

**I**  
**NIETZSCHE**  
*Denken van en in de schijn*

## HOOFDSTUK 1

### NIETZSCHEAANSE SCHIJNBEWEGINGEN *Omgekeerd of ontzet platonisme?*

Als kikkers kijken we nog steeds omhoog naar de hemel, waar ooit de hoogste waarden van het menselijk bestaan waren verankerd. Voorbij de sterk vertekende zintuiglijke indrukken ontwaren we niets dan een wazige verte. Met de blik op deze oneindige waas kwaken we er al eeuwen lustig op los. Dit enigszins groteske beeld moet Friedrich Nietzsche (1844-1900) voor ogen hebben gestaan, toen hij zijn vraagtekens zette bij "jene volksthümlichen Wertschätzungen und Werth-Gegensätze". Millennia lang hebben deze de westerse metafysica bespookt. Nietzsche werpt de vraag op of het "nur Vordergrunds-Schätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven, vielleicht von Unten hinauf, Frosch-Perspektiven gleichsam":

"Der Grundglaube der Metaphysiker ist *der Glaube an die Gegensätze der Werthe*. Es ist auch den Vorsichtigsten unter ihnen nicht eingefallen, hier an der Schwelle bereits zu zweifeln, wo es doch am nötigsten war: selbst wenn sie sich gelobt hatten 'de omnibus dubitandum'. Man darf nämlich zweifeln, erstens, ob es Gegensätze überhaupt giebt, und zweitens, ob jene volksthümlichen Wertschätzungen und Werth-Gegensätze, nicht vielleicht nur Vordergrunds-Schätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven, vielleicht von Unten hinauf, Frosch-Perspektiven gleichsam, um einen Ausdruck zu borgen, der den Malern geläufig ist? Bei allem Werthe, der dem Wahren, dem Wahrhaftigen, dem Selbstlosen zukommen mag: es wäre möglich, dass dem Scheine, dem Willen zur Täuschung, dem Eigen-nutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Werth zugeschrieben werden müsste"(5.16/7).<sup>1</sup>

Nietzsche poogt de vertekening van onze blik ten gevolge van een perspectivische fixatie aan het licht te brengen. Tegelijkertijd betoogt hij dat deze perspectivische vertekening, deze schijnbeweging, onvermijdelijk is. Door de vervaging van het eens zo heldere onderscheid tussen schijn en zijn verliest de moderne mens zijn houvast: "Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten?

Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?"(3.481) vraagt de dolle mens, die vergeefs de marktbezoekers de dood van God verkondigt. Nietzsche stelt zich een paradoxale taak: hij wil de tuimeling niet als val beschrijven, terwijl hij toch de aarde als haar einddoel ziet. Hoewel hij de schijn heilig verklaart, wil Nietzsche er

<sup>1</sup> Voor de Nietzsche-citaten wordt naar de delen van de Colli/Montinari uitgave verwezen. Het paginanummer waar het desbetreffende citaat staat, is achter het nummer van het deel toegevoegd.

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

toch nog iets 'fundamenteels' over zeggen.

Maar kan de onderzoeker Nietzsche het oog, waarmee hij zijn onderzoeks-object nauwkeurig bekijkt, zelf kritisch bekijken? Het ogenschijnlijk onoplosbare probleem van het oog dat zichzelf niet kan zien, terwijl het naar iets kijkt - tenzij datgene wat bekeken wordt een spiegel is - is het kentheoretische probleem bij uitstek. Eeuwen hebben filosofen ermee geworsteld. Kant die met zijn transcendentale analyse het probleem van de schijn meende te kunnen doorgronden, hoopte daarmee de kroon op het werk van Verlichtingsdenkers te zetten. Feitelijk herformuleerde hij echter het probleem in nieuwe bewoordingen. Hegel hernam dit probleem van de zelfreflexiviteit vervolgens in zijn kritiek op Kants antinomieënleer en trachtte met een zowel door een historische als een systematische analyse geschraagde zelfbevruchting van de Geest, zijn en denken in elkaar te verankeren. Hoewel Nietzsches filosofie in tegenstelling tot die van Kant en Hegel geen samenhangend systeem, maar veeleer een verstrooide veelheid van doorgaans aforistisch getoonzette gedachten biedt, ligt de hoogst ingenieuze verstrengeling van object en methode die Hegel construeerde, ook ten grondslag aan zijn filosofie. Nietzsches compacte 'statements' hebben, ondanks hun contextgebondenheid en hun perspectivische 'setting', niettemin een gemeenschappelijk filosofisch doel: de val van de westerse metafysica. Onvermoeibaar bekritiseert hij haar totaliteitspretentie. Echter, meer nog dan de expliciete aanvallen is het de dispariteit van zijn manier van schrijven, waardoor de totaliteitspretentie van het denken van binnenuit ontwricht.

Met dit voorbehoud ten aanzien van het systematische gehalte van Nietzsches filosofie kan Karl Löwith stellen, dat diens denkweg zich toont als een samenhang van gedachten "... an dessen Anfang der *Tod Gottes*, in dessen Mitte der aus ihm hervorgegangene *Nihilismus* und an dessen Ende die *Selbstüberwindung des Nihilismus zur Ewigen Wiederkehr* steht". Dat de door Hegel beoogde verzoening van het individu met een hem overstijgende totaliteit ook nog bij Nietzsche doorwerkt, blijkt uit diens poging om het kantiaanse Sollen via een individuele wil met een Sein te laten versmelten:

"Dem entspricht die dreifache Verwandlung des Geistes in der ersten Rede Zarathustras. Das '*Du sollst*' des christlichen Glaubens verwandelt sich zum freigeordneten Geist des '*Ich will*'; in der 'Wüste seiner Freiheit' zum Nichts geschieht die letzte und schwerste Verwandlung vom 'Ich will' zum ewig wiederkehrenden Dasein des kindlichen Spiels im Vernichten und Schaffen - vom 'Ich will' zum 'Ich bin', nämlich im Ganzen des Seins"(Löwith 1950/64:212-3).

Hoewel deze verzoening zich tegen een paradoxaal verwoorde oneindigheid - de 'Eeuwige' 'Wederkeer'<sup>2</sup> - aftekent, valt in deze metaforisch geladen transformatie

2 Ik gebruik hier voor de vertaling van 'Wiederkehr' bewust de term: 'Wederkeer' en niet de vaak gehanteerde vertaling 'Terugkeer'. In de laatste vertaling wordt iets te nadrukkelijk een 'terug'

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

Nietzsches filosofie volgens sommige critici ongewild terug in de kantiaanse subjectfilosofie. Precies door deze terugval zou aan de schijn de beoogde radicaliteit worden ontnomen, omdat er zich toch weer een externe positie aandient vanwaaruit de schijn kan worden ontmaskerd:

"Darin, im naiven Philosophenglauben die *Totalität* möglicher Immanenz (Realität) umfassen zu können, besteht Nietzsches Rückfall in Transzendenz. Sein Ideale entlarvender Blick fällt aus göttlich-überweltlichem Blickwinkel auf die verblendete Welt der Lüge und des Scheins"(G.Kimmerle 1983:93).

Ik werp de vraag op, of er werkelijk sprake is van een nieuwe totalisering. Daartoe probeer ik te doorgronden wat Nietzsches verhouding tot "die verblendete Welt der Lüge und des Scheins" is. De platoonse topologie die in Gerd Kimmerles kritiek wordt voorondersteld, voegt Nietzsche onwillekeurig in in het voor de westerse metafysica zo kenmerkende oppositionele denken. Het is de vraag of dit terecht is. Uitgangspunt voor een exploratie van een mogelijk antwoord zijn de tegenspraken die zich op allerlei niveaus van Nietzsches denken aandienen en die door hem klaarblijkelijk nagenoeg methodisch worden opgeroepen.

Het belang van 'methodische' tegenspraken in zijn werk schept een band tussen Nietzsche en Hegel, voor wie de tegenspraak immers de motor van het denken is. Weliswaar is de verleiding groot om de tegenspraken als een bewijs van het onfilosofische karakter van Nietzsches filosofie aan te voeren, toch zou ik willen beargumenteren, dat precies deze (on)logische figuren de gestalten van de schijn in de taal zijn, waarmee Nietzsche een ervaring bij zijn lezers oproept die niet alleen onkenbaar, maar ook ondenkbaar is. Nietzsche laat zowel Hegel als Kant achter zich. Eerder dan zijn 'onderzoeksubject' adequaat te beschrijven is hij er wellicht op uit de onmogelijkheid hiervan door een bepaalde schrijfwijze te toonzetten: "Ich widerspreche", zegt hij in *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (1908), "wie nie widersprochen worden ist und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes"(6.366). In zijn nihilisme resoneert een 'positieve' ervaring. Misschien resoneert slechts in de toonzetting van zijn werk de door Gerd Kimmerle gewraakte totaliteit als een ervaring van de 'ware aard' van het zijn. Deze 'totaliteit' blijkt dan een illusoir effect van een veelheid van talige schijnbewegingen te zijn, waarmee de lezer telkens weer op het verkeerde been wordt gezet.

### *I 'Verschijning' van het zijn'*

De problematiek van de schijn krijgt vanaf Nietzsches eerste werken de volle aandacht. In *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. (1872) vormt de esthetische schijn van de kunst, met name van de tragedie als weerschijn van het grondconflict tussen mensen en goden, het hoofdthema. Het bewustzijn van de

---

naar een begin of een oorsprong gesuggereerd, terwijl in het 'weder' het herhalingselement meer op de voorgrond treedt.

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

schijn, zal Nietzsche later in *Die fröhliche Wissenschaft*. ("La gaya scienza") (1882) stellen, "ist wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, - was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate sei-nes Schei-nes"(3.417). De afwijzing van de tegenstelling schijn-wezen of schijn-zijn impliceert echter geen platvloers positivistisch sensualisme, die "den Augenschein und die Handgreiflichkeit für sich hat"(5.28). Nietzsches schimpscheuten naar de utilisten en de naieve realisten spreken dit tegen: "die *mechanistische* Welt ist so imaginirt, wie das Auge und das Getast sich allein eine Welt vorstellen (als 'bewegt-')"(13.259). Dit mechanistische wereldbeeld is slechts de uiterlijke schijn van een krachtenspel, waarin aantrekking en afstoting de drijvende krachten zijn:

"Die 'Wirkung in die Ferne' ist nicht zu beseitigen: *etwas zieht etwas anderes heran, etwas fühlt sich gezogen*. Dies ist die Grundthatsache: dagegen ist die mechanistische Vorstellung von Druck und Stoß nur eine Hypothese auf Grund des *Augenscheins* und des *Tastgefühls*, mag sie uns als eine regulative Hypothese für die Welt als *Augenscheins* gelten!"(11.504)

Hoe verrassend een dergelijke 'krachten'theorie ook moge lijken, het belang dat aan de 'actio in distans' wordt gehecht en het beroep dat op de metafoor van werkzame krachten wordt gedaan getuigt van de doorslaggevende invloed van een filosofisch getransformeerde newtoniaanse opvatting van de kosmos. Ondanks Nietzsches kritiek op de wijze waarop deze natuurwetenschappelijke inzichten door Kant en Hegel op metafysische wijze worden ontwikkeld, werkt deze ook nog in zijn gedachtengoed door.<sup>3</sup>

Maar door ook het zelfbewustzijn en de wil als het produkt van krachtenverhoudingen op te vatten radicaliseert hij deze theorie. Dit gebeurt niet door zelfbewustzijn te verklaren vanuit het bij Newtonianen verwerkte mechanisme - de krachten worden op tussendeeltjes overgedragen en konden daardoor "in der Ferne" een andere lichaam beroeren -, maar door ook dat wat Newtons theorie fundeert, nog te ondergraven: het geloof aan massa's, respectievelijk massa(punten).

Ook al verwerpt Nietzsche de platte interpretatie van het sensualisme, hij accepteert de kern ervan, wanneer hij stelt dat kennis een fysiologische grondslag kent: een combinatie van tactiliteit en visualiteit. Hij richt zijn aandacht daartoe op een zintuiglijkheid en affectiviteit, die zich voorbij de platoonse of positivistische oppositie van schijn en zijn doen gelden.

De neo-kantiaan Friedrich Albert Lange had hem in zijn *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1865) de ogen geopend voor dit 'materialistische' perspectief, dat Lange zelf overigens kritiseert.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Zie verder: excursie 5.3.

