

54. *N/W.*, 3, 580.

106 5 1711 11  
 106 5 1711 11  
 106 5 1711 11  
 106 5 1711 11

ginge" ?<sup>55</sup> En anderzijds, denken we ons een „essentieel mechanische wereld" in, zou die wereld niet even „essentieel zinloos" zijn ?<sup>56</sup> Pascal en Kant overtreffend gaat Nietzsche zelfs zover de geleerden maar meteen voor te houden : „Wir können nicht um unsre Ecke sehn : es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben könnte : ... Die Welt ist uns vielmehr noch einmal 'unendlich' geworden : insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie *unendliche Interpretationen* in sich schliesst."<sup>57</sup> Maar met een dergelijk apocalyptisch vermoeden komt Nietzsche bepaald te vroeg. Hij heeft het beseft en zich dan ook niet alleen aangematigd zijn tijd een eeuw of twee vooruit te zijn, maar tevens opdrachten uitgedeeld als het voorlopig huiswerk voor deze zelfde eeuwen.

Een wetenschap als die van de geschiedenis houdt hij op deze wijze voor, dat zij, met al haar „plebejische nieuwsgierigheid"<sup>58</sup>, toch pas in de kinderschoenen staat. „Bisher", durft hij te beweren, „hat alles das, was dem Dasein Farbe gegeben hat, noch keine Geschichte."<sup>59</sup> „Zur Genealogie der Moral" is bedoeld als een eerste bijdrage van zijn hand de steen te helpen oplichten die zoveel nog aan het oog onttrekt. En moet, vergeleken bij het „slecht geweten" dat hij hier aan het licht brengt, het „ongelukkig bewustzijn" dat Hegel kritiseert niet verbleken tot de voor de hand liggende figuur die het is ? Een filosoof/historicus die deze opdracht vandaag plichtsgetrouw belichaamt in de enorme taak die hij zich heeft gesteld is Michel Foucault. Een beter motto voor het graafwerk van Foucault kan niet gevonden worden dan dat wat Nietzsche aanreikt waar hij schrijft, dat het wellicht „erlaubt ist, in dem, was bisher geschrieben wurde, ein Symptom von dem, was bisher verschwiegen wurde, zu erkennen!"<sup>60</sup> Vraagt men naar de unieke plaats die Foucault inneemt in de geschiedenis van de Nietzsche-

55. JGB., 39.

56. FW., 373.

57. FW., 374.

58. JGB., 224.

59. FW., 7.

60. JGB., 23.

interpretatie, dan ligt deze hierin, dat hij Nietzsche daadwerkelijk serieus neemt als historicus, als genealoog van „die ganze lange, schwer zu entzifferende Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-vergangenheit.”<sup>61</sup> Nietzsche serieus nemen als historicus is een novum – waar hij tot nu toe zo goed als uitsluitend als psycholoog en „profeet” is verstaan. Aan het slot van het opstel „Nietzsche, la généalogie, l'histoire”<sup>62</sup>, waarin Foucault diens conceptie van een genealogie afzet tegen de traditionele opvatting van geschiedenis, gaat hij na hoe zich bij Nietzsche zelf de waardering van de historische kennis heeft omgekeerd. In „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben” had Nietzsche – polemiserend met de verwetenschappelijking van de geschiedschrijving – vastgesteld, dat de geschiedenis het leven in drie opzichten een dienst kan bewijzen: als monumentale historie – de actualisering van monumentale voorbeelden –, als antiquarische historie – het koesteren van de traditie –, en als kritische historie: – het ontbinden van dat wat het leven belemmert. Bij de genealoog van de „werkelijke” historie worden deze perspectieven volgens Foucault toegespitst en in hun tegendeel opgeheven. De verering van grote voorbeelden wordt – eenmaal doorgevoerd tot in het carnivaleske – tot parodie, tot narrenspel. Het respect voor de continuïteit van de traditie moet plaats maken voor het inzicht in haar volstreckte heterogeniteit.<sup>63</sup> Het kritisch onderzoek tenslotte moet culmineren in de vernietiging van het kennissubject zelf. De genealoog Nietzsche zou in een eindeeloos uitgebreide wil tot weten de vernietiging van het kennissubject hebben willen wagen.

Teneinde wat nabij te brengen ?

„Unter Umständen liebe ich den Menschen”, sprak Dionysos eens, daarbij zinspelend op Ariadne die in zijn nabijheid was, „der Mensch

61. *GM.*, Vorrede 7.

62. in: *Hommage à Jean Hippolyte*, Paris 1971. Bestudeerd naar een vertaling in het Nederlands van de hand van Eric BOLLE (ongepubliceerd).

63. Vgl de vooral in de „Zweite Abhandlung” van „Zur Genealogie der Moral” doorgevoerde these, dat al wat in het heden voor redelijk, humaan of goed doorgaat niet de uitkomst is van een even redelijke ontwikkeling, maar het contingent product van eeuwen tucht !

ist mir ein angenehmes, tapferes, erfinderisches Tier, das auf Erden nicht seinesgleichen hat, es findet sich in allen Labyrinthen noch zu recht. Ich bin ihm gut : ich denke oft darüber nach, wie ich ihn noch vorwärts bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache, als er ist." 64

Nietzsche's kritische onderneming laat zich onder déze formule brengen, dat hij de kantiaanse en niet minder de hegeliaanse oneindigheid heeft willen overtreffen, willen opheffen in een dionysische oneindigheid, waarin de mens als moreel wezen ondergaat en de waarheid lachend geaffirmeerd wordt als de dwaling die zij is. „Über sich selber lachen, wie man lachen müsste, um aus der ganzen Wahrheit heraus zu lachen, ..." 65 De schijn van het leven dat ons verschijnt zal dan niet meer in oppositie gedacht hoeven worden tot realiteit, maar omgekeerd opgevat als realiteit die zich verzet tegen de verandering in een imaginaire ware wereld. 66 Ik althans geniet van de wereld, zegt Nietzsche, juist wanneer zij niets dan schijn, misleiding en illusie is. 67 Zijn wij zelf niet „von Grund aus, von alters her – ans Lügen gewöhnt ! Ach, de mens is veel meer kunstenaar dan hij zelf weet !

„Stärker, böser und tiefer ?" vroeg ik verschrikt. „Ja", sprak Dionysos nog eenmaal, „stärker, böser und tiefer ; auch schöner."

Beperken wij ons zicht op Nietzsche's filosofie tot de kritische onderneming die we in het voorafgaande hebben uiteengezet – een onderneming waarin hij als (leerling van) Dionysos de mens als morele wil tot waarheid zoekt op te heffen in de affirmatieve wil die hij als artistiek dier in oorsprong en bij uitstek is –, dan zouden we kunnen volstaan met een laatste citaat aan te halen waarin hij deze herwaardering zelf bevestigt : „Meine aufgabe : alle die Schönheit und Erhabenheit, die wir den Dingen und den Einbildungen geliehen, zurückzufordern als *Eigentum* und *Erzeugnis des Menschen* und als schönsten Schmuck, schönste Apologie desselben. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott als Macht, als Mitleid." 68

64. JGB, 295.

65. FW., 1.

66. N/W., 3, 593.

67. N/W., 3, 600.

68. N/W., 3, 616.

Maar is hier alles mee gezegd, met *déze terugvordering* van de schijn, met deze opwaardering van de mens tot God? Is de figuur van Dionysos – deze goddelijke kracht die het aan schaamte ontbreekt<sup>69</sup> – voldoende om te kunnen begrijpen wat het is de schijn vervolgens ook als schijn te genieten, laat staan te *erbidigen*? Is Dionysos eindterm? En zelfs als hij dit niet is, maar de weg zelf, is hij dan als deze weg voldoende voorwaarde voor de vorming van voornaamheid, dit enig ideaal dat Nietzsche ons heeft toegedacht? Wat is voornaamheid? Of blijkt juist de schaamteloosheid van deze God – daar waar de schaamte zélf in de persoon van Ariadne uitblijft – een noodlot te zijn, dat inderdaad nog alleen kan worden aanvaard in het pathetisch JA dat ons zo luid, zo overslaand in de oren klinkt?

## 3.

Er bestaat een standaard-interpretatie van Nietzsche waarin hem al jaar en dag een eender lot beschoren is. Schijnbaar moeiteloos wordt een opsomming gegeven van dat wat hij onder de hamer heeft gehad, zoals de christelijke moraal, de metafysica sinds Plato, de aanbidding van de staat en als het even wil ook de moderne ideeën, om vervolgens – aan het eind van deze lange weg kritiek gekomen – stevast halt te moeten houden voor het raadsel hoe uit zoveel malen „nee” plotseling één maal „ja” kan worden. En wat voor een ja! Men zwijgt, of stamelt hooguit nog iets over eeuwige wederkeer, amor fati, over de übermensch, fascisme..., om het er tenslotte maar op te houden dat deze idealen, zo ze niet al leeg zijn, dan toch in ieder geval alleen in het hoofd van een man hebben kunnen opkomen die..., nu ja, inderdaad, Nietzsche blijft waar hij is, hoog op de berg. Men keert hem de rug toe, holt schichtig weg, om eenmaal uit zijn zicht fluitend aansluiting te zoeken bij al degenen die ook al met hem afgerekend hebben. Want dat is toch de fabel waarin ieder enigszins ontwikkeld mens van deze eeuw gelooft: dat je eerst door Nietzsche heen moet..., wil je ooit verder komen!

69. JGB., 295.

Wanneer Nietzsche's filosofie bepaald wordt door de idee van de „voornaamheid”, is zijn primaire interesse het ideaal van de „Übermensch” geweest. Voorwaarde voor de komst van de Übermensch is de overwinning op de morele mens. Dit vraagt teneerste, dat wordt aangetoond dat waarheid dwaling is – hetgeen geschiedt in de leer van de wil tot macht –, ten tweede, als complementair vereiste, dat de onschuld van het bestaan wordt bewezen – hetgeen zou moeten geschieden in de leer van de eeuwige wederkeer. Concentreren wij hier onze aandacht op de idee van de Übermensch, dan kan bijvoorbeeld worden vastgesteld, dat niets zozeer het begrip van dit ideaal blokkeert als de naam die het draagt. Er zijn woorden, zó groot, dat de betekenis er reddeloos in verdrinkt. Een woord dat men simpelweg niet moet kennen, wil men begrijpen waar Nietzsche's verlangen naar uit is gegaan, is het woord „Übermensch”. Is het niet toch al het gevaar van een allegorisch dichtwerk als de „Zarathustra”, dat het in de sleutelfiguren die het onderwerp al te gemakkelijke substituten aan de hand doet voor de oorspronkelijke intuïties?

„Ich könnte mir denken, dass ein Mensch, der etwas Kostbares und Verletzliches zu bergen hätte, grob und rund wie ein grünes, altes, schwerbeschlagenes Weinfass durchs Leben rollte: die Feinheit seiner Scham will es so.”<sup>70</sup> Hier alleen, in zinnen als deze, is Nietzsche de dichter die hij had kunnen zijn. Een beeld als dit maakt liederen overbodig. De intuïtie die er in wordt uitgesproken is zelf zo kostbaar, zo ragfijn, dat het een klein wonder mag heten dat er deze vertaling voor gevonden is!

„... die Feinheit seiner Scham will es so.” Zo uitsluitend als tot nog toe te veel aandacht is gevallen op de schaamteloosheid van zijn kritische onderneming – die hem inmiddels al de uiteraard terechte titel van een „maitre de soupçon” heeft opgebracht –, zo onbekend en weinig onderzocht is die andere zijde van Nietzsche's filosofie, die zich op het spoor laat komen via een conglomeraat van aanverwante termen waarbinnen die van „schaamte” misschien wel het meest pregnant is. Het gaat hier, naast schaamte, om woorden als maat, distan-

70. JGB., 40.

tie, eerbied, oppervlak(kigheid), zwijgen, vergeten, masker, komedie, sluier, beking, vorm, huid, raadsel, illusie, *schijn*... Het laatste woord is dat waar alles om draait. De schijn hebben we boven zien komen als *esthetisch* residu uit de stroomversnelling van een *epistemologische* kritiek. Voorzover het als zodanig de overgang regelt van het rijk van de waarheid naar dat van de voornaamheid, mogen we vermoeden, dat deze wisseling van blik van begin af de kritiek zelf heeft gereguleerd! Anders dan de rede is de kunst de schijn goed gezind.<sup>71</sup> Dat kunst dan ook meer waard is dan waarheid, is een zekerheid waar Nietzsche zelf van toegeeft waarschijnlijk nooit een andere beleefd te hebben!<sup>72</sup> Maar wat is schijn? Welke betekenis of betekenissen kent Nietzsche aan dit woord toe, wanneer hij schrijft dat schijn, zoals hij het verstaat, de werkelijke en enige realiteit der dingen is?<sup>73</sup> Hoewel hier een uitvoeriger onderzoek op zijn plaats zou zijn, begeben we ons wellicht een eind in de goede richting, wanneer we onze aandacht concentreren op drie negatieve, morele „realiteiten” die het woord „schijn” gemunt hebben in zoverre dit er altijd mee in oppositie gedacht is: *wezen, waarheid en geweten*.

Niet meer in oppositie gedacht tot het wezen, is de schijn de wijze waarop het *leven* ons verschijnt in heel zijn grillige, onverschillige proteus-natuur, als het eeuwige stromen, worden en veranderen dat zich niet laat vastleggen en wégdenken in natuurwetten. Deze schijn is de vreeswekkendheid zelve, maar wordt even zo goed of juist daarom beschreven als „ein golddurchwirkter Schleier von schönen Möglichkeiten”<sup>74</sup>, zoals Nietzsche elders spreekt van de „Scham... mit der sich die Natur hinter Rätsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat.”<sup>75</sup>

Niet meer in oppositie gedacht tot de waarheid, is de schijn de wereld van het teken losgekoppeld van de significantie in Nietzsche's woorden: de *taal* (woord, vorm en klank) hersteld in haar oorspronke-

71. *FW.*, 107.