<sup>4</sup> Lange is rond 1870 professor in de filosofie in Zürich. Zijn boek dat Nietzsche, getuige zijn aantekeningen uit 1885, tot op het eind herleest, getuigt nog van een zeker pessimisme ten aanzien van het bestaan van een werkelijkheid los van de beschouwer. Dit pessimisme probeert

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

Aan Carl von Gersdorff schrijft Nietzsche al samenvattend over dit boek:

"Sein Resultat ist in folgenden drei Sätzen zusammengefaßt: 1) die Sinnenwelt ist das Produkt unsrer Organisation. 2) unsre sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekanntes Gegenstandes. 3) Unsre wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Außendinge. Wir haben stets nur das Produkt von beiden vor uns"(B2.159/257).<sup>5</sup>

De werkelijkheid an sich, meent Lange in navolging van Kant, is onkenbaar of slechts kenbaar in haar gevolgen. De oorzaken, zowel van de zijde van de dingen als van die van het cogito blijven onkenbaar. Deze krachten zijn alleen in hun uitwerking waarneembaar. De mens kent slechts de effectiviteit of werkzaamheid ervan, waardoor het ware zich indirect en doorgaans in beelden toont of laat ervaren. Lange heeft reeds oog voor de noodzaak en beperktheid van de krachtenmetafoor.<sup>6</sup>

Nietzsches parafrase geeft een eerste indicatie voor zijn latere verwerking van de problematiek van de schijn en voor de beslissende waarde, die hij aan de kunst zal toekennen. Op indirecte wijze blijkt Kants invloed in zijn inzichten door te werken. Een affiniteit met deze materialistische Kant verklaart wellicht waarom Nietzsche zich in het voorjaar van 1868 voorneemt een 'Doktordissertation' voor te bereiden onder de titel "Der Begriff des Organischen seit Kant"(B2.169).

---

### *Excursie 1 Kant Schijn en antinomieën*

Om zicht op de problematiek van de schijn bij Kant te krijgen, zou men zich kunnen laten leiden door de wijze waarop de discussie door Plato is ingezet. Schijn wordt door hem opgevat als een verwerpelijke vervorming van een ideale werkelijkheid, die in de mimetische structuur van de kunst wordt verdubbeld. In de *Kritik der Ur-*

*teilkraft* (1790) is de verwerking van de problematiek van de schijn eveneens na te zoeken. Daar wordt immers over het smaakoordeel en op indirecte wijze over kunst gesproken. Echter, de bewegingen van de schijn zijn in deze derde kritiek slechts herkenbaar, als de analyses van de andere kritieken worden vooronder-

---

Nietzsche in zijn werk te overwinnen: "...aber das giebt dem Lange keinen Stolz!"(11.94)

5 Voor de brieven (B) wordt eveneens naar de delen van de door Colli en Montinari verzorgde editie van deze brieven verwezen.

6 Zie verder: excursie 5.4.

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

steld. Enigszins teleurgesteld zal de lezer zich daarna wellicht tot de transcendente esthetiek in de *Kritik der reinen Vernunft* (1781) wenden in de hoop daar, zij het vanuit een meer ken-theoretische invalshoek, fundamentele inzichten over de schijn te vinden. Het ligt in de lijn der verwachtingen dat het probleem van de schijn vooral in de transcendente *esthetiek* uitgewerkt en opgelost wordt. Inderdaad maakt Kant daarin een opmerking die de aanzet tot deze problematiek vormt: "Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, so wohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es *erscheint*: so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. (...) So sage ich nicht, die Körper *scheinen* bloß außer mir zu sein, oder meine Seele *scheint* nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein (...). Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte"(III.93/4; B70).<sup>1</sup>

Het gaat hier nog niet om een radicale duiding van het begrip 'schijn': Kant suggereert dat de schijn hier nog door een beoordelingsfout opdoemt.

### *1 De kloof tussen verstand en Ding-an-sich*

Kant loopt met het fundamentele onderscheid tussen schijn en verschijning in de transcendente esthetiek, waarin de dichotome structuur van de werkelijkheid wordt bevestigd, vooruit op enerzijds de voorlopigheid van de verschijning en anderzijds de noodzakelijkheid van de

schijn. *Erscheinung* is een kenmerk van het *Ding-an-sich* in zoverre dit zich aan onze zintuigen aandient. In de *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1770) die als Wissenschaft wird auftreten können* heet het eveneens dat de verschijning geen enkele waarheid kan bevatten, daar het slechts iets van de gesteldheid van de dingen uitdrukt. Uit de verwarring met het gebruik in een oordeel "kann, nachdem wir unbehutsam oder unvorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen"(V.155; A67,68).

Zintuigen, voegt Kant eraan toe, kunnen zich niet vergissen, daar ze geen oordeel vellen. Zo er sprake is van vergissingen, dan slechts in zoverre deze zich in een oordeel voordoen. Zo wordt duidelijk, dat de *Dinge-an-sich* slechts als verschijning gegeven zijn: "Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder hat keine Bedeutung"(IV.462; B522/A494).

Het *Ding-an-sich* is, zo meent Kant, hoogstens "intelligibele Ursache" of "das transzendente Objekt". Met beide uitdrukkingen haalt hij zich grote problemen op de hals. Bij de eerste kan er geen sprake zijn van oorzakelijkheid, daar deze een kenmerk van het verstand is; bij de tweede zou de term 'transcendent' adequater zijn, daar 'transcendentiaal' een kenmerk van de werkzaamheid van de rede is.

In de *Schriften zur Naturphilosophie* (1786) vinden we ook een opmerking over de niet terechte verwisseling van

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

verschijning en schijn, "welches nicht bloß hier, sondern in der ganzen Philosophie anzumerken nötig ist" (IX.123; A138,139). Verder keert een opmerking over het onterecht als schijn beoordeelde karakter van de 'innere Erfahrung' terug in het gedeelte over didaktiek van de *Anthropologie*, waarin over het kenvermogen wordt gesproken. Het verschijningsgehalte van de innerlijkheid wordt hier op een andere wijze verwoord: "Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer nur, wie ich mir *erscheine*; welcher Satz dann oft bösslicherweise so verdreht wird, daß er soviel sagen wolle: es *scheine* mir nur (mihi videri), daß ich gewisse Vorstellungen und Empfindungen *habe*, ja überhaupt daß ich existiere" (XI.430; BA28).

De zintuiglijke indruk, de 'Empfindung' van een Ding-an-sich laat zich uitsluitend in een spatio-temporele dimensie aanschouwen. De gewaarwording is systematisch bezien de inhoudelijke component van een oordeelsmatig bepaalde synthese, die door het verstand wordt uitgevoerd. Het eerste probleem dat zich aandient, is de aard van de 'werkelijkheid' achter deze gewaarwording. Zoals gezegd betreft het hier de status van het Ding-an-sich: wat is namelijk de aard van dit letterlijke *gegeven* en kan het als oorzaak van een gewaarwording gedacht worden zonder dat de verstandscategorie 'oorzaak' reeds in het geding is?

In de werking van het verstand is volgens Kant een synthetisch principe werkzaam. De door de sceptici geconstateerde kloof tussen denken en zijn wordt overbrugd. Kants kritische

project vereist voor de oplossing van de met het postulaat van het Ding an sich gegeven aporie een uitwerking van de mogelijkheidsvoorwaarden van synthetische oordelen a priori. Slechts door de 'ontdekking' van een synthetiserende activiteit of door het blootleggen van de hoogste 'Grundsatz' van synthetische oordelen a priori als de kern van een reflexief kenvermogen, kan een vicieuze cirkel in het kennen worden doorbroken.

Inzicht in Kants oplossing vereist een preliminaire opmerking omtrent de relatie tussen denken en zijn en de bemiddelende functie die de taal daarin vervult. Kants epistemologische primaat impliceert, dat denken en oordelen twee zijden van één medaille zijn: "Denken ist aber Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen. (...) Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil. Also ist Denken so viel, als Urteilen, oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen" (V.171; A88/ §22).

Oordelen is een logische activiteit, die door Kant op transcendentale wijze wordt geanalyseerd. Dat wil zeggen dat de mogelijkheidsvoorwaarden van het kennen samenhangend en uitputtend vanuit de werkzaamheid van het zelfbewustzijn worden doordacht. Hij veronderstelt daarbij, dat de oordelen in hun talige vorm de uitdrukkingen zijn van de werking van het bewustzijn. De analyse van deze oordelen levert ten slotte een viertal oordeelsgroepen op: kwantiteit, kwaliteit, relatie en modaliteit, waarbij de laatste de verhouding van het subject tot de werkelijkheid uitdrukt. Deze groepen



## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

van oordelen vormen de leidraad voor het opstellen van vier groepen categorieën. Deze zijn evenwel meer dan louter statische vormen: zij geven de structurerende werkzaamheid van het verstand aan. Kant vraagt zich na de afleiding van de afzonderlijke categorieën af, hoe telkens in een oordeel de predicaatsterm niet-tautologisch aan de subjectsterm wordt gekoppeld: "Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urteile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (...) auf der Einheit der Apperzeption." (III.199; A155/B194)

Zintuiglijke indruk en categorie worden verbonden en op werkelijkheidswaarde gecontroleerd door een eenheidstichtende functie. Deze dient niet psychologisch geduid, maar als kentheoretisch principe, als een categorie van hogere orde, als regel opgevat te worden. (Röd 1986:34/-43/45) De mate waarin recht gedaan wordt aan de transcendentale inzet, lijkt met de afstand die bewaard wordt ten aanzien van de psychologische pendant omgekeerd evenredig: "Der analytische Charakter der Transzendentalphilosophie kam bei Kant um so deutlicher zum Vorschein, je weiter er sich von der psychologischen Deutung der Erkenntnislehre distanzierte"(Röd 1986/1974: 35). Het cogito garandeert de synthetische eenheid van beide. Deze eenheid wordt niet door een

uiterlijke oorzaak, maar door de aard van het bewustzijn zelf gesticht. Alleen door een cogito te vooronderstellen kan Kant de eenheid van het bewustzijn herstellen. Kennis vereist dus vier componenten: inhoudelijke *Anschauungen*, structurerende formele categorieën, een eenheidstichtende transcendentale apperceptie en de mogelijkheid de eerste twee op elkaar te betrekken wat gelegen is in het zogenaamde 'schematisme' waarin de categorieën worden vertijdelijkt.

### 2 *Schijn en antinomieën van de rede*

Tot nu toe speelde de problematiek van de schijn geen rol van betekenis. Pas aan het eind van de transcendentale analytiek treedt deze in zijn volle omvang naar voren. Dit heeft te maken met de totaliserende beweging die in het denken zelf ligt besloten. Denken is voor Kant zowel afperken als omvatten. Zodra het verstand zijn eigen grondslag denkt, dat wil zeggen de mogelijksvoorwaarden van de categorieën bereflecteert, wordt het tot rede. Er is een transcendentale noodzaak de afsluiting van het denken te postuleren om het denkproces als een samenhangende activiteit, dat wil zeggen transcendentaal te begrijpen. Of zoals het in zijn *Kritik der Urteilskraft* heet: "Aber eben darum, daß in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf Totalität, als *eine reelle* Idee liegt..." (X.172; B85,86/A84,85; later heeft Kant deze uitspraak gewijzigd. Het laatste deel luidt dan: "als *auf eine reelle* Idee liegt").

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

In de rede zelf ligt "ein Anspruch auf Totalität". Het is deze aanspraak en de onmogelijkheid deze totaliteit empirisch te vatten die de rede in allerlei tegenspraken of antinomieën doet geraken.

De aanzet wordt aan het eind van de transcendentale analytiek gemaakt. Daar bespreekt Kant een andere mogelijkheid om waarnemen en denken op elkaar te betrekken. De pre-kritische filosofie, waarin nog kennis van metafysische entiteiten wordt gepretendeerd, zou zich schuldig hebben gemaakt aan een amfibolie: een pre-kritische verwisseling van het fenomenale en het noumenale waardoor een reeks merkwaardige dubbelfiguren wordt geproduceerd - lege begrippen of begripsloze aanschouwingen - die Kant vervolgens aan een kritisch onderzoek onderwerpt. Niet duidelijk wordt of het 'achter' de Erscheinungen liggende 'iets', het Ding-an-sich nu een noumenon is of niet. Soms wordt dit door hem bevestigd, dan weer ontkent hij dit wat wellicht de kwalificatie transcendentaal object verklaart. Maar als een noumenon een louter transcendentale entiteit is, kan het Ding-an-sich het niet zijn. De scheidende fenomeen-noumenon blijkt slechts voorlopig en valt terug in een tweede 'oppositie' waarbij de eerste oppositie met een onbekende X wordt geconstrueerd.

Schijn blijkt aan niets anders dan de rede zelf te ontspringen. Deze schijn komt pas in de transcendentale dialectiek naar voren. Aan het begin van de dialectiek, die na de para-graaf 'Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe...' inzet, merkt Kant op, dat "wir

oben (in 'Von der Amphibolie...' ho) die Dialektik überhaupt eine Logik des Scheins genannt haben. Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der Wahrscheinlichkeit. (...) Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so fern er gedacht wird."(III.308; B350/A292,93)

De problematiek van de schijn is in de transcendentale dialectiek een eerste stap op weg naar de antinomieën als producten van een in zichzelf vastlopende dialectische rede. Bij de amfibolie is er al sprake van een verwisseling van perspectieven. Een transcendentale amfibolie is bij Kant "eine Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung"(III.292; B326/A270). De transcendentale dialectiek draait om de schijn van de tegenspraak, die evenals bij de amfibolie samenhangt met een verwisseling van beide perspectieven. De dialectische schijn toont zich in "Sophistationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst"- (III.340; B398/A340). De aanvangszin aan het begin van de transcendentale dialectiek laat geen twijfel bestaan over het belang van de 'Logik des Scheins': "Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der Wahrscheinlichkeit; denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntnis also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist, und mithin von dem analytischen Teile der Logik nicht getrennt werden muß."(III. 308; B350/A293)

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

### 2.1 Vormen van schijn.

Kant onderscheidt een drietal vormen van de schijn: naast de empirisch en de logische schijn is het vooral de transcendentale schijn waar hij zijn analyse op richt. De empirische schijn betreft optische illusies, die zich in de ervaring voordoen. Deze hangen samen met de structuur van ons waarnemingsapparaat. Bij de tweede gaat het om een verwisseling van subjectieve met objectieve oorzaken. Dit maakt dat we "... folglich den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln. Darin besteht eben das Wesen des Scheins, der um deswillen als ein Grund anzusehen ist, eine falsche Erkenntnis für wahr zu halten."(VI.481; A78,79) Er is dan sprake van logische schijn, van vergissingen, die "lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel"(A83: VI 484) voortkomt.