72. *N/W.*, 4, 8.

73. *N/W.*, 3, 393.

74. *FW.*, 339.

75. *FW.*, Vorrede 4.

lijke status van dwaling en illusie. Deze „olympus van de schijn” is de geschiedenis van de „waarheid” zelf, de droom die wij gedwongen worden voort te dromen, voort te dansen...<sup>76</sup>

Niet meer in oppositie tot het geweten gedacht tenslotte, is de schijn de individuele mens teruggeschonken aan zichzelf, allereerst zijn lichaam, zijn huid als schild tussen zichzelf en de anderen. Het is hier dat zich het rijk van de *voornaamheid* verheft, waar de deugd niet meer het goede van iedereen is – opgelegd en bewaakt door het gerechtshof van de waarheid –, maar „eerbied voor zichzelf”<sup>77</sup> of de „verborgen schuchterheid van een eenzame ziel”.<sup>78</sup>

De betekenis waarin Nietzsche het woord „schijn” verstaat heeft een esthetische connotatie. Maar de term „esthetisch” sluit misschien meer af, dan dat hij opent. Laten we daarom preciezer zijn en ons beperken tot de vaststelling, dat „schijn” zich voor Nietzsche laat associëren met woorden als sluier, schaamte, raadsel, droom, illusie en eerbied. Al deze woorden hebben dit gemeenschappelijk: dat er een distantie wordt betracht. Er wordt een afstand gecreëerd en in acht genomen die een zekere ruimte opent. Wat voor ruimte? In ieder geval niet het vrije veld van mogelijkheden dat we een goddelijke wil zouden toeschrijven. Meer willen we en kunnen we misschien ook voorlopig niet zeggen. Evenmin als we een zekere oplossing zouden weten voor de tegenstrijdigheid, dat Nietzsche enerzijds dus beweert de schijn, zoals hij hem verstaat, voor de enige realiteit te houden, anderzijds de bekende tekst „Wie die „wahre Welt” endlich zur Fabel wurde: besluit met de apotheose: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber Nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*” Gecursiveerd nog wel! Moeten we de gevolgtrekking maken, dat Nietzsche zichzelf hier grondig heeft tegengesproken? Of

76. *FW.*, 54. Zonder dit naar het lijkt te onderkennen, maakt Nietzsche de wijze waarop hij de schijn in eerste zin uitlegt wel problematisch wanneer hij beweert, dat „die ganze anschauliche empfundene Welt die *Ürdichtung der Menschheit*” is. (*N/W.*, 3, 615).

77. *JGB*, 287.

78. *FW.*, 292.

is de verklaring „eenvoudig” deze, dat hij het hier niet heeft over schijn zoals hij deze verstaat, maar over schijn zoals ánderen dat nog verstaan? Hij gebruikt immers ook niet het woord „schijn”, maar spreekt van „schijnbaar”. „Schijnbaar” laat zich minder gemakkelijk associëren met de bovengenoemde reeks woorden als „schijn”. Maar wat is dan die schijnbare wereld die mét de ware wordt afgeschafte? De wereld zoals zij ons verschijnt en reeds gehouden wordt voor niet meer dan „schijnbaar”, maar alleen... nog niet áls „schijn” wordt geëerbiedigd en genoten!?

Er is een wezen dat ons over de schijn – zoals Nietzsche hem verstaan heeft – meer zou kunnen vertellen, en dat is de *vrouw*. Wanneer Nietzsche van de vrouw zegt, dat zij niet hoog genoeg geacht kan worden<sup>79</sup>, is dit omdat de vrouw *zoals hij haar ziet* al de drie facetten van de schijn die wij hier boven hebben uiteengezet volmaakt *in staat is te belichamen*. „Vita femina” wordt het leven in „Die fröhliche Wissenschaft” genoemd. Want dat is misschien wel de grootste bekoring van het leven: „es liegt ein golddurchwirkter Schleier von schönen Möglichkeiten über ihm, verheissend, widerstrebend, schamhaft, spöttisch, mitleidig, verführerisch. Ja, das Leben ist ein Weib!”<sup>80</sup> Alleen bekoring, bevalligheid, schaamte? Met de natuur deelt de vrouw ook een grillige wildheid. „Das, was am Weibe Respekt und oft genug Furcht einflösst, ist seine *Natur*, die ‘natürlicher’ ist als die des Mannes, seine echte, raubtierhafte, listige Geschmeidigkeit, seine Tigerkrallen unter dem Handschuh, seine Naivität im Egoismus, ...”<sup>81</sup> Maar de vrouw wordt niet slechts met het leven of de natuur geïdentificeerd. „Jenseits von Gut und Böse” opent met de zin: „Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist, ...”

De samenhang vrouw-waarheid in het werk van Nietzsche: de vrouw als naam voor de „niet-waarheid van de waarheid” is onder de titel „La question du style” op indrukwekkende wijze onderzocht door Jacques Derrida.<sup>82</sup> Geven we Nietzsche opnieuw het woord, om daar

79. *N/W.*, 4, 267.

80. *FW.*, 339.

81. *JGB.*, 239.

82. in: *Nietzsche aujourd'hui* 1) Intensités, Paris 1973.

enig commentaar aan toe te voegen van Derrida. „Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist – wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass die schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pfliegen, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen? Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen: – und jede Art Dogmatik steht heute mit betrübter und mutloser Haltung da. Wenn sie überhaupt noch steht!“ Constaten wij in ieder geval dat hier de wil tot waarheid wordt bespot omwille van zijn onbeschaamdheid. En voegen we voor een goed begrip van het commentaar van Derrida aan dit citaat waarin verondersteld wordt, dat de waarheid een vrouw is, nog dit andere toe: „Nichts ist von Anbeginn an dem Weibe fremder, widriger, feindlicher als Wahrheit, – seine grosse Kunst ist die Lüge, seine höchste Angelegenheit ist der Schein und die Schönheit.“<sup>83</sup> De vrouw als schijn, niet alleen als natuur, maar ook als leugen. Wat schrijft Derrida? De filosoof die lichtgelovig en dogmatisch *gelooft* aan de waarheid zoals aan de vrouw, deze filosoof, legt Derrida uit, heeft niets begrepen. „Hij heeft niets begrepen, noch van de waarheid noch van de vrouw. Want indien de vrouw waarheid is, weet *zij* dat er geen waarheid is, dat de waarheid niet plaats heeft en dat men de waarheid niet bezit. En zij is vrouw voorzover zij, zij zelf niet aan de waarheid gelooft, aan dat dus wat zij is, aan wat men gelooft dat zij is, wat zij dus niet is.“<sup>84</sup> Het heen en weer van deze korte zinnen suggereert reeds de structuur van het spel, van een strijd. In verband met de wijze waarop de vrouw dit weten uitspeelt: haar scepsis verheimelijkt en uitdagend ingaat op het geloof van de man, spreekt Derrida van een „spel van sluiers“<sup>85</sup>, de sluiers der schaamte. De ruimte waarover wij boven spraken, daarvan kan nu misschien worden gezegd, dat zij in ieder geval de mogelijkhedenvoorwaarde is van dit spel. Spel vraagt om ruimte,

83. JGB, 232.

84. *Nietzsche aujourd'hui*..., blz. 244.85. *Ibid.*, blz. 238.

zoals ruimte vraagt om afstand. Afstand of distantie mochten we ook reeds als het gemeenschappelijk kenmerk aanwijzen van al die woorden die zich bij Nietzsche laten associëren met wat hij onder „schijn” verstaat. Derrida nu vangt aan met juist die tekst van Nietzsche te ontsluiten waarin deze notie van distantie even raadselachtig wordt verbeeld als gaaf gethematiseerd: „*Die Frauen und ihre Wirkung in die Ferne*”. In deze tekst ziet Nietzsche de vrouw als een zeilschip van spookachtige schoonheid aan de poorten van zijn hels labyrint – op afstand – voorbijglijden. Hij besluit met de woorden: „Der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen ist, um die Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne, eine *actio in distans*: dazu gehört aber, zuerst und vor allem – *Distanz!*”<sup>86</sup> Tweemaal distantie dus: eenmaal de afstand als het machtige wapen waar de vrouwelijke verleidingskunst zich van bedient, andermaal de afstand als het omzichtig respect dat de man die de vrouw, de filosoof die de „waarheid” lief heeft in acht zou moeten nemen.

Zouden wij hier de gevolgtrekking mogen maken, dat de schijn voor Nietzsche dié verschijning is, waartegenover afstand bewaard *moét* worden?<sup>87</sup>

Wanneer wij met deze abrupte slotsom tevreden zijn en het spoor hernemen van óns betoog, wil daar niet mee gezegd zijn, dat hier het eindpunt van een analyse bereikt is. Integendeel, daar waar wij afzien vangt Derrida eerst aan, door heel wiens onderzoek van Nietzsche's (complexe!) waardering van de vrouw heen de draad loopt van een geraffineerd en minutieus opgebouwde confrontatie met Heidegger. Een en ander blijkt reeds uit de eerste vraag die hij stelt, de vraag of de vrouw – waar zij bij Nietzsche als schijn, als niet-identiteit, als opschorting van de oppositie tussen waar en niet-waar de metafysica niet voortzet maar limiteert – als zodanig niet ook de *afgrond* van de afstand, ja – om het gebruik te volgen dat Heidegger van het woord „Entfernung” gemaakt heeft – de afstand *zélft* is.<sup>88</sup> Een eerste vraag

86. *FW.*, 69.

87. „Alles Glück auf Erden, Freund, gibt der Kampf.” (*FW.*, Vorspiel 41.)

88. *Nietzsche aujourd'hui...*, blz. 242.

die tenslotte uitmondt in die andere die de indruk niet weg kan nemen onder het masker van een streng-filosofische ernst een ware persiflage te ontwerpen<sup>89</sup>, de vraag namelijk of Heideggers conceptie van het „Sein” als „Ereignis” – dat zich als „das Eigentum des Abgrundes”, als „Geben” en „Gabe” niet meer vanuit de zin van het zijn, vanuit de waarheid laat denken – niet precies dat is wat Nietzsche de niet-plaats van de vrouw noemt! ? Zegt niet ook hij van de vrouwen, „dass sie 'sich geben', selbst noch, wenn sie – sich geben...”!<sup>90</sup>

Peilt Derrida de afstand tussen de geslachten als transcendentale afgrond, ons houdend aan de idee die wij als bepalend voor Nietzsche's filosofie hebben aangenomen, vatten wij de ruimte die de vrouw met haar distantie *kan* creëren op als de spanning van „de tijgerklauw onder de handschoen”. Alleen een spanning als deze, die „Respekt und oft genug Furcht einflösst”, is in de ogen van Nietzsche in staat het leven te rechtvaardigen. Bijna overbodig te zeggen, dat hij het streven van de vrouw naar gelijkberechtiging met de man als een rampzalige „Entzauberung” heeft ervaren. Waar iemand als Marx de emancipatie van de vrouw als maatstaf bij uitstek voor de vermenselijking van de natuur beschouwd heeft, verstaat Nietzsche haar als haar vernietiging. Waarom zou de vrouw zich moeten ontwikkelen als de man? Wat zou zij met waarheid moeten, waar zij met heel haar wezen op schijn is aangelegd? De aanblik van de vrouw die door de moderne idee is aangetast ontlokt Nietzsche de alleszeggende verzuchting: „das Weib verliert an Scham”.<sup>91</sup> Mét de schijn verdwijnt uit haar verschijning dát... wat op afstand hield!

Niet alleen de vrouw – zoals hij haar ziet –, ook alle *voornaamheid* is in de ogen van Nietzsche niet op de laatste plaats een kwestie van schaamte: van het stijlvolle masker der hoffelijkheid, een voorgewende oppervlakkigheid en komedie naar buiten, van een uitgelaten enthousiasme – dat fijnste succesmiddel zich dommer voor te doen dan men is –<sup>92</sup>, tot misschien ook het gedrag van die gevoelige ziel die

89. *Ibid.*, blz. 271-278.

90. *FW.*, 361.

91. *JGB.*, 219.

92. *JGB.*, 288.

geen ander weermiddel ter beschikking staat dan „grof en rond als een groen, oud, zwaarbeslagen wijnvat door het leven" te rollen. Deze verheimelijking wordt door Nietzsche gewaardeerd als het allereerste teken van deugd. Alle punten die hij opsomt hebben zonder uitzondering dit gemeen: distantie, afstand, zelf-affirmatie. Ik herken de deugd daaraan, zegt Nietzsche, dat zij 1) niet verlangt gekend te worden, 2) niet overal deugd vooronderstelt, 3) *niet lijdt* aan de afwezigheid van deugd, maar deze omgekeerd juist beschouwt als dat wat afstand sheept en daardoor de deugd pas tot iets eervols maakt, 4) zich niet alleen niet meedeelt, maar ook geen propaganda maakt, 5) niemand veroorlooft rechter te spelen, omdat zij altijd een deugd *voor zich* is, 6) al datgene doet wat de legislatuur van de kudde niet toestaat, 7) kortom, deugd is in renaissancestijl: virtù...<sup>93</sup> Voorwaarde voor alle voornaamheid is een „*Pathos der Distanz*"<sup>94</sup>: een strenge distantie tegenover al wat geen respect verdient, een respectvolle tegenover wat dit wél verdient. Mag de voorname mens zich hard en gevoelloos betonen ten opzichte van zijn minderen, onder gelijken beweegt hij zich „mit der gleichen Sicherheit in Scham und zarter Ehrfurcht" als in de omgang met zichzelf.<sup>95</sup> Dat wat in de voorname houding actief wordt is de schijn. Als trotsering van een moraal die het liefst alle voornaamheid zou verpletteren onder het gewicht van een alles en iedereen bindende waarheid, is deze houding een daadwerkelijke affirmatie van de schijn. Maar wat is dan, zo mag men vragen, het verschil tussen de schaamte van de man en die van de vrouw? Met voorbehoud zouden we kunnen opperen, dat waar de schaamte van de hoogstaande vrouw de bekoorlijke belichaming van de schijn van het leven zélf is, de schaamte van de voorname man alleen schijn is voorzover zij enerzijds een respect betoont voor de schijn van het leven, dat gefundeerd is in diezelfde diepe scepsis die het geheim bezit is van sommige vrouwen<sup>96</sup>, anderzijds een schaamteloosheid verheimelijkt en koestert die de vrouw niet kent. De vrouw immers is volgens

93. *N/W.*, 3, 549.