Kant grijpt de optische illusie aan om de eerste vorm van schijn, de transcendentale schijn die tegenstrijdigheden in de rede zelf betreft, te verduidelijken. Toch laat hij zich door een metafoor of een analogie verleiden om het abstracte proces van de rede te verduidelijken: de transcendentale schijn is volgens hem even onvermijdelijk als de aanblik van de immense grootte van een opkomende maan. Evenals de astronomie kan de transcendentale dialectiek inzicht in de aard van deze schijn verschaffen, maar "daß er (...) auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen."(III. 311; B354/A298)

Het betreft een 'natürlichen und unvermeidlichen Illusion', die zich in de taal in de vorm van een paradoxale uitspraak of een antinomie, dat wil zeggen twee elkaar uitsluitende oordelen aandient, maar die uiteindelijk besloten ligt in de werking van de rede zelf. Door het ontbreken van een empirische 'input' - inhoud van de oordelen op het vlak van de rede zijn immers de verstandsbegrippen - en een expansie van de Grundsätze van het verstand raakt de rede onvermijdelijk verstrikt in een transcendentale illusie.

### 2.2 Antinomieën van de zuivere rede

De overgang naar de rede wordt geëist, omdat het verstand zelf zijn samenhang niet kan legitimeren en zijn volledigheid niet kan denken. Dit is slechts aan de rede toebedeeld als "das Vermögen der Einheit der Verstandsregeln unter Prinzipien."(III.314; B359/A303). Vangt de methodische fundering van het kenproces in de analytiek der grondprincipes van het verstand aan met de overbrugging van de kloof tussen de waargenomen dingen en het kenvermogen, in de transcendentale dialectiek, waarin de grondslagen van het verstand zelf worden doordacht, doemen weer nieuwe tegenspraken in de vorm van antinomieën op, die niet kunnen worden opgelost. Kant heeft Descartes' welwillende god als garantie voor de band tussen bewustzijn en de materiële wereld overbodig gemaakt, maar daarmee de kennis aan onoplosbare tegenspraken uitgeleverd. Om deze weg te nemen moet hij toch weer iets voorbij het kennen postuleren: de Idee. Deze onderneming resulteert in een 'Antithe-

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

tik der reinen Vernunft', waaronder Kant "eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben"(IV.410; A421/B449) verstaat. Dit is het terrein, waarin de schijn zich in zijn onvermijdelijke vorm ontplooit.

Het doordenken van de eenheid en samenhang van de categorieën, deze synthese, impliceert een herneming van de categoriale bepalingen los van zintuiglijke indrukken. Het ongelimiteerde gebruik van verstandscategorieën in de sfeer van de rede "als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien" (IV.401; B435/A409), waaraan geen waarnemingen beantwoorden creëert de antinomieën. Een 'natuurlijke' neiging de onvoorwaardelijkheid te denken en vervolgens te willen kennen drijft de reflectie op de samenhang van het verstand, dat wil zeggen de rede, als het ware tot over de grenzen van zijn mogelijkheden. Hij wil de synthese van alle natuurwetenschappelijke kennis, dus de totaliteit van de eindige syntheses ook kennen.

Het onvoorwaardelijke was vóór Kant het onderwerp van metafysische speculatie. De rationele psychologie, kosmologie en theologie, uitgewerkt in de metafysica specialis van Wolff en zijn school, hadden ieder corresponderende metafysische 'objecten': de ziel (eenheid), de wereld (samenhang) en God (zowel eenheid als samenhang). In zijn bestrijding van het dogmatische rationalisme erkent Kant dat deze onmogelijke objecten, gegeven de eis van zintuiglijkheid, wel denkbaar, maar in geen geval meer kenbaar zijn. Het zijn als het ware lege

begrippen van de rede, die onze kennis niet bepalen, maar reguleren: het zijn regulatieve principes of Ideen.

Vanuit de werkzaamheid van de kritische rede zelf worden de paralogismes van de eenheid van het innerlijk (de ziel) en de antinomieën van de eenheid der dingen (de wereld) geproduceerd als schijnbare tegenstellingen die fnuikend zijn voor de consistentie van het systeem. Vandaar dat "kritiek van de zuivere rede" ook opgevat wordt als een genitivus objectivus: de rede staat niet alleen voor het actieve subject, de agens, dat kritiseert, maar tevens voor het gekritiseerde object. De rede is subject en object, actief beginsel en passief object, maar bovendien het medium waarin het proces plaatsvindt. De antinomie krijgt zo het karakter van "der Grenze der Reflexion in ihrer abstrakten Bestimmung als dem Punkt ihrer Selbstvernichtung"(Zimmerli 1974: 124).

Kants definitie van de antinomie dat zij een "Zustand der Vernunft bei diesen dialektischen Schlüssen"(Eisler 1972: 27) is, sluit uit, dat de tegenpraak een eigenschap van de dingen zelf of een hoedanigheid van de taal zou zijn. Antinomieën zijn uitsluitend het effect van een zichzelf overspannend denken, dat wil zeggen van de zelfreflexieve activiteit van het verstand, welke denkbeweging zich in Kants termen als rede aandient.

Maar niet alleen in de theoretische rede, ook in de praktische rede en in de kritiek van het esthetisch oordeelsvermogen treden, zodra deze zelfreflexieve wending plaatsvindt anti-nomieën op. Voor de drie

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

kritieken geldt dat "...die Antinomien wider Willen nötigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen, und im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen: weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen"(Eisler 1972: 27).

Uitgaande van drie vermogens - denken, voelen en willen - zet Kant in de *Kritik der reinen Vernunft*, de *Kritik der Urteilskraft* en de *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) uiteen hoe respectievelijk in de wetenschap, de kunst en de moraal antinomieën opduiken. Hij omschrijft ze als een 'Widerstreit' tussen twee elkaar tegensprekende oordelen. Beide zijn bewijsbaar, wat op een onoverbrugbare tegenspraak van de rede duidt. "Dass es drei Arten Antinomien gibt, hat seinen Grund darin, daß es drei Erkenntnisvermögen: Verstand, Urteilskraft und Vernunft gibt, deren jedes (als oberes Erkenntnisvermögen) seine Prinzipien a priori haben muss. (...) Da gibt es dann 1) eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes bis zum Unbedingten hinauf *für das Erkenntnisvermögen*; 2) eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen Gebrauchs der Urteilskraft *für das Gefühl der Lust und Unlust*; 3) eine Antinomie in Ansehung des praktischen Gebrauchs der an sich selbst gesetzgebenden Vernunft *für das Begehungsvermögen*..." (X.287;B243,44/A 240,41).

De antinomieën van de praktische rede en van het oordeelsvermogen laat ik voor dit moment onbesproken. In de antinomieën van de *Kritik der reinen*

*Vernunft* worden vier thesen uit de rationalistische metafysica met hun tegendeel gecontrasteerd, waarna Kant concludeert dat zowel de these als de antithese op apagogische wijze - met behulp van een bewijs uit het ongerijmde, dat wil in hegeliaanse termen zoveel zeggen als door een negatie van een negatie - bewezen kunnen worden. De rede, zo blijkt, moet op grond van haar eigen argumentatieve kracht zowel de these als de antithese accepteren. Het antithetische karakter wordt daardoor veroorzaakt, dat beide uitspraken pretenderen betrekking te hebben op een noumenale of een fenomenale sfeer, terwijl in feite één der uitspraken op de eerste en de andere op de tweede slaat. Maar datgene waarover een uitspraak ook wordt gedaan, is geen empirisch gegeven, maar dat wat empirische uitspraken mogelijk maakt.

Het mag duidelijk zijn, dat kennis en onwetendheid, waarheid en onwaarheid vanaf Kant een nieuw verbond aangaan. De schijn wordt in tegenstelling tot de prekantiaanse filosofie een relatieve positiviteit toegedicht: "Für endliche Vernunft gibt es Wahrheit nicht anders als umrandet von Schein - Schein ist der Name für die Positivität von Unwahrheit"(Bolz 1991: 47).

*3 Waarneming en esthetische ervaring*  
Nadat eerst in de *Kritik der Urteilskraft*, vervolgens in de transcendentale esthetiek naar een bespreking van de schijn is gezocht, wordt ten slotte aan het begin van de transcendentale dialectiek ontdekt dat schijn en tegenspraken onlosmakelijk

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

met elkaar verbonden zijn. De bespreking van de esthetiek in *Kritik der reinen Vernunft* verschilt van de wijze waarop deze in *Kritik der Urteilskraft* ter sprake wordt gebracht. Toch is er wel degelijk op het transcendentale niveau overeenstemming. Deze overeenstemming, die door Günter Wohlfart in zijn *Der Augenblick* (1982) wordt uitgewerkt, hangt af van Kants interpretatie van de tijd. In de transcendentale esthetiek kwalificeert hij tijd en ruimte als zuivere aanschouwingswijzen. Hoewel zijn terminologie inconsequent is - soms noemt hij ze onkritisch 'begrippen', in later werk weer 'ideeën' -, onderscheidt hij de discursiviteit van begrippen en de 'intuïtiviteit' van de tijd als mogelijkheidsvoorwaarde van het kennen: bij de eerste gaan de delen vooraf aan het geheel, terwijl de tijd in al zijn verschillende manifestaties telkens een ondeelbaar en uniek geheel vooronderstelt. Kant oppert dit op indirecte wijze in zijn posthume werk, als hij opmerkt dat "Ideen nicht Begriffe (sind), sondern reine Anschauungen, nicht diskursive, sondern intuitive Vorstellungen ..." (AA XXI, 79; gecit. in: Wohlfart 1982: 30).

Tijd is een 'totum analyticum', geen 'totum syntheticum'. Het is een 'Inbegriff' van alle zijnden. (III.246; A215/B262) of van alle zijn (III.271; A242/B300). Het toekennen van oneindigheid dient echter op grond van Kants overwegingen in de Antithetik niet aan de aanschouwing, maar aan de werk-

zaamheid van de rede te worden toegeschreven. (III.479; A519/B547) Een gegeven kan immers nooit oneindig zijn. Daarom is er wellicht in plaats van een 'gegebene' oneindigheid sprake van een 'aufgegebene' in de zin van een regulatief principe. Wohlfart werpt dan ook terecht de vraag op of het niet eerder "um eine heuristische Fiktion, also doch wieder um eine Idee (handelt)..." (Wohlfart 1982: 30) dan om zuivere aanschouwingen. Hij besluit tot het ideematige karakter van ruimte en tijd en gebruikt ter ondersteuning het onderscheid tussen ideeën (indemonstrable Begriffe) van de rede en esthetische ideeën (inexponible Begriffe) waarbij het dan vooral om het laatste zou gaan. (X.285; B242/A239)) Als zodanig zijn het producten van de Einbildungskraft, wat elders in het werk wordt bevestigd. Dat het daarbij om een ens imaginarium gaat en dat deze ingebeelde entiteiten als 'leere Anschauung ohne Gegenstand' (III.307; B348/A292) in de paragrafen over de amfibolie van de reflectiebegrippen worden besproken wijst op het schijngehalte van tijd en ruimte.

Zo kan Wohlfart het verband leggen tussen de esthetica als waarneming, als onderdeel van de transcendentale esthetiek en de esthetica als de leer van de smaakoordelen: "Es zeigt sich ein innerer Zusammenhang zwischen der transzendentalen Ästhetik und transzendentalen Dialektik enerseits und der transzendentalen Ästhetik und der ästhetischen Reflexion über ästhetische Ideen anderseits" (Wohlfart 1982: 37).

Dit wijst er volgens hem op "dass in der 'Kritik der Urteilskraft' nur die

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

Konsequenzen gezogen werden aus dem, was in der 'Kritik der reinen Vernunft' - wenn auch nur umrisshaft - vorgezeichnet ist"(Wohlfart 1982: 38).<sup>2</sup>

---

Dat Nietzsche van Kants werk slechts de *Kritik der Urteilskraft* primair en integraal leest en de rest secundair recipieert, pleit eens te meer voor de these dat zijn oriëntatie voornamelijk esthetisch van aard is geweest. De problematiek van het 'Erhabene', het verhevende of het sublieme, lijkt hem in deze kritiek, waarin het gevoel - op transcendentale wijze - centraal staat meer aan te spreken dan het smaakoordeel over het schone. Zo merkt hij op dat de mateloosheid van de wil 'erhabene Eindrücke' oproept, terwijl de maat ervan schoonheid creëert. Dionysische en apollinische elementen enten zich op elkaar: de voorstellingen zijn verheven "als die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen" (1.57).

Nietzsche gebruikt om de aard en werking van het apollinische te verduidelijken een krachtig beeld:

"Wenn wir bei einem kräftigen Versuch, die Sonne in's Auge zu fassen, uns geblendet abwenden, so haben wir dunkle farbige Flecken gleichsam als Heilmittel vor den Augen: umgekehrt sind jene Lichtbildererscheinungen des sophokleischen Helden, kurz das Apollinische der Maske, nothwendige Erzeugungen eines Blickes in's Innere und Schreckliche der Natur, gleichsam leuchtende Flecken zur Heilung des von grausiger Nacht versehrten Blickes" (1.65).

Alleen op deze wijze is de Griekse 'Heiterkeit' of lichtvoetigheid volgens Nietzsche te begrijpen. Het dionysische heeft de apollinische schijn nodig om de toeschouwers een heldere blik in de duistere grond van het bestaan te vergunnen.

Zowel de polaire spanning tussen het dionysische en het apollinische als Nietzsches visie op de inwerking van fysiologisch bepaalde krachten op het oordeel sluiten aan bij het gevoel van lust en onlust, dat bij Kant zo kenmerkend is voor de ervaring van het verhevende. Ook de paragrafen over het genie moeten diepe indruk hebben gemaakt, getuige de vele opmerkingen over de goedaardige demon en over de rol van de inspiratie die in Nietzsches brieven en aantekeningen tot 1869 voorkomen.

De werkingen van de kunst die Nietzsche beschrijft lopen dan ook bij uitstek over het spoor van de esthetische vervoering. De verbanden tussen de verschillende elementen zijn echter nog willekeurig en de metafysische ondertoon is onmiskenbaar. "Wenn das Schöne auf einem Traum des Wesens beruht, so das Erhabene auf einem *Rausche des Wesens*"(7.149), merkt hij op in zijn aantekeningen waarin *Die Geburt der Tragödie* wordt voorbereid. Het apollinische en het dionysische, droom en roes vullen elkaar eerder aan dan dat zij tegenover elkaar

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

staan. Later, bij de beschrijvingen over het ontstaan van de gedachte van de Eeuwige Wederkeer, zal Nietzsche zich na een lange periode waarin hij zich meer met kentheoretische problemen heeft beziggehouden, opnieuw in dit soort termen uitlaten: er zouden 'erhabene Zustände'(9.496) aan deze ondraaglijke gedachte vooraf zijn gegaan. De tegenstelling 'Selbstgenuß' versus 'Selbsterfleischung' of 'Selbstzerspaltung'(7.153) lijkt in zijn eerste werk de schijnbare oppositie tussen schoonheid en verhevenheid te bepalen. Met name de laatste kwalificatie 'zelfspijting' waarin een hegeliaans element doorklinkt, zal een steeds vooraanstaander rol in zijn denken gaan spelen.

Maar zoals gezegd, toch is Nietzsches woordgebruik nog metafysisch geladen en verre van eenduidig: "Sie (*Die Geburt der Tragödie*, ho) ist politisch indifferent (...) sie riecht anstößig Hegelisch. (...) Eine 'Idee' - der Gegensatz dionysisch und apollinisch - ins Metaphysische übersetzt..." (6.310) heet het retrospectief in *Ecce Homo*. Vaak gebruikt hij het begrip 'schoonheid' in opmerkingen waar juist het tegendeel zou worden verwacht. Zo wordt in een van zijn laatste geschriften *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem* (1888) het verhevene juist weer negatief afgeschilderd. Laatdunkend wordt opgemerkt, dat 'die Massen' zich door "das Grosse, das Erhabene, das Gigantische" (6.24) in vervoering laten brengen. En, zo voegt hij eraan toe, "es ist leichter gigantisch zu sein als schön". Hoe kunnen deze inconsistenties, die telkens weer in zijn werk optreden, worden begrepen?

Schoonheid, het verhevene, genie, schijn, lust en onlust, al deze door Kant systematisch uiteengezette begrippen duiken op in Nietzsches onderzoek naar het ontstaan van de Griekse tragedie, die uit een versmelting van het dionysische en het apollinische zou zijn geboren: "die Gegensätze sich paarend wie Mann und Weib zur Zeugung von Etwas Drittem - Genesis der Werke der Genie's!"(11.67). Maar zoals bij een geboorte altijd het geval is, is de voorgeschiedenis van dat wat wordt gebaard onzichtbaar. Het moment van conceptie en de specifieke invloeden zijn slechts retrospectief vast te stellen. Deze gynaecologische metafoor is misschien wat geforceerd, maar werpt wel een helder licht op het geschiedfilosofische concept dat Nietzsche aan zijn eigen vorm van geschiedschrijving die hij de naam 'genealogie' geeft ten grondslag zal leggen. Geheel in overeenstemming met het beeld van de geboorte worden er in een genealogie allerlei elkaar kruisende afstammingslijnen beschreven. Bij Nietzsche zal de speurtocht naar de oorsprong uitmonden in het ongemakkelijke inzicht, dat er voor allerlei verschijnselen geen eenduidige afstamming voorhanden is.

Apollo "als der Gott aller bildnerischen Kräfte, ist zugleich der wahrsagende Gott". Maar niet alleen waarheid en verbeelding gaan in hem samen. Om het geheel van tegenstrijdige kwaliteiten te vergroten, dicht Nietzsche Apollo ook nog toe, dat "er, der seiner Wurzel nach der 'Scheinende', die Lichtgottheit ist, auch den schönen Schein der inneren Phantasie-Welt (beherrscht)"(1.27). Echter, door 'massvolle Begrenzung'(1.28) vervalt de fantasie niet tot waanzin. Het oppositionele denken



## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

lijkt hier het exclusieve denkkader te zijn, waardoor Nietzsche zich in de ontwikkeling van zijn grondbegrippen laat leiden. Wat betreft de schijn lijkt hij derhalve een omkering van het primaat van het zijn op het oog te hebben. Zo doet hij het regelmatig voorkomen alsof het dionysische 'oorspronkelijker' zou zijn dan het apollinische. Deze voorstelling van het primaat van het dionysische is echter misplaatst. Dit blijkt als hij haast terloops een onderscheid tussen een tweetal dionysische krachten maakt: een barbaarse en een Griekse. De barbaarse dionysische kracht wordt door het apollinische element eerst tot een geritualiseerde roes en ten slotte tot een gedramatiseerde zelfdestructie. Deze als 'Dissonanz' gekenschetste grondtrek van het leven heeft 'eine herrliche Illusion'(1.155) nodig. Met een muzikale metafoer vat Nietzsche het leven als een in zichzelf verdeelde en met zichzelf in tegenspraak zijnde kracht op als dissonantie. Hier scheiden de wegen van Kant en Nietzsche. De laatste grond is niet meer Kants Ding-an-sich: "Die 'erste Ursache' ist, wie 'das Ding an sich', kein Räthsel, sondern ein Widerspruch"(11.65). Deze op zich zeer hegeliaanse typering wordt door Nietzsche echter vanaf het begin van zijn denkontwikkeling niet begrippelijk, maar vanuit een zintuiglijk perspectief geherformuleerd: een dissonantie.

Aan het eind van zijn eerste boek wekt hij toch weer de indruk, dat er sprake zou zijn van een primaat van het dionysische:

"Hier zeigt sich das Dionysische, an dem Apollinischen gemessen, als die ewige und ursprüngliche Kunstgewalt, die überhaupt die ganze Welt der Erscheinung in's Dasein ruft: in deren Mitte ein neuer Verklärungsschein nöthig wird, um die belebte Welt der Individuation im Leben festzuhalten"(1.154-5).

Hoewel hij het even verder weer het 'fundament van het bestaan' noemt, wordt er onmiddellijk aan toegevoegd, dat de mens deze dionysische kracht slechts door de ordenende werking van het apollinische kan kennen, "so dass diese beiden Kunsttriebe ihre Kräfte in strenger wechselseitiger Proportion (...) zu entfalten genöthigt sind"(1.155). Nietzsches aantekeningen bevestigen deze wisselwerking. Als "Naturheilkraft gegen das Dionysische" maakt de tragedie het dionysische leefbaar: "also ist der reine Dionysismus unmöglich"(7.69).

### 2 Omkering van de opposities?

Hieruit mogen we opmaken dat de relatie tussen het dionysische en apollinische niet oppositioneel is. Als ze al als tegengestelden verschijnen, dan is dit slechts een voorlopige bepaling. Als er al een tegenpool van het dionysische is, dan leent zich dat wat Nietzsche het *socratische* noemt daar veel beter voor. Dit als decadentie afgeschilderde verschijnsel krijgt zijn artistieke tegenhanger in Euripides. Diens theater geeft uitdrukking aan de filosofische ontwikkelingen, die culminerend in "ein ganz neugeborner Dämon, genannt *Sokrates*"(1.83). Het is het socratische dat als decadente drang naar orde en regelmaat zich als opponent van het dionysische opwerpt. In tegenstelling tot het apollinische laat het socratische geen enkele

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

vervoering meer toe: het staat roes noch droom toe als het om de liefde voor de wijsheid gaat. In die zin komt het als vervalsvorm van het apollinische tegenover het dionysische te staan: "Dies ist der neue Gegensatz: das Dionysische und das Sokratische" (1.83). Daarin wordt geen enkele weerstand meer geboden tegen de verleiding van het dialectische redeneren dat erop uit is alles binnen één vorm van denken te trekken. Het is tot een zichzelf versterkende werveling, tot een cirkelredenering geworden. Dialectisch redeneren en logica keren zich tegen het leven.<sup>7</sup> Zij ontcrachten de dissonantie ervan door alles tot een coherente identiteit te herleiden en geen tegenspraak meer te dulden.

Zo verdringt volgens Nietzsche bij Plato wetenschap de kunst. Plato degradeert in zijn schier obsessieve bestrijding van de sofisten de kunst tot de schijn van de schijn. Vanaf dat moment treedt de vraag naar de waarheid voor het voetlicht en verdwijnt de vraag naar de schoonheid in haar schaduw. De waarheidsvraag wordt direct verbonden aan die naar het goede. Ook in Kants *Kritik der Urteilskraft* waar de vraag naar het schone centraal staat, biedt deze in laatste instantie een doorgang tot een affirmatie van het goede. Socrates' "Kennis is deugd" is een weergave van de verbinding van kennis en moraal: inzicht in de waarheid noodzaakt tot juist handelen en vice versa. Precies deze ethische implicatie van het primaat van de kennis lijkt Nietzsche te kritiseren, als hij bijna achteloos aan de opmerking over de wisselwerking tussen het dionysische en het apollinische toevoegt: "nach dem Gesetze ewiger Gerechtigkeit" (1.155). Een cryptische toevoeging. Is zij een indicatie voor de gedachte dat het in de tragedie niet louter gaat om een esthetisch fenomeen als een - in kantiaanse zin - een belangeloze, 'interesselose' aanschouwing?

Kant beweert aan het eind van de *Kritik der Urteilskraft* dat schoonheid een symbool voor het goede is. Zo wordt het schone via de in de *Kritik der praktischen Vernunft* ontwikkelde categorische imperatief aan de wil van het individu verbonden. Volgens Nietzsche beroeren de beelden van het ondraaglijke lijden van Oedipus het collectieve handelen echter onmiddellijk. De beelden roepen heftige affecten op. Het tragische wereldbeeld van de toenmalige toeschouwers wordt in dit geësthetiseerde lijden bekrachtigd. Voor de moderne toeschouwer is het nog slechts een archaisch schouwspel of een volstreekte ontkenning van de individuele autonomie. Nietzsche werpt een andere licht op het lijden. Esthetiek en ethiek, dat wat later in *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887) als de onlosmakelijke band tussen fysiologie en moraal wordt geanalyseerd, gaan op zo'n niet-reflexieve wijze in elkaar over, dat "... nur als ein aesthetisches Phänomen das Dasein und die Welt gerechtfertigt erscheint" (1.152). De rechtvaardiging van de wereld met al zijn leed ligt in een esthetisering van het eeuwige conflict tussen mensen en goden, waaruit dit lijden voortkomt. Zo vindt Kants problematiek van het verhevene - eerder dan die van het schone - zijn vertaling in Nietzsches vraag: "Wie

7 Met het oog op het hierop volgende is het instructief te bedenken dat Nietzsche als hij over logica spreekt vooral de aristotelische logica voor ogen heeft.

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

kann das Hässliche und das Disharmonische, der Inhalt des tragischen Mythos, eine ästhetische Lust erregen?"(1.152)

De invloed van Schopenhauer werkt in deze vroege tekst ongetwijfeld door. In de direkt daarop volgende opmerking worden vanuit de schopenhaueriaanse wil de eerste contouren geschetst voor dat wat later Wil tot Macht zal gaan heten: het lelijke en het disharmonische zijn "ein künstlerisches Spiel (...), welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt"(1.152). Schopenhauers inzicht dat kunst, bij uitstek de muziek, voor een korte tijd een verlossende ervaring biedt speelt weliswaar nog mee, maar de verbeelding schenkt geen harmonieuze ervaring meer, waarin het lijden voor even verdwijnt. Zij maakt het disharmonische, de weerbarstigheid van het leven slechts draaglijk. Het lijden, de oergrond van een scheppend bestaan, klinkt op in de tragedie als "*musikalischer Dissonanz*: wie überhaupt die Musik, neben die Welt hingestellt, allein einen Begriff davon geben kann, was unter der Rechtfertigung der Welt als eines ästhetischen Phänomens zu verstehen ist"(1.152). "Die volle Lust am Schein und am Schauen"(1.151) is geen harmonische ervaring van de schoonheid. Evenmin is het een vertroosting, laat staan verstrooiing. Er zindert altijd een onlust in door: "Die *Kunst* (...) allein vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit denen sich leben lässt..."(1.57).