94. *JGB.*, 257.

95. *JGB.*, 265.

96. Vgl. *FW.*, 64.

93. *N/W.*, 3, 549.  
94. *JGB.*, 257.  
95. *JGB.*, 265.  
96. Vgl. *FW.*, 64.

Nietzsche beslist niet in het bezit van die schaamteloze kracht waarmee de man aan de wereld bouwt, de schijn affirmeert in de eenheid van scheppen en ... vernietigen...

De kunst zowel als de vrouw zijn de schijn gunstig gezind, omdat zij het zelf belichamen. En de man? Vraagt men naar een man die de schijn heeft vereerd op een wijze die Nietzsche nooit heeft opgehouden te verbazen, dan is dat de *Griek* geweest. Zo ergens, dan is het in de Griekse cultuur dat de classicus Nietzsche de voornaamheid als idee en historisch voorbeeld heeft opgedaan. Waarmee ons een „contingent” gegeven in handen gedrukt is, dat in de „genealogie” van Nietzsche zelf een factor van de eerste orde vormt, bijna zo hard als dat „Granit von geistigen Fatum” dat *zijn* kijk op man en vrouw onwrikbaar (von da unten) dirigeert<sup>97</sup>. Hard, maar niet onherleidbaar. Want wil men van het perspectief vanwaaruit Nietzsche, maar niet minder een Hegel hun respectievelijke kritiek op christendom en filosofie ontwikkeld hebben, ook maar iets begrijpen, dan moet allereerst gewezen worden op de enthousiaste herwaardering van vooral de Griekse cultuur in het Duitse classicisme en vervolgens ook de romantiek en het snelle uitgroeien van de klassieke filologie in de loop van de 19e eeuw tot respectabele academische traditie. Dát wat Nietzsche in Kant veracht, is dat deze „moraalfanaticus”: „niets Grieks” heeft. Men zou geneigd kunnen zijn de gespletenheid, de tegenspraak die Hegel onder ogen komt en ook door Nietzsche onderkend wordt als karakteristiek voor de Duitse ziel<sup>98</sup> inderdaad als typisch Duits aan te merken, gezien alleen al tegen de achtergrond van de grondige kennismaking van de Duitse student met de antieke cultuur. Zowel voor Hegel als Nietzsche immers lijkt de Griekse oudheid een wereld te vertegenwoordigen waartegenover het christelijk heden bijvoorbeeld als één grote antithese moet verschijnen. Heeft Hegel de eenheid van vorm en leven bij de Grieken als eenheid bewonderd, Nietzsche is zijn leven lang gefascineerd gebleven door het subtiele evenwicht dat in zijn ogen deze eenheid schraagt. „Wer tief in die Welt gesehn hat,

97. JGB., 231.

98. JGB., 244.

errät wohl, welche Weisheit darin liegt, dass die Menschen oberflächlich sind." 99 Het is niet pas een enkele kunstenaar en de bezonnen vrouw bij wie Nietzsche zijn inzicht in deze samenhang heeft opgedaan. De slotakkoorden van de „Vorrede" bij de tweede editie van „Die fröhliche Wissenschaft" laten zien hoe hoog Nietzsche de Grieken geacht heeft, zoals overigens dit slot in zijn geheel het onthullendste bewijsstuk vormt zowel als de best denkbare illustratie voor *die* diepzinnige strekking van Nietzsche's filosofie die we in het voorafgaande vanuit de noties van schijn en schaamte hebben leren kennen. Wat kunnen wij hier anders dan uitvoerig citeren !

Wij die genezen zijn, schrijft Nietzsche, „wir wissen einiges jetzt zu gut, wir Wissenden : ob wie wir nunmehr lernen, gut zu vergessen, gut *nicht*-zu-wissen, als Künstler ! Und was unsre Zukunft betrifft : man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche nachts Tempel unsicher machen, ... Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht ; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben, Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht alles nackt sehn, nicht bei allem dabei sein, nicht alles verstehn und 'wissen' wolle. 'Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist ?' fragte ein kleines Mädchen seine Mutter : 'aber ich finde das unanständig' – ein Wink für Philosophen ! Man sollte die *Scham* besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Rätsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen zu lassen ? Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo ?..." Pauzeren wij hier voor een ogenblik om kort te resumeren wat gezegd is : de wil tot waarheid vergoeilijkt, maar terechtgewezen als de oneerbiedige nieuwsgierigheid van de discipelen te Saïs, de idee van de alomtegenwoordigheid Gods, te kijk gezet – in de „simpele" vraag van een kind – als de onbeschaamdheid zelve ; in plaats daarvan respect voor de sluier, als een kunstenaar in staat zijn tot vergeten, tot niet-weten, eerbied voor de schaamte waarmee de natuur zich achter raadsels verborgen houdt,

want wat als de waarheid eens een vrouw is, die gegronde redenen heeft het achterste van haar tong niet te laten zien : „Vielleicht ist ihr Nahme, griechisch zu reden, Baubo?... Oh diese Griechen ! Sie verstanden sich darauf zu *leben* : dazu tut not, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehenzubleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben ! Diese Griechen waren oberflächlich – *aus Tiefe* !” Oppervlakkig – uit diepte ! Onderbreken wij Nietzsche opnieuw, om er op te wijzen, dat er zich in zijn ogen nauwelijks iets voornamers laat denken dan de *aidos* van de Griek : diens ontzag voor het eerbiedwaardige en tegenzin waar het gaat om hubris, overmaat.<sup>100</sup> Deze aanbeveling van het maat houden zowel als de noodwendigheid van de droomervaring en eerbied voor de schijn, hebben de Grieken uitgedrukt in *Apollo*. En de diepte ? In „Die Geburt der Tragödie” heeft Nietzsche de olympische godenwereld – dit pronkstuk van de apollinische illusie – nadrukkelijk willen verstaan als een triomf op het titanenrijk. Als titanisch en barbaars nu moet de apollinische Griek volgens hem ook die andere drang zijn voorgekomen waar hij zich in diepste wezen echter evenzeer mee verwant moet hebben gevoeld : de *dionysische* wereld van muziek, roes en *mateloosheid*. Overal waar bij de Griek sprake is van maat en terug-treden-voor berust dit derhalve op een gemaskeerde ondergrond van lijden en kennen, van een blik van ontzetting in de „Urschmerz” van de natuur, die afgrond die zich opent telkens als de dionysische oerdrift de apollinische verzwelgt. Mag de metafysica in termen waarvan Nietzsche deze samenhang in zijn eerste boek vertolkt door hem worden opgegeven, het fundamentele inzicht blijft hij trouw : als de Grieken oppervlakkig waren, dan waren zij dit uit diepte ! En wij ? Hoe staat het met ons, waaghalzen van de geest ? Ons ontbreekt nog altijd de maat ! „Das *Mass* ist uns fremd, gestehn wir es uns ; unser Kitzel ist gerade der Kitzel des Unendlichen...”<sup>101</sup> Maar deze prikkeling, deze drang naar oneindige uitbreiding van de kennis, houdt niet juist die misschien een nieuwe belofte in ? Wat als

100. *N/W.*, 4, 441.

101. *JGB.*, 224.

dit schip van de waarheid – dat ooit met Socrates aan het roer dwars door dat aller subtieltste evenwicht van het apollinische en dionysische: het kunstwerk van de attische tragdie heen naar open zee is uitgebroken –, wat als dit schip van de waarheid, na roerganger op roerganger te hebben versleten, tenslotte Dionysos zelf aan boord blijkt te hebben die het schip als een Ahab niets ontziend naar een onherroepelijke ondergang jaagt! ? Op dit punt gekomen kunnen we het citaat hernemen, dat we hadden onderbroken om te vragen naar de diepte die de maat vooronderstelt, en met Nietzsche de vraag stellen: „Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und uns von da aus umgesehn haben, die wir von da aus *hinabgesehn* haben? Sind wir nicht eben darin – Griechen? Anbeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum – Künstler?“

## 4.

Hoewel het eerbiedwaardigste dat hij aanprijst telkens weer het ingetogen afstand houden van de schaamte is, heeft Nietzsche zelf zijn kritische onderneming tot in het schaamteloze opgevoerd. In het besef dat toch iemand het bewijs moet leveren dat een subtiële schaamte niet zozeer een grens opwerpt alswel getuigt van het diepst mogelijke inzicht? In het besef eveneens dat dié schaamte eerst werkelijk voor naam is die dit diepste inzicht tot voorwaarde heeft? Veel tegenspraken in de uitlatingen van Nietzsche zijn te herleiden tot deze paradox, die op zijn beurt niets anders is dan het raadselachtige antagonisme van het dionysische en apollinische dat Nietzsche zo vroeg al heeft gefascineerd in de Griekse inborst. De eerste drift is een roesachtige drang naar eenheid, „das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens“ dat de grenzen van de individualiteit euforisch doorbreekt. De andere is als „Drang zum vollkommenen Für-sich-sein“ de geresigneerde oprichting van het individu als schijn-gestalte.<sup>102</sup>

102. *N/W.*, 4, 561.

Wanneer Nietzsche de mens „het nog niet vastgestelde dier” noemt, staat voor hem deze vraag die de mens is in het teken van een maar al te duidelijk alternatief. „*Unser Fragezeichen*” heet de tekst in „*Wir Furchtlosen*”, het vijfde boek van „*Die fröhliche Wissenschaft*”, waarin hij dit uiteenzet met de vaststelling: „... der Mensch ist ein verehrendes Tier! Aber er ist auch ein misstrauisches: ...”<sup>103</sup> Tussen argwaan en eerbied strekt zich bij Nietzsche een continuüm, een spanningsveld uit, waarop de beweringen elkaar onophoudelijk voor de voeten lijken te lopen, de een zich onmiddellijk laat confronteren met een ander die zo goed als het tegendeel uitsprekt en omgekeerd. Maar de nuances zijn verfijnd en mogen niet over het hoofd worden gezien. Zolang het om de bepaling gaat van de „rangorde” van een mens worden eerbied noch argwaan door Nietzsche ooit op zich gewaardeerd. Want zoals het eerste kan getuigen van alle gradaties tussen angstige vroomheid en voorname distantie, kan ook het tweede het blijk zijn van levensmoeheid zowel als van levenskracht. En moet hij kiezen tussen de vrome eerbied van een boer en de brutaliteit van de ontwikkelde krantenlezer die met zijn oordeel nergens meer van af kan blijven, dan gaat zijn voorkeur altijd nog naar de „betrekkelijke voornaamheid” van de eerste uit.<sup>104</sup> Het grote vraagteken staat voor Nietzsche dan ook niet hier – waar de vraag die ieder mens voor zich is zich laat raden door de aanblik die hij geeft –, maar aan het eind van zijn eigen weg, die die is van een kritische onderneming waarin argwaan en eerbied wél van de aanvang af reeds in potentie onverbiddelijk tegenover elkaar staan opgesteld. Want dat wat Nietzsche op het oog heeft is niet betrekkelijke, maar absolute voornaamheid! „Dies ist unser Misstrauen, ... : ich glaube, dass alles, was wir in Europa heute... zu verehren gewohn sind, ... auf die Länge hin... nichts anderes ist als die Verkleinerung des ganzen Typus 'Mensch' -”<sup>105</sup> De vraag is dan ook of daar waar de argwaan, in zijn poging dit tijt te keren, het laatste relikwie bereikt heeft om ook dit uit zijn altaarblok

103. *FW*., 346.104. *JGB*., 263.105. *N/W*., 3, 228.

te breken – en welk relikwie, welke schaduw van God kan dit anders zijn, dan ons eigen ik, ons eigen subject-zijn, „die ganze Attitüde 'Mensch gegen Welt' ” die ons in zijn 'ungeheuerliche Abgeschmacktheit' duidelijk is geworden –, of wij daar waar wij in een eindeloos uitgebreide wil tot weten, om met Foucault te spreken, de vernietiging van het kennissubject wagen, of wij daar niet met al onze argwaan tenslotte aan een ongehoorde tegenstelling vervallen : „eines Gegensatzes der Welt, in der wir bisher mit unsren Verehrungen zu Hause waren – um deren willen wir vielleicht zu leben *aushielten* –, und einer andren Welt, die wir selber sind : einem unerbittlichen, gründlichen, untersten Argwohn über uns selbst, der uns Europäer immer mehr, immer schlimmer in Gewalt bekommt und leicht die kommenden Geschlechter vor das furchtbare Entweder-Oder stellen könnte : 'entweder schafft eure Verehrungen ab oder – *euch selbst!*' Das letztere wäre der Nihilismus ; aber wäre nicht auch das erstere – der Nihilismus ? – Dies ist *unser* Fragezeichen.”

Een groter vraagteken had Nietzsche achter zijn eigen werk niet kunnen plaatsen ! Het staat er vandaag nog.