De schijn van de kunst bestaat bij gratie van een verdubbeling: "zugleich schauen zu müssen und zugleich über das Schauen hinaus zu sehen"(1.150). De toeschouwer wordt weliswaar door de schijn, 'jene durchleuchtete Allsichtbarkeit' gefascineerd, maar tegelijkertijd dringt zich bij hem het besef op dat er iets 'achter' schuilgaat. De schijn tekent zich dus altijd af tegen 'iets' anders, "denn diese schien eben sowohl Etwas zu offenbaren als zu verhüllen" luidt Nietzsches tweeslachtige formulering. Eens te meer blijkt er, ondanks de veelvuldig terugkerende metafysische terminologieën, geen sprake te zijn van een zuivere tegenstelling. Het gaat in de kunst dus niet om mimesis. Zij is, meent Nietzsche, veeleer "ein metaphysisches Supplement der Naturwirklichkeit"(1.151). Maar de worsteling om een nieuwe visie blijft zichtbaar doorwerken in de tekst. In zijn aantekeningen van 1871 typeert hij weer op platoonse wijze het louter dionysische als 'Schein des Seins', als "Wiederspiegelung des ewigen Ur-Einen, somit unsere ganze empirische Welt"(7.184). Zodra hij het apollinische weer als 'Schein des Scheins' kenschetst, wordt toch duidelijk dat Nietzsche zoekt naar een transformatie van traditionele opposities.

De toeschouwer wordt altijd door een dubbele aandoening beroerd: de verdubbeling van de schijn, de weerschijn van de schijn scheidt het zijn. In Hegels termen: de negatie van de negatie wordt tot een nieuwe onmiddellijkheid gepositieerd. Zo opent deze ogenschijnlijke transparantie van de schijn de blik voor dat wat later een *Hinterwelt* zal worden genoemd en waar in *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885) mensen mee worden gekwalificeerd die zich uitsluitend op het Jenseits richten:

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

"Einst warf auch Zarathustra seinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern. Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir da die Welt.

(...) Trunkne Lust ist's dem leidenden, wegzusehn vorn seinem Leiden und sich zu verlieren.(...)

Diese Welt, die ewig unvollkommene, eines ewigen Widerspruches Abbild und unvollkommnes Abbild..."(4.35).

De 'achterwereld' die voortkomt uit de ervaren noodzaak samenhang tussen de dingen te ontdekken heeft het zicht op de zintuiglijk waarneembare wereld steeds verduisterd: het hiernamaals omvatte de chaos van het aardse leven. Als deze verdubbeling van de wereld zich al laat 'ontmaskeren', dan slechts als en in een diffuse ervaring, als *Empfindung*.

Het apollinische wordt in de dionysische extase letterlijk opgelost. Deze 'ontmaskering' heeft tevens het uiteenvallen van het *principium individuationis* tot gevolg. Als dit 'fundament', waarin het leven op doorleefde wijze wordt bekrachtigd - dat wil zeggen: zich *affirmeert*<sup>8</sup> - als deze positiviteit al in strikt kentheoretische zin bestaat, dan 'is' zij slechts in zoverre ze op dissonante wijze wordt ervaren. De ervaring van het dionysische kan in kantiaans perspectief slechts een onmogelijke 'ervaring' zijn, omdat daarin met 'de transcendentale apperceptie' - met het zich in het oordelen aandienende cogito - tevens de mogelijkheid van een kritische uiteenzetting verdwijnt. Het individuerend principe wordt opgeheven, de centerende instantie die het oordeel kan uitspreken, verdwijnt kortstondig in de ervaring. De reflectie van de toeschouwer kan de schijn niet oplossen. In de verdubbeling van de schijn lost het denken veeleer op in een extatische ervaring. Het bewustzijn begrijpt het leven niet, maar wordt door het leven gegrepen.

De ervaring van het lijden wordt door de Grieken meer geaffirmeerd dan ontkend. Heeft het heen en weer geslingerd worden tussen angst en medelijden volgens Aristoteles een louterend effect - "um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen"(6.160) - volgens Nietzsche gaat het niet om een simpele 'Entladung von Affecten'(1.142).<sup>9</sup> Als 'vehemente Entla-

8 'Affirmeren' is een term die in de loop van mijn betoog stelselmatig zal worden gebruikt. Er wordt een versterking van levenskrachten in uitgedrukt die overeenstemt met dat wat Nietzsche 'Ja-sagen' noemt. Synoniemen zoals 'beamen', 'bevestigen' en 'bekrachten' missen net de vitalistische toonzetting die in zijn werk telkens doorklinkt. Dat in het latijnse 'affirmo' een kentheoretisch aspect meeklinkt - "staven, bewijzen, verzekeren, met zekerheid uitspreken" - getuigt ervan dat in deze levensbevestiging waarheid of waarachtigheid op indirecte wijze een rol speelt. Nietzsche gebruikt soms een extra term om het levensbekrachtigende te benadrukken: 'die schöpferisch-affirmative Kraft'(1.90) die zich bij alle produktieve mensen uit instinct manifesteert. Ik zal de term 'creatief-affirmatief' in de loop van mijn betoog een methodische kwaliteit geven.

9 Deze therapeutische wending wordt tezelfdertijd door een andere filoloog, Jakob Bernays - hij volgt Ritschl in 1866 in Bonn op - , uit een lezing van Aristoteles' werk gedistilleerd. Over deze Bernays merkt Nietzsche in een brief aan Erwin Rohde in 1868 op: "Bernays verdirt alles durch seine maßlose und inepte Eitelkeit. (...) Philosophie lebt nicht in Bonns Mauer"(B2.287).

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

dung'(6.160), stelt hij in *Götzen-Dämmerung. Oder wie man mit dem Hammer philosophirt* (1889), zou kunst - en daar ligt precies Nietzsches verwijt aan Wagner - slechts 'Opiat'(6.325) zijn. 'Die tragische Wirkung'(1.142) is in medische noch morele termen te duiden. Omdat katharsis of loutering nog een pathologische connotatie heeft, verwerpt hij de aristotelische opvatting, die integraal in de christelijke verlossingsgedachte wordt opgenomen. De negatieve waardering die deze op gebrek gestoelde gedachte aankleeft, is voor Nietzsche, gezien het levensbekrachtigende of affirmatieve karakter van de door hem beoogde dionysische ervaring, volstrekt misplaatst.

Keer op keer valt de jonge Nietzsche terug in metafysisch woordgebruik. De term 'verzoening' valt soms onverwachts. Naar mijn mening laat hij zich tot het gebruik van deze vooral hegeliaans getinte term verleiden, omdat hij op het vlak van de produktie van het werk - en dus niet op dat van de receptie, waarop de toeschouwer en luisteraar zich bewegen - de noodzaak van het samengaan van het dionysische en het apollinische in het werk van het genie erkent:

"Wir hatten unter den eigenthümlichen Kunstwirkungen der musikalischen Tragödie eine apollinische *Täuschung* hervorzuheben, durch die wir vor dem unmittelbaren Einssein mit der dionysischen Musik gerettet werden sollen, während unsre musikalische Erregung sich auf einem apollinischen Gebiete und an einer dazwischengeschobenen sichtbaren Mittelwelt entladen kann"(1.149/50).

Ondanks het feit dat *Die Geburt der Tragödie* verzaaid is van tweeslachtigheden en hoewel de jonge filologieprofessor telkens weer de verdenking op zich laadt van een simpele omkering ten gunste van de schijn, zijn tegen het licht van zijn latere werk in dit eerste werk alle elementen voor een niet-metafysische interpretatie van de schijn aanwezig. De wens 'eine Metaphysik der Kunst' (1.152) te ontwerpen, speelt Nietzsche echter nog parten.

Deze ambivalentie wordt door interpreten regelmatig aangegrepen om zijn pretentie de metafysica te ontmantelen te kritiseren. De inconsistenties en ambiguïteiten uit het latere werk worden gemakshalve tot deze vroege analytische labiliteit gereduceerd. Wat betreft de transformatie van de schijnproblematiek wordt veelal zijn ondoordachte en overhaaste bekentenis tot een 'umgedrehter Platonismus'(7.199) aangehaald. Heidegger en zijn navolgers kunnen er niet genoeg van krijgen om Nietzsche op grond van deze uitspraak als 'laatste metafysicus' te kenschetsen. Zijn denken zou zich door de simpele omkering binnen metafysische opposities blijven bewegen. Sommige Heidegger-interpreten menen echter, dat "het (niet) bij een loutere omkering blijft, dat Nietzsche oog heeft voor een dimensie die

---

Dezelfde Bernays zal na het verschijnen van *Die Geburt der Tragödie* opmerken dat het zijn observaties zijn - zij het sterk overdreven - die in het boek verwerkt zijn.(Janz 1981: I.476) Freud, die overigens met een dochter van Bernays trouwt, zal deze 'sublimerende' arbeid van de kunst een theoretisch fundament verlenen.

## ***I. Nietzsche. Denken van en in de schijn***

voorafgaat aan de opposities van de metafysica" (Visser 1987: 182). Deze opmerking is des te interessanter, omdat hier duidelijk wordt, dat Kants epistemologisch dualisme zich tegen de achtergrond van een 'oorspronkelijker', niet vanuit deze oppositie te denken dimensie aftekent.

"Wat Nietzsche bevalt in het woord 'schijn' (...) is enerzijds dat het de *ontoegankelijkheid* van de werkelijkheid tot uitdrukking brengt voor onze logische procedures en distincties, anderzijds dat dit woord ook duidt op de *glans*, de straling die van iets uitgaat. Alle schijn is het produkt van scheppende impulsen, te beginnen met de meest elementaire behoeften van het organisme, die verantwoordelijk zijn voor de illusie van het bestendige, de imaginaire wereld die de logica, de toepassing van logische distincties, heeft mogelijk gemaakt." (Visser 1987: 178)

Voorlopig volstaat het te constateren, dat het te lichtvaardig is van een simpele omkering van de tegenstelling zijn-schijn te spreken. Ook de kantiaanse oppositie van verschijning en Ding-an-sich schiet tekort om Nietzsches positie te bepalen: achter de verschijning gaat 'niets' schuil. Maar juist in de doordenking van dit 'Niets' zal blijken dat zijn filosofie een beslissende wending neemt.

Pas als de metafysische ondertoon in de teksten na *Die Geburt der Tragödie* geëxpliciteerd en geëlimineerd wordt en Nietzsche, zoals in *Zur Genealogie der Moral*, zijn aandacht op de ontwikkeling van een 'fysiologie van de esthetica' richt, kan de verdenking van een omkering definitief worden weggenomen. We kunnen in alle voorlopigheid concluderen, dat het aanvankelijk de ook door hem regelmatig gebezigde conventionele, metaforische topologieën zijn, die hem aan een metafysische verleiding blootstellen. Zijn steeds scherpere inzichten in de rol van de grammatica in het denken maken hem gaandeweg gevoeliger voor zijn eigen taalgebruik. Door dit groeiende besef zal het metafysisch taalgebruik steeds verder worden teruggedrongen. Ook zal de schrijfwijze steeds aforistisch worden. Nietzsche zal met zijn taalgebruik op de momenten, dat de valstrik van de grammatica niet te vermijden is - als betref het Kants transcendentale dialectiek waarin een niet weg te nemen transcendentale schijn antinomieën oproept - in soms bewust geënceneerde, maar veel vaker 'onbewuste' schijnbewegingen tegenspraak op tegenspraak genereren.<sup>10</sup>

### ***3 Ontwrichting van de opposities***

Naarmate Nietzsches oeuvre groeit, worden allerlei strategieën zichtbaar waar-door gangbare opposities niet zozeer omgekeerd alswel verschoven en ont-wricht

10 Ik zal in de volgende hoofdstukken betogen dat vanuit de oppositie bewust-onbewust geen adequate kenschets van Nietzsches filosofische motieven kan worden gegeven. Met name zijn inzicht in de determinerende rol van de taal en haar grammatica voor het zelfbewustzijn en metafysische speculaties maken dat deze tegenstelling zich aftekent tegen de wijze waarop hij met zijn medium, de taal, en zijn medium met hem omgaat.

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

worden. Het gevecht dat hij levert, is voornamelijk gericht tegen de hegeliaanse onderstroom in zijn denken. Het is immers Hegel die, in een laatste even majestueuze als vertwijfelde poging om het denken in een omvattende beweging aan de top van de wetenschap te plaatsen, aantoonde dat de geschiedenis van de westerse metafysica zich als een niet aflatende strijd tussen aan elkaar tegengestelde systematische posities ontvouwt. Wederzijdse uitsluiting of ontkenning, zo meent hij, is echter slechts een eerste bepaling. Een diepgaander onderzoek, dat door hem in de *Phänomenologie des Geistes* (1807) en de *Wissenschaft der Logik* (1812-16) wordt uitgevoerd, toont aan dat eerder dan elkaar uit te sluiten deze opposities elkaar wederzijds definiëren. In Hegels systematische filosofie wordt deze oppositionele zelfbepaling van de filosofie doordacht als een tegenspraak die door aan zichzelf te gronde te gaan zichzelf fundeert. Dit mondt ten slotte uit in een formeel-ontologische fundering van de werkelijkheid, waarin zoals gezegd de tegenspraak de drijvende kracht is.

---

### *Excursie 2                      Kant en Hegel* *Dichotomisering en trichotomisering van de werkelijkheid*

Kant poogde de metafysica achter zich te laten. Het lukt hem, kennis van voorheen metafysische objecten methodisch aan banden te leggen door een onderscheid te maken tussen kenbaarheid en denkbare, waarbij het hem in zijn *Kritik der reinen Vernunft* vooral om kennis gaat: "Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen"(III.109; B93/A68).

Kant ziet af van de cartesiaanse zelfgenoegzaamheid van het bewustzijn - zijn twijfel is niet heuristisch, maar kritisch - en concludeert radicaler dan Descartes tot een fundamenteel epistemologisch dualisme dat slechts door de regulatieve arbeid van het denken en niet door een verkapte theologi-

sche argumentatie wordt overbrugd. De werkelijkheid valt zo uiteen in twee 'sferen' die in een elkaar uitsluitende relatie tot elkaar staan. Tussen denken en zijn gaapt bij Kant nog een kloof, 'ein Abgrund' (...) die slechts door een luchtbrug bestaande uit de postulaten van de rede, de Ideeën kan worden overspannen. Met het beeld van de kloof en de splijting van zijn en denken bevestigt hij echter impliciet de metafysica die hij wenst te ontcrachten. Deze dichotome structuur reproduceert zichzelf in de vorm van allerlei opposities: zintuiglijke indrukken als "Materie der Empfindungen" staan tegenover formele structuren als "eine gewisse Form"(III. 127; A87/B119); de subject-object verhouding is oppositioneel, maar vormt als zodanig weer een oppositie met het Ding-an-sich.

Deze opposities worden ten slotte verankerd in een vorm-inhoud

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

oppositie. Dit blijkt uit de analyse en situering van de reflectiebegrippen als een soort grondbegrippen van de verstandscategorieën, die de opmaat vormen tot de transcendente dialectiek. In 'Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe' waarin de problematische verwisseling van de noumenale en fenomenale sferen aan de orde komt (waardoor allerlei mentale entiteiten, louter 'Gedankendinge' ontstaan), poneert Kant naast de vorm-inhoud dichotomie nog een aantal andere constitutieve dichotomieën: 1) "Ei-einleiheit und Verschiedenheit", 2) "Einstimmung und Widerstreit", 3) "das Innere und Äußere" en 4) "Materie und Form" ook wel als "Bestimmbares und Bestimmung" betiteld. (III. 287-91; B319-25/A263-69) In een transcendente reflectie, als "das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhältnis unter einander richtig bestimmt werden kann" (III.285; B316/A 260), worden deze dichotome paren als 'Grundsätze' gepresenteerd, die in een cumulatieve relatie tot elkaar staan: de opvolgende funderen de eraan voorafgaande.

Is de vermeende noodzaak van de epistemologisch gefundeerde, dichotome structuur wellicht een consequentie van Kants definitie van het denken als een oordeelsmatig voorstellen, waarin immers altijd sprake is van een tweedeling, en zou dan de structuur van het analytische oordeel de grondslag voor zijn dichotomisering kunnen zijn?

*I Kant: statische trichotomieën*

Als Kant het oordeel als een uitdrukking van de categoriale inwerking van het verstand op de zintuiglijke indrukken analyseert, ontvouwen zich een viertal trichotomisch gestructureerde categorieëngroepen, "welches eben sowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß"(III.122; B111/A112). In de *Kritik der Urteilskraft* geeft Kant voor het plots verschijnen van drieslagen de volgende verklaring: "Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruches; und da ist sie jederzeit zweiteilig (...). Oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori (...) soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein."(X.109; BLVIII/-ALVnoot)

De derde categorie is dus niet willekeurig, maar vloeit noodzakelijk voort uit een synthetische verbinding van beide elementen. Zo meent Kant - als aanvulling op de door Aristoteles genoemde categorieën - een uitputtende en coherente categoriale structuur van het verstand te kunnen deduceren: kwantiteit, kwaliteit, relatie en modaliteit die ieder op zich weer uit drie categorieën bestaan. De doordenking van de oppositie van de eerste twee noodzaakt tot de derde. Zo veronderstelt de oppositie eenheid en veelheid een omvattende alheid. Deze



## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

relaties worden echter nog niet zoals bij Hegel dynamisch gedacht.

Mocht deze afleiding nog aannemelijk lijken, op die van de andere trichotomieën is toch wel wat af te dingen. Bij de bewering dat limitatie of 'Einschränkung' als een noodzakelijke verbinding tussen de twee eraan voorgaande categorieën realiteit en negatie gedacht moet worden, kunnen vraagtekens worden gezet. (Röd 1986: 48-52) Dit geldt evenzeer voor de categorie van de gemeenschap in de categorieën van de relatie als "die Kausalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig" en de noodzakelijkheid in die van de modaliteit als zou deze niets anders zijn "als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist"- (III.122; B111).

Met het oog op het bovenstaande kan er bij de dichotomische structuur vorm-inhoud eveneens een vraagteken worden gezet. Is er in deze dichotomie geen derde positie verondersteld die haar als zodanig mogelijk maakt? Toegespitst op het kenoordeel houdt dit in, dat het Ding-an-sich nooit de gekende inhoud kan zijn, maar niettemin wel voorondersteld moet worden om een oordeel over de materiële werkelijkheid mogelijk te maken. Het is zelfs nog maar de vraag, of de zich in ruimte en tijd aandienende zintuiglijke indrukken als primaire inhoud opgevat kunnen worden. Zijn zij immers niet reeds gestructureerd door de zuivere aanschouwingswijzen? De 'inhoud' of 'materie' van het formele oordeel lijkt eerder een ongeordend veelvoud van aandoeningen, een "Rhapsodie der Wahrnehmungen".

Willen we de dichotomie toch handhaven dan moeten we wellicht concluderen, dat de inhoud eerder een 'aandoening', 'prikkel' of 'affect' is dan een reeds gestructureerde Anschauung.

Affectiviteit maakt bij Kant echter geen deel uit van het kenproces. In de praktische rede waar het wilsvermogen wordt behandeld worden ze als heteronome bepalingen met een pathologische kwaliteit afgewezen (de 'Achtung' die wel in aanmerking komt, wordt eerst transcendentiaal uitgezuiverd). In de analyse van het esthetische oordeel worden lust en onlust eveneens 'getranscendentaliseerd', wat ten slotte in de politieke geschriften ook met het enthousiasme gebeurt. Maar misschien zijn deze amorfe, lichamelijke aandoeningen wel de gegevens die door de spatio-temporeel bepaalde zintuiglijke ontvankelijkheid en de formele structuur van het verstand worden 'beoordeeld'. Maar welke invulling we er ook aan geven, de vorm-inhoud dichotomie blijkt altijd een rest te impliceren.

Wat is de status van deze entiteit? Karl Jaspers geeft op scherpe wijze de problematische verstrengeling van inhoud en vorm weer als hij opmerkt, dat Kant "...das Subjekt-Objekt-Verhältnis, in dem wir denkend stehen, begreifen, als ob wir außerhalb stehen könnten, während wir immer darin bleiben. Er dringt an die Grenzen des Da-seins allen Seins für uns, um an der Grenze den Ursprung des Grenzen selber zu erblicken, und muß doch innerhalb der Grenze bleiben" (Jaspers 1959: 439).

Jaspers heeft Hegels kritiek, waar ik

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

straks op terugkom, verwerkt. Door de introductie van de notie 'grens' verschuift de vorm-inhoud problematiek naar een andere problematiek: van het binnen-buiten, dat zich in de overschrijding van de grens aandient.

Ik volg Jaspers in zijn kenschets van het Ding-an-sich en het noumenon als een 'Grenzbegriff' (Jaspers 1959: 446), dat tegelijkertijd als een niet-zijn en als het fundament van de werkelijkheid fungeert. Op ver-kapt hegeliaanse wijze merkt hij op, dat "...wenn ich die Grenze denke, bin ich auch über sie hinaus. Indem Kant zeigt, daß es unmöglich ist, die Grenze des Begriffs zu überschreiten, vollzieht er diese Unmöglichkeit"(Jaspers 1959: 446).

Deze overschrijding kan bij Kant echter geen discursieve beweging zijn: het Ding-an-sich wordt niet gekend. Niettemin lijkt de 'ervaring' van een onbenoembare rest in dit begrip van de grens verdisconteerd. Het onderscheid tussen ervaring en kennis van de grens wordt dan ook door Jaspers onderkend.

In weerwil van Kants antimetafysische houding vervalt zijn kritische filosofie in de dichotomisering, die zo kenmerkend is voor de westerse metafysica. Uit het bovenstaande mag bovendien blijken, dat Kants dichotomisering problematischer is dan hij doet voorkomen. Op indirecte wijze blijkt dit ook in zijn analytiek: ten slotte openbaart zich een trichotomisering in de vorm van de categorieëngroepen. Door het statische karakter van Kants filosofie kan deze drieslag echter nog niet als een dialectische structuur worden gedacht.

### *2 Hegel: dynamische drieslag of vierslag?*

Hegels kritiek op Kant vangt aan met een kritiek op diens antinomieënleer, waarin de tegenspraak onopgelost blijft. Hoe keren deze dichotomieën en trichotomieën vervolgens terug?

#### *2.1 Splitsing en dichotomieën.*

"Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt*, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstwerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, ebendadurch die Entzweigung des Einfachen; oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich *wiederherstellende Gleichheit* oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst - nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche - ist das Wahre. Es ist das Werden seiner Selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist."(H3.23)<sup>3</sup>

Deze even lange als cruciale passage uit de 'Vorrede' tot de *Phänomenologie des Geistes* bevat elementen die voor mijn analyse van Nietzsches werk, waarin de zelfsplitting - zoals in 1.1 duidelijk werd - een beslissende rol speelt, van groot belang zijn. Bovendien wordt Hegels inzet in een notedop weergegeven. De eenheid van denken en zijn, van subject en

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

substantie die zich historisch voltrekt in de confrontatie van de Geest met zichzelf als Weltgeist, deze letterlijke ontvouwing of ontwikkeling van de Geest brengt het redelijke en het werkelijke steeds dicht bij elkaar. Dat het subject als zuivere negativiteit wordt gezien hangt samen met Hegels kritiek op het statisch en naar zijn inzichten onvolledige inzicht van Kant in de subjectiviteit. Voor Kant is dit de laatste toetssteen van het kenproces, terwijl Hegel de subject-object dichotomie tegen de achtergrond van een omvattender proces situeert. Splitsing ('Entzweiung') en verdubbeling ('Verdopplung') bepalen de werkzaamheid van het subject. Slechts doordat deze zelfsplitting in het licht van de alles omvattende Geest plaatsvindt, die zichzelf verrijkt en aan het eind van de ontwikkeling volledig verwerkelijk als betref het een cirkel, is volgens Hegel Kants epistemologisch dualisme te boven gekomen.

Dit 'worden van zichzelf' - luidde de ondertitel van Nietzsches *Ecce Homo* niet even paradoxaal: "Hoe iemand wordt wat hij is"? - is een dynamisch en discursief proces waarin de dialectische structuur van de werkelijkheid, die zoals gezegd bij Hegel zowel het denken - het redelijke - als het zijn - het werkelijke - omvat, zich als een zich steeds hernemende dynamische drieslag openbaart: "Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist *Wissenschaft*."(H3.29) Deze conceptualiteit is de brug naar de trichotomieën.

### 2.2 Dynamische trichotomieën.

Wetenschap, dat wil zeggen, een

begrippelijke uiteenzetting van de gehele werkelijkheid, is waar het Hegel om gaat. In de inleiding van de *Phänomenologie des Geistes* - aanvankelijk nog met de titel *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* - door-denkt Hegel systematisch het ontstaan van het zelfbewustzijn met als sluitsteen de rede. De heer-knecht problematiek vervult daarin een cruciale rol. Vervolgens laat hij zien, dat dit in de rede hernomen zelfbewustzijn - zo bepalend in Kants systeem - zich noodzakelijkerwijs in een omvattender begrippelijke orde voegt: in de Geest. Dit wordt duidelijk, wanneer de geschiedenis van de westerse cultuur vanuit haar wetenschappelijke, juridische, esthetische en religieuze ontwikkelingen wordt geanalyseerd. In deze analyse wisselen systematische en historische aspecten elkaar af. Zij mondt ten slotte uit in het inzicht, dat het absolute weten de begrippelijke uiteenzetting is van de Geest in en als de geschiedenis. Deze discursieve uiteenzetting culmineert in Hegels absolute idealisme. Het laatste deel van de *Phänomenologie des Geistes* werkt Hegel uit in de vorm van een methodische reflectie op de denkcategorieën van het denken zelf. Het resultaat is zijn *Wissenschaft der Logik*. Het eerste deel van een tweede oplage rondt hij kort voor zijn dood in 1831 af.