Heeft er voor hem zelf vanuit de laatste argwaan geen weg terug meer naar de eerbied geleid ? Als we al mochten veronderstellen, dat Nietzsche de oneindigheidspretentie van de wil tot waarheid heeft willen overtreffen in een dionysische oneindigheid – juist omwille van de apollinische eindigheid die maat weet, dan waart aan het eind van deze onderneming toch nog altijd Dionysos rond. Bevangen in zijn antithese tot de gekruisigde ? De sluiers zijn gescheurd, de schijn lijkt opgelost. „Das Glück am Werden ist nur möglich in der *Vernichtung*, ... – in der Vernichtung auch des schönsten Scheins kommt das dionysische Glück auf seinen Gipfel.”<sup>106</sup> De schijn is geslonken tot een worden dat geen naam meer lijkt te dragen en als affirmatie alleen het euforisch JA toelaat – dat misschien wel armzaligste woord is uit een overweldigend oeuvre. Blijft deze Don Juan van de onbeschaamdheid tenslotte verstoken van iedere schaamte en moet hij de schaduw ontbereren, de blik, het luisterend oor van een Ander ? Is zijn liefde voor

106. *N/W.*, 4, 552.

Ariadne het lot beschoren dat ooit Achilles trof, die voor Penthesilea in hartstocht ontvlamde op het moment zelf dat hij haar dodelijk neerstak? In het Nachtlied van de Zarathustra klaagt Dionysos: „Licht bin ich, ach dass ich Nacht wäre! Aber dies ist meine Einsamkeit, dass ich von Licht umgürtet bin. (...) Wer immer schenkt, dessen Gefahr ist, dass er die Scham verliere; ...” In *Ecce Homo* legt Nietzsche over dit klaaglied de bekentenis af: „Die Antwort auf einen solchen Dithyrampus der Sonnen-Vereinsamung im Lichte wäre Ariadne... Wer weiss ausser mir, was Ariadne ist!”<sup>107</sup> Maar zij is hem ontzegt. Wat rest hem? In hetzelfde boek gaat hij zich te buiten aan een uitspraak die in schaamteloosheid niet te overtreffen is. Waar hij een jaar tevoren nog verzocht had om één blik op een volkomen mens waaraan nog iets te duchten valt, steekt hij thans de hand maar tussen de eigen revers en spreekt afgemeten: „Ich bin bei weitem der furchtbarste Mensch, den es bisher gegeben hat.”<sup>108</sup>

Maar een vergissing is het te geloven, dat met deze uitkomst het dionysisch aspect van Nietzsche's filosofie als een noodlottige eenzijdigheid zou zijn ontraadseld. Want een preciezer verhouding tussen het dionysische en apollinische laat zich – indien mogelijk – eerst dan bepalen, wanneer de figuur Dionysos in *al* zijn facetten aan een nauwkeuriger onderzoek is onderworpen. Dionysos mag de mens dan voortdrijven, de kracht en schoonheid die hij hier mee op het oog heeft is toch vooral die van het raadselachtig, onuitputtelijk labyrint. „Sei klug, Ariadne!... *Ich bin dein Labyrinth...*”<sup>109</sup> Dionysos wisselt als Proteus onophoudelijk van gedaante, maakt er aanspraak op zelf het eerste labyrint te zijn, god als hij is, niet op de laatste plaats, van de muziek. Apollo mag de god zijn van de schijn, van de schone vorm en het dichterlijke woord, het zichtbaar worden van de schijn in een schaamtevolle distantie mag geschieden onder zijn gesternte, die schaamteloze kracht die een zodanige vorm aan de schijn geeft, dat hij onuitputtelijk wordt verraadseld, dát de schaamte werkelijk diepte te

107. SCHLECHTA III, blz. 584.

108. *Ibid.*, blz. 599.

109. „Klage der Ariadne”, *ibid.*, blz. 705.

verbergen heeft misschien wel juist doordat de schijn... tot muziek wordt, is dionysisch ! Niet in oppositie gedacht tot het wezen is de schijn het eeuwige *grillige* worden, niet in oppositie gedacht tot de waarheid de taal die niet bindt, maar *danst*, niet in oppositie gedacht tot het geweten de deugd die *eenmalig* is. Waar wij deze schijn – aan de hand van termen als schaamte en sluier die een distantie uit uitdrukking brengen – in het voorafgaande hebben benaderd vanuit zijn zichtbaar-worden in een apollinische gestalte, zou thans een afdaling onder dit oppervlak op zijn plaats zijn, een uitbreiding van het onderzoek tot in dat labyrint, waar de waarheid niet stilzwijgend heeft plaatsgemaakt voor de schijn, maar deze wisseling van de wacht ook speelt en klinkt als muziek ! We zijn gedwongen ons te beperken tot wat niet meer dan een vingerwijzing mag heten.

In zijn vroegste werk blijkt Nietzsche de muzikale beleving te hebben verstaan als een relatie tot het wezen van de werkelijkheid waartegenover taal niet meer is dan een afgeleide of op zijn best een (beschermende) sluier. Maar wanneer hij vervolgens afstand doet van de schopenhauerse metafysica betekent dit geenszins, dat hij daarmee ook deze opvatting over de verhouding tussen taal en muziek heeft opgegeven. Nog in 1887 noteert hij : „Im *Verhältnis zur Musik* ist alle Mitteilung durch *Worte* von schamloser Art ; das Wort verdünnt und verdummt ; das Wort entpersönlicht ; das Wort macht das Ungemeine gemein.”<sup>110</sup> Met meer wantrouwen dan Nietzsche zal wel nauwelijks een filosoof ooit de taal tegemoet zijn getreden. Maar voordat men hem op grond van dit kritisch wantrouwen voor een onverbetterlijk taalscepticus verklaart, zal men zich toch eerst rekenschap moeten geven van de simpele omstandigheid, dat al wat deze geniale intuïtie zelf heeft neergeschreven, heel die onvoorstelbare vloed vlijmscherpe aforismen en verhandelingen dit wantrouwen wel zó grotesk weerspreekt, dat het werk van Nietzsche in zijn totaliteit zélf op zijn minst een óde aan de onvermoeibare armslag van de taal moet worden genoemd ! Heeft Nietzsche – waar ooit de muziek tenonder heeft moeten gaan in het woord – op

110. *N/W.*, 4, 535.

zijn beurt thans het woord zélf tot ritme, tot dans, ja tot muziek willen transformeren? Mogen we opperen, dat de muziek – wat Nietzsche betreft – de taal niet eenvoudigweg veroordeelt, maar veeleer... tot voorbeeld strekt? „Die Musik ist mein und unser *Vorläufer* – so persönlich sprechen und so gut und edel! Unsäglich vieles hat noch kein Wort gefunden und keine Gedanken – das *beweist* unsere Musik –, *nicht*, dass kein Gedanke und kein Wort da zu finden wäre.”<sup>111</sup>