Hoe werkt Hegel de verhouding tussen de dichotomieën en de trichotomieën uit? In de Vorrede tot de *Phänomenologie des Geistes* maakt hij een snerende opmerking over de 'noch tote, noch unbegriffene *Triplizität*' van Kants systeem, dat hij ook wel een 'lebloses Schema' en louter een

## ***I. Nietzsche. Denken van en in de schijn***

'Formalismus' noemt. (H3.48) In de laatste paragrafen van zijn systematische doordenking van de hoogste stadia van de Geest in de *Wissenschaft der Logik* merkt hij voorts over de door hem geconstateerde drievoudige structuur van de dialectische dynamiek op, dat "wenn man überhaupt zählen will"(H6.564) het eerder dan om een drieslag om een vierslag gaat: de tweede slag of negatie is in zichzelf dubbel en pas door de tweede negatie wordt de omslag naar een nieuwe positiviteit, een nieuwe onmiddellijkheid mogelijk.

Toch erkent hij dat de aanzet tot zijn inzicht in de trichotomische structuur van het denken "ein unendliches Verdienst der kantischen Philosophie"- (H4.564/5) is. Het dynamische karakter van deze tripliciteit gaat in het statische, getalsmatige schema 'these-antithese-synthese' vanzelfsprekend volledig verloren. Hegel hanteert deze getalsmatige bepaling met tegenzin om de dialectische werking van zijn systeem te illustreren. Hij werpt Kant voor de voeten dat de categorie- en groepen statisch zijn en verwijt hem in een theologische metaforiek dat hij, ondanks de uiterlijke schijn, de 'heilige drievuldigheid' niet gebruikt heeft voor het geheel van zijn categorieënleer. Evenmin als de heilige drievuldigheid is de dialectische drie-eenheid een in zich besloten eenheid, "sondern Einigkeit, der Schluß zur inhaltsvollen und wirklichen Einheit, die in ihrer ganz konkreten Bestimmung der Geist ist" (H6.389).

Toch blijkt ook Hegels drieslag kunstmatig. Door het hele systeem heen dienen zich nu eens vier- dan

weer tweeslagen aan. Met name in de filosofie van de natuur moet Hegel zich in allerlei bochten wringen om zijn 'in de werkelijkheid verankerde' drieslag terug te vinden. Maar ook in vroegere systeemontwerpen, zoals de *Jenenser Logik* (1804/5) zien we zijn worsteling om tot een drieslag te komen. Zelfs in de *Wissenschaft der Logik*, waar de constructie nog het zuiverst is, is er soms sprake van een expliciete vierslag of een tweeslag, met name in de uiteenzetting van de oordeelsvormen en de absolute idee. Bij de eerste volgt Hegel eigenlijk ook slaafs de aristotelische traditie. Nergens is er een rechtvaardiging voor deze afwijkingen te vinden.(H6.310)<sup>4</sup>

### *3Dynamisering van de kantiaanse dichotomieën en trichotomieën*

Wat Hegel van Kant onderscheidt, is zijn inzicht in een historische dimensie van het denken. Dit wordingsproces, zo meent hij, is constitutief voor het aan het licht treden van de waarheid, hoewel de waarheid er niet door wordt bepaald. Er vindt dus geen reductie van het denken plaats, maar de materiële, historische werkelijkheid wordt in toenemende mate in begrippen gevat. Hegels kritiek op Kant ligt hierin: Kant veronderstelt - zoals het in de inleiding tot de *Phänomenologie des Geistes* heet - zijn 'Medium' of 'Werkzeug' (het kenapparaat) reeds in zijn onderzoek naar de mogelijksvoorwaarden ervan. Dit inzicht in een petitio principii toont wat het betekent om het denken al denkend te doordenken: de analyse wordt van binnenuit gedy-namiseerd.

Het denken van het zijn, de

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

toenemende identificatie van subject en substantie, impliceert een 'Formal-ontologie' die volgens sommige critici een verkapte onto-theologie is. In ieder geval wordt de oneindigheid - dat wil zeggen: God - op een geheel nieuwe manier gedacht. In tegenstelling tot de traditionele formele logica, die "... auf der im gewöhnlichen Bewußtsein ein für allemal vor-ausgesetzten Trennung des *Inhalts* der Erkenntnis und der *Form* derselben, oder der *Wahrheit* und der *Gewißheit*"(H5.36) berust, gaat Hegel ervan uit, dat de vorm zolang ze een materiële inhoud vooronderstelt eindig is en pas wanneer ze zichzelf tot inhoud maakt in een oneindige beweging wordt opgenomen. Oneindigheid wordt bij Hegel dan ook een kenmerk van de reflectie. Zolang materie "die Form als ihr Nichtsein voraussetzt" is zij eveneens oneindig: "jede bezieht sich auf die andere, oder nur ihre Einheit ist ihre Wahrheit"(H6.93). Een waarheid die zich geleidelijk aan in de loop van de geschiedenis, waarin zich theorie na theorie en - als veruitwendiging daarvan - institutie na institutie aandient, steeds meer in zijn complexiteit en diepgang ontvouwt.

Kants abstracte en louter formele dichotomieën, die het effect zijn van een veruitwendiging, dat wil zeggen van een eerste zelf-negatie van een op zich ('an-sich') staande positiviteit, worden bij Hegel eerst tot een polaire spanning gedynamiseerd en vervolgens in een tweede negatie opgeheven. Dit proces wordt in de wezenslogica en wel in de paragrafen van de 'Reflexionsbestimmungen' die als de methodische as van de *Wissenschaft*

*der Logik* kunnen worden opgevat systematisch onderbouwd.

Hegel voert iedere dichotomie in zijn systeem in. Stap voor stap ontwikkelt hij de een uit de ander door de als tegenspraak gepresenteerde spanning tussen beide polen na de opheffing weer tot basis van de volgende oppositie te maken. De bij Kant constitutieve dichotomie van subject en object vindt in systematisch opzicht zijn oplossing in de vorm van de dichotomie uiterlijkheid-innerlijkheid aan het eind van de wezenslogica. Deze oppositie blijkt weer de opmaat tot de behandeling van de werkelijkheid, die op zich weer de opmaat tot de begripslogica is, waarin de *Wissenschaft der Logik* haar hoogste uitdrukking vindt.

Zo valt de deel-geheel dichotomie, eenmaal gedynamiseerd, terug op de oppositie krachtuiting. In de wederzijdse negatie van kracht en uiting wordt ten slotte de dichotomie van de innerlijkheid en de uiterlijkheid gegene-reerd: "Es ist nur ein leerer durchsichtiger Unterschied, der Schein vorhanden, aber dieser Schein ist die Vermittlung, welche das selbständige Bestehen selbst ist."(H6.180) De uiterlijkheid of objectiviteit wordt niet meer als een uitdrukking, maar als een verwerkelijking van een innerlijkheid begrepen. (Dit betekent in geschiedfilosofisch opzicht dat de Geest zich niet *in* maar *als* de geschiedenis realiseert).

Uiteindelijk komen tot trichotomieën ver-heven dichotomieën samen in de anticipatie van de absolute idee waarin de Geest tot zichzelf komt: "Das Absolute ist nur das Absolute, weil es nicht die abstrakte Identität, sondern die Identität des Seins und Wesens

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

oder die Identität des Inneren und Äußeren ist" (H6.191).

Deze zelfbewuste totaliteit mag dan "die durchsichtige und einfache Ruhe"(H3.46) lijken waar Hegels filosofie het toonbeeld van zou zijn, tegelijkertijd kan zij niet anders gedacht worden dan als een geheel dat in zich een voortdurende onrust is van "Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht". Van deze 'Unruhe' getuigt Hegels manier van schrijven. Een van de meest opmerkelijke aspecten van beide genoemde boeken is, dat zij in het lopende betoog - dus niet in de meer technische op- en aanmerkingen - nauwelijks een moeilijk woord bevatten en dat de beginnende lezer niettemin de indruk heeft dat hij, ondanks het feit dat ieder woord op zich te begrijpen is, er niets van snapt. Een van de oorzaken is natuurlijk het door Hegel gebezigde jargon. Zonder de iets te makkelijke suggestie te wekken dat zijn begrippenapparaat 'eigenlijk' eenvoudig te begrijpen is en zonder meer in termen van een ander filosofisch jargon vertaald kan worden, meen ik toch dat een zorgvuldige lezing veel van de mystiek van termen als 'Geist' en systematische aspecten als 'an-sich', 'für-sich' en 'an-und-für-sich' wegneemt. Een van de redenen van de on-doorgrondelijkheid van dit jargon ligt hierin dat Hegel wilde hij in zijn zinnen de dynamiek van het denken weergeven. In een enkele zin kan hij, uitgaande van zijn dialectische dynamiek, vanuit het standpunt van het nog niet-gedachte an-sich iets beschrijven om direkt daarop deze positie te hernemen vanuit de reflexieve door-

denking ervan: het für-sich. Of hij gaat nog een reflexief niveau verder en beschrijft het an-sich vanuit de doordenking van deze reflexieve beweging: vanuit de an und für sich positie. Het is zelfs mogelijk, dat hij deze verschillende 'perspectieven' op elkaar ent: dit geeft hij aan met de uitdrukking 'für uns' of 'für es'. Zo ontstaat er een netwerk van reflexieve wendingen die, zo zouden we kunnen stellen, de textuele gestalten zijn van de denkbewegingen die hij probeert te beschrijven. In feite levert hij door deze stilerende lezer uit aan het denkproces dat hij wil beschrijven. De lezer wordt zonder dat deze zich dit bewust is letterlijk aan het denken gezet. Hegels taal, zo zou met enige verbeelding kunnen worden gesteld, 'mimt' het denkproces.<sup>5</sup>

Dit geeft Hegel aan met een metafoor, die nogal onwennig aandoet. Door een minimale verdraaiing van de blik op zijn werk waardoor het als een turbulente beschrijving van een nimmer eindigend proces verschijnt, blijkt deze toch heel toepasselijk: "Das Wah-

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

re ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist..."(3.46). Dit dionysische element dient men voor ogen te houden om te begrijpen waarom Nietzsches werk allerlei hegeliaanse elementen bevat.

---

Willen we Nietzsches teksten niet-metafysisch lezen, dan ontkomen we er niet aan aan te tonen, hoe de door de metafysische traditie geformuleerde oppositionele dichotomieën in zijn filosofie worden getransformeerd. Hoewel een metafysische lezing van zijn kritiek de verst reikende 'posities' - de Wil tot Macht of de Eeuwige Wederkeer - opvat als hernieuwde pogingen de eenheid der tegendelen op begrip te brengen, is er wel degelijk een niet-metafysische - later zal blijken: een esthetische - lezing mogelijk. Vooruitlopend op de komende hoofdstukken houdt dit in, dat er een genealogische herlezing van de conventionele lezing en een 'differentiële' duiding van de door Nietzsche geïntroduceerde oppositieparen is vereist. Dan zal blijken, dat er in de kritiek van de metafysische opposities iets anders gebeurt dan de simpele omkering, waarop menig criticus zich beroept.

In de periode na *Die Geburt der Tragödie* dient zich een 'positivistische' Nietzsche aan die het statuut van waarheid en kennis vanuit een negatief-kritische positie analyseert: hij zet zich ertegen af zonder zijn eigen positie te expliciteren. De extatische ervaring waarin de dissonantie van het zijn opklinkt, verdwijnt uit beeld, totdat deze in de periode van *Also sprach Zarathustra* weer in haar volle omvang naar voren treedt. Deze wisselingen moeten alle geanalyseerd worden, willen we een juist oordeel over de zogenaamde 'omkeringen' van de metafysische opposities kunnen vellen. Daarbij zijn Nietzsches opvattingen over de aard en de rol van de taal en van de geschiedenis die in de tweede periode doorzetten, van doorslaggevend belang.

In iedere nieuwe tekst na *Die Geburt der Tragödie* tot aan *Zur Genealogie der Moral* en *Götzen-Dämmerung* duiken de 'omkeringen' van traditionele opposities op. Ze worden op een structureel overeenstemmende wijze ontworicht. Naast schijn-zijn en lichaam-geest zijn de belangrijkste, zo we ze naar kantiaans model rangschikken: waar-onwaar, goed-kwaad en mooi-lelijk. Nietzsche oriënteert zich vaak op de kantiaanse driedeling van de vermogens, hoewel hij zich aan het vermogensbegrip als zodanig probeert te ontworstelen: "Wir sind miß-trauisch, vom 'Denkenden' 'Wollenden' 'Fühlenden' in uns auszugehen. Das ist nur ein *Ende* und jedenfalls das Verwickeltste und Schwerst-Verständliche" (11.96). Zijn aandacht is gericht op een 'sfeer', die zich voorbij deze vermogens op niet-begrippelijke wijze laat ervaren.