Besluiten we ons betoog met de these uit te spreken: dat de idee van voornaamheid – dit tegenstuk van de melancholische zekerheid dat de mens als moreel wezen geen enkele rechtvaardiging meer voor het leven biedt – zijn oorsprong vindt in een onverbrekelijke samenhang van twee intuïties, waarvan de één de aanblik van de mens betreft als maat en schaamtevolle distantie en de ander misschien het meest oorspronkelijk wordt verwoord waar Nietzsche schrijft: „Es ist die Musik in unserm Gewissen, ..., zu dem... alle Moralpredigt... nicht klingen wil.”<sup>112</sup>

„Denn eins ist not: dass der Mensch seine Zufriedenheit mit sich *erreiche* – sei es nun durch diese oder jene Dichtung und Kunst: nur dann erst ist der Mensch überhaupt erträglich anzusehen!”<sup>113</sup>

Zoekt de filosofie vandaag een weg uit de immanentie van de alles en iedereen assimilerende subjectiviteit, dan mag Nietzsche niet eenvoudig worden beschouwd als de culminatie van dit streven. Alleen al niet, omdat ook hij naar het Andere heeft verlangd, verbijsterd door de blik in het niets van een wereld waaruit de mens als Ander lijkt te zijn verdwenen. Veracht hij de nivellering door gelijke rechten, dan doet hij dit niet bijvoorbeeld als voorstander van een aanwijsbare elite, maar – met de Grieken – op de eerste plaats vanuit de overtuiging dat alle geluk op aarde alleen de strijd geeft. „De moraal vernietigd, blijft over: ik wil” is de formule die aan de open, angstwekkende leegge worden horizon de ander weer tot Ander moet verheffen, tot de schijn die op afstand houdt, tot de schijn ook die onuitputtelijk blijkt.

111. *N/W.*, 3, 381.

112. *JGB.*, 216.

113. *FW.*, 290.

Dat de oorspronkelijke ervaring die de idee van voornaamheid heeft gevoed een gevoel van afkeer is geweest, gewekt door de aanblik van de mens, deze veronderstelling wordt nadrukkelijk onderstreept door Nietzsche's bewering dat het esthetisch oordeel ouder is dan het morele.<sup>114</sup> Oordeel vanuit het standpunt of iets te genieten valt, luidt zijn stelregel.<sup>115</sup> Ook Nietzsche kan zich buiten het ene feit van het egoïsme een altruïsme voorstellen, maar dan alleen als „Freude am anderen“!<sup>116</sup> In déze zin kan hij geen „godzoeker“ meer genoemd worden. Als hij zich al een God gewent heeft, dan is dat een verbaasd toeschouwersoog geweest waarvoor het strijdbare mensenleven een ware lust is.

ZUSAMMENFASSUNG: *Nietzsche. Zwischen Scham und Schamlosigkeit.*

So wie jeder grosse Philosoph eine Grunderfahrung kennt, so gibt jede Philosophie eine Grundidee zu erkennen. Kennzeichen von Nietzsches Philosophie ist die Idee der *Vornehmheit*. Dieser Begriff vereinigt in sich, in der Form eines subtilen Gleichgewichts, den Antagonismus des Dionysischen und Apollinischen, des Begriffspaars aus seinem ersten Buch, das vorübergehend in den Hintergrund tritt, um schliesslich zurückzukehren in der rätselhaften Gestalt des Paares *Dionysos-Ariadne*. Die Erfahrung, die diese Idee genährt hat, ist die melancholische Sicherheit gewesen: dass der Mensch aufgehört hat vornehm zu sein, weil er als moralisches Wesen keine einzige Rechtfertigung mehr für das Leben hergibt. Erst in der Perspektive dieses Interesses und der entsprechenden Sehnsucht nach „einem Menschen, der den Menschen rechtfertigt“, hat Nietzsche die Frage nach der Wahrheit einer radikalen Neubesinnung unterzogen. Warum ist in den Augen der Philosophen Wahrheit mehr wert als Schein?

Wenn Nietzsche den Unendlichkeitsanspruch der Erkenntnis übernimmt, so tut er das nur in der Absicht, als letzter Jünger des Gottes Dionysos – des Gottes dem es an Scham fehlt – ihren Untergang zu beschleunigen und „aus der ganzen Wahrheit heraus zu lachen“. Erst dann braucht der Schein nicht mehr im Gegensatz zur „Realität“ gedacht zu werden, sondern gilt er selber als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginäre „Wahrheitswelt“ widersetzt. Denn sind wir nicht von Grund aus, von alters her – ans Lügen gewöhnt? An dieser Stelle aber müssen wir fragen, ob mit dieser dionysischen Absicht das Ganze erfasst wird, ob die Enthüllung dieses Unternehmens als Zurückforderung des Scheins genügt, um zu verstehen was es heisst, den Schein sodann auch als Schein zu geniessen, ja zu achten, kurz, vornehm zu sein!

114. *N/W.*, 3, 438.

115. *N/W.*, 3, 399.

116. *N/W.*, 3, 439.

So ausschliesslich wie bislang die Schamlosigkeit von Nietzsches kritischem Unternehmen die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, so wenig ist jene andere Seite seiner Philosophie beachtet worden, die man über eine Reihe verwandter Ausdrücke, deren prägnantester vielleicht *Scham* heisst, auf die Spur kommen kann. Entscheidend ist der Terminus „*Schein*“. Schein lässt sich für Nietzsche assoziieren mit Wörtern wie Scham, Schleier, *Mass*, Oberflächlichkeit, Illusion, Rätsel, Ehrfurcht u.a., Wörter, die das miteinander gemeinsam haben, dass ein Abstand gewahrt wird, eine Distanz, die in gewisser Hinsicht einen Raum öffnet. Dem Scheine zugeneigt, sind nach Nietzsche die Kunst, die alten Griechen und die Frau. Wir dürfen deshalb vermuten, dass Nietzsche sich nach dem Scheine geseht hat als nach *der* Erscheinung, der gegenüber man Abstand gewahren *mus*s. Alle Vornehmheit ist nach Nietzsche eine Sache der Scham. Distanz und Verheimlichung schätzt er ein als erste Zeichen der Tugend. Erst solche Scham aber ist wirklich vornehm, die die Schamlosigkeit voraussetzt! Wenn die Griechen oberflächlich waren, so waren sie dies aus Tiefe.

Hat Nietzsche selbst die Kritik schamlos hinaufgetrieben in der Absicht, den Schein zurückzufordern, so hat er dies genau aus dem Verlangen heraus getan, den Menschen an dem leeren Horizont wieder zu erheben als *Mass* und schamvolle Distanz. Viele Widersprüche in den Äusserungen Nietzsches sind zurückzuführen auf dieses Paradox, das selbst nichts anderes ist, als der Antagonismus des Dionysischen und Apollinischen. In der Mitte zwischen Atgwohn und Ehrfurcht, Schamlosigkeit und Scham, hat er sein Fragezeichen aufgerichtet, das heute noch immer dasteht.