Ik wil in aansluiting op het voorgaande beginnen met een systematische analyse van de esthetische oppositie. Aan de hand van de ethische oppositie goed-

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

kwaad wil ik vervolgens op grond van de inhoudelijke aspecten van Nietzsches genealogisering van deze oppositie iets concreter aangeven hoe de transformatie van de metafysische opposities gedacht zou kunnen worden. De kentheoretische oppositie zal uitgebreid in het volgende hoofdstuk worden behandeld, omdat de oppositie waar-onwaar een niet te onderschatten rol speelt in de filosofische waardering van Nietzsches werk. Bij de meest welwillende lezer dient zich immers op een bepaald moment de vraag aan of Nietzsche met zijn stellingen zijn eigen theorie niet onderuit haalt. Of, om enigszins vooruit te lopen, de Wil tot Macht als resultaat van een denkproces, als een begrip èn tegelijk als mogelijkhedenvoorwaarde van het begrippelijk denken, Nietzsches filosofie niet óf opblaast óf tot louter een cirkelredenering maakt.

### *3.1 Mooi-lelijk: 'principiële' dissonantie.*

Niet het schone, meent Nietzsche, wekt genot of lust, maar de dissonans van de muziek en het disharmonische. Zelfs het lelijke is lustvol als "die Betrachtungsform der Dinge, unter dem Willen, einen Sinn, einen *neuen* Sinn in das sinnlos Gewordene zu legen"(12.113). In een lange aantekening, geschreven ten tijde van de heruitgave van *Die Geburt der Tragödie* onder de kop "Der tragi-sche Künstler" waarin hij zijn latere wilsbegrip in de extatische toestand als de affirmatie van de tragisch-dionysische toestand verwerkt, legt hij, zoals dit later ook bij het waarheidsbegrip zal gebeuren, aan het esthetische oordeel een 'Gefühl der Fülle', een 'Machtgefühl' ten grondslag. Zo wordt in de tragedie aan de voorstelling van het lelijke en het lijden lust ervaren, "während der Geschmack am *Hübschen und Zierlichen* den Schwachen, den Delikaten zugehört"(Nietzsche 1980: 574)<sup>11</sup>. De liefde voor de schoonheid wordt derhalve van 'ein Vermögen', 'ein Ausdruck von *Unvermögen*', een gebrek aan kracht.

Aan het dissonante wordt weliswaar lust beleefd, maar het vergt niettemin een schone schijn om niet aan de erdoor opgeroepen spanning ten onder te gaan. Dit geldt voor het kunstwerk, maar evenzeer voor de mens in zoverre deze zijn bestaan vorm geeft. Nietzsche eindigt zijn eerste boek dan ook met de volgende overweging:

"Könnten wir uns eine Menschwerdung der Dissonanz denken - und was ist sonst der Mensch? - so würde diese Dissonanz, um leben zu können, eine herrliche Illusion brauchen, die ihr einen Schönheitsschleier über ihr eignes Wesen decke"(1.155).

Het gebruik van begrippen als 'ihr eigenes Wesen' is nog te wijten aan de door Nietzsche zelf in latere teksten gewraakte behoefte aan een 'Artistenmetaphysik'(1.13). Ik ga voor het gemak aan de te suggestieve metafoor van het bedekken

11 Sommige citaten zijn uit *Der Wille zur Macht*, de mede door Nietzsches zuster samengestelde tekst die in 1901 is uitgegeven en lange tijd aan Nietzsche is toegeschreven. Zie: Nietzsche 1980.



## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

voorbij, waarin immers een vermoeden van een ontologisch primaat van de dissonantie wordt opgeroepen. De oppositie tussen een dissonantie die zich als het lelijke manifesteert en het schone is vals, omdat de spanningsvolle dissonantie in zichzelf weer een oppositie lijkt te vatten. Kunnen we immers een dissonantie anders denken dan als een onlustwekkende trilling tussen twee tonen? Toch lijkt Nietzsche te suggereren, dat deze 'meer oorspronkelijke' polariteit niet verder kan worden uiteengezet, wat we als een indicatie voor het niet-discursieve, sterker niet-logische karakter ervan mogen interpreteren.

Een genealogische vernietiging van de oppositie richt zich op de gedachte, dat er 'eerst' deze dissonantie is. Deze noodzaakt 'vervolgens' tot een schone schijn, tot een versluiering of verhulling. Het mag duidelijk zijn, dat 'eerst' en 'vervolgens' niet chronologisch, maar systematisch dienen te worden opgevat. Deze problematische primaatstelling wijst erop, dat de negatieve term van de esthetische oppositie niet in een privatieve relatie tot de positieve staat, zoals bij Plato en zijn navolgers het geval is: de negatieve term wordt niet vanuit een gebrek aan positiviteit gedefinieerd. De dissonantie manifesteert zich als het lelijke, dat als reactie het schone genereert. Het schone is in die zin reactief, het lelijke actief. Het lelijke affirmeert het 'wezen' van het leven, het schone probeert dit te maskeren en in zijn voordeel te beslechten. In het lelijke, met andere woorden, wordt het leven in zijn 'wezen'lijke gedaante erfahrbaar.

Ook in *Zur Genealogie der Moral* komt deze ontwrichting van de oppositie terug. Daar vraagt Nietzsche zich af, waarom de christelijke wreedheid ten aanzien van het lichaam en de geest zo vol lust kan zijn en de effecten van deze wreedheid als mooi worden ervaren:

"Was wäre denn 'schön', wenn nicht erst der Widerspruch sich selbst zum Bewusstsein gekommen wäre, wenn nicht erst das Hässliche zu sich selbst gesagt hätte: "ich bin hässlich"?... Zum Mindesten wird nach diesem Winke das Räthsel weniger räthselhaft sein, in wiefern in widersprüchlichen Begriffen, wie *Selbstlosigkeit*, *Selbstverleugnung*, *Selbstopferung* ein Ideal, eine Schönheit angedeutet sein kann"(5.326).

De (zelf)negatie wordt tot positiviteit. Ook hier treedt het privatieve karakter van de door de metafysica als positief gekwalificeerde term aan het licht. Deze tegenspraak, die pas uit de erkenning van dat wat zichzelf tegenspreekt - het lelijke in het schone - kan ontstaan, ligt blijkbaar ten grondslag aan de christelijke ascese: in de wreedheid constitueert zich een moreel subject. De wreedheid heeft "eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an's Licht gebracht und vielleicht überhaupt erst *die* Schönheit"(5.326). Deze wending impliceert dat de kantiaanse, moderne mens voor wie het schone vooral een symbool van het goede is, dit inzicht slechts ten koste van zichzelf kan accepteren. Een bevestiging ervan leidt

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

onvermijdelijk tot zelfverlies.<sup>12</sup>

Ook hier is een ontwrichtende omkering werkzaam: het lelijke dat zichzelf als het ware verdubbelt genereert het schone, zoals het bewustzijn van de schijn resulteert in een verdubbeling die de toeschouwer aanzet iets 'erachter' te vermoeden of "verder te kijken". Niet onbelangrijk zijn Nietzsches toevoegingen dat het hier niet om een 'Empfindung', maar om 'Bewusstsein' gaat. Op deze conceptualiseringsdwang van het denken en het bewustzijn richt zich immers zijn kritiek. Aan de zelfverloochening van de asceet, aan deze "Künstler-Grausamkeit" zijn volgens Nietzsche 'negative Ideale' verbonden zoals 'Gott' en 'Entselbstung'. Zodra de negativiteit naar buiten wordt geprojecteerd ontstaan de imperatieven van het medelijden en de naastenliefde, waaruit de christelijke cultuur telkens weer haar kracht heeft weten te putten.

Evenmin als de oplossing van de oppositie schijn-zijn - als negatie van de elkaar wederzijds negerende en definiërende posities - een verrijkte overgang naar een 'redelijker' zijn inhoudt, wordt bij Nietzsche de oppositie tussen het schone en het lelijke 'in een hogere orde' opgelost. Zijn genealogische kritiek erop dwingt de blik veeleer in tegengestelde richting: ze verwijst naar een 'achterliggende' dissonantie en naar een dubbele negatie - namelijk eerst die van het leven en vervolgens die van het lelijke - die ten slotte als reactief produkt het schone genereert. De beoogde positiviteit is niet het resultaat van een logische negativiteit, maar gaat daar veeleer aan vooraf in de hoedanigheid van een onoplosbare spanning die nu eens 'Widerspruch' dan weer 'Dissonanz' heet, zodra we er op discursieve wijze greep op willen verkrijgen, dat wil zeggen deze willen begrijpen. Deze 'positiviteit' wordt misschien wel als een lustvolle spanning ervaren die als zodanig de gedragingen van individuen inspireert. In ieder geval wordt vanuit deze gedachte begrijpelijk waarom Nietzsche haar eerst als een overvloedige lichamelijke denkt en later als een Wil tot Macht kenschetst:

"Wille? Das eigentliche Geschehen alles Fühlens und Erkennens ist eine Explosion von Kraft: unter gewissen Bedingungen (äußerste Intensität, so daß ein Lustgefühl von Kraft und Freiheit dabei entsteht) nennen wir dies Geschehn 'Wollen'"(11.64).

Zo wordt de overgang naar de wil inzichtelijk. Nietzsche anticipeert op deze omzetting, wanneer hij 'dieses ganze *aktivische* 'schlechte Gewissen'(5.326) dat aan de reactieve slavenmoraal van het christendom ten grondslag ligt, een 'Instinkt der

12 In *Götzen-Dämmerung* lijkt hij echter weer een traditionele oppositie te hanteren. Hoewel hij, aangezet door zijn dan ontwikkelde inzicht in het semiotisch gehalte van moraal en esthetiek, stelt dat "das Schöne an sich bloß ein Wort ist"(6.123), wijst hij er tevens op dat "physiologisch nachgerechnet, alles Hässliche den Menschen schwächt und betrübt"(6.124). Het lelijke krijgt uitsluitend een positieve waardering, als het in polemische zin tegen de schoonheid, tegen het bewustzijn en tegen het denken wordt ingezet.

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

Freiheit' noemt en hij er vervolgens terloops aan toevoegt: "(in meiner Sprache geredet: der Wille zur Macht)"(5.326).

### 3.2 Geest-lichaam: wil

In deze nieuwe gestalte van de wil wordt tevens de cartesiaanse oppositie lichaam-geest opgeblazen. De kritiek op het mechanisme versterkt deze vernietiging. In *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886) stelt Nietzsche de aard van de wil systematisch aan de orde. Door zoveel mogelijk af te zien van metafysisch geladen interpretaties van de wil verschijnt de wil als een complexe veelheid van krachten, die uitsluitend op elkaar inwerken. In deze krachtennotie zit al een metafysicakritiek verdisconteerd: Nietzsche had, geïnspireerd door Lange, de newtoniaanse kosmologie die door Kant en Hegel metafysisch is vertaald, al van enige kanttekeningen voorzien.<sup>13</sup> Als we ons, om de metafoer van de krachten te vermijden, tot een andere wenden om dit te verduidelijken, zouden we kunnen spreken over een 'Widerstand' of 'Hemmung' die door deze krachten zelf ten opzichte van elkaar worden opgeroepen. Het gaat - om het minimaal te formuleren - om een spanningsverschil.<sup>14</sup> Dat in 'Widerstand' of 'Hemmung' naast de voor de moderniteit zo kenmerkende categorieën van aantrekking en afstoting als grondstructuur van de newtoniaanse krachtentheorie Nietzsches vroegere 'Dissonanz' doorwerkt, ligt voor de hand.

De spanning kan door het bewustzijn echter nimmer louter als een krachtenverhouding worden gedacht. Gedachten - zelfs die van 'Widerstand' en 'Hemmung' - zijn bij voorbaat gewaardeerd. De door Nietzsche gekritiseerde categorieën ontlene hun waarde aan de eerder genoemde negatieve idealen, waaraan de christelijke mens zijn identiteit als kennend en moreel subject ontleent. Zo worden er 'bevelende' en 'gehoorzamende' krachten ervaren, wat reeds een hiërarchische ordening vooronderstelt. Dit 'bevelen' en 'gehoorzamen' impliceert dus, hoe minimaal ook, een waardeoordeel, impliciet zelfs een morele waardering.

Hoewel Nietzsche Hegels *Phänomenologie des Geistes* nooit heeft gelezen, dringt zich hier een vergelijking op met de heer-knecht problematiek die door Hegel in systematisch opzicht als een constituent van het zelfbewustzijn wordt gepresenteerd. Of in zijn eigen nogal weerbarstige terminologie: "Die Doppel-

13 Zie verder: excursie 5.3.

14 In *De mens als metafoer. Over vergelijkingen van mens en machine* (1985) wijzen Piet Vroon en Douwe Draaisma op 'wortelmetaforen'(278) en op de wijze waarmee de werking van de menselijke geest in de loop der eeuwen is verbeeld. Elke metafoer blijkt gebonden aan natuurwetenschappelijke inzichten die in een bepaalde tijd in opmars zijn. Zowel de ontwikkeling van de stoommachine als de ontdekking van de electriciteit zijn in Nietzsches metaforiek terug te vinden.(Vroon/Draaisma 1985: 131-2) De metafoer van krachten komt niet aan de orde, maar lijkt verdisconteerd te zijn in de andere. Dat Nietzsche zich evenals Kant en Hegel van de krachtenmetafoer bedient, is overigens geen weerlegging van Nietzsches filosofische inzichten. Veeleer is dit een bevestiging van zijn stelling, dat begrippelijkheid - dus ook de zijne - zich in metaforiek 'fundeert'.

## ***I. Nietzsche. Denken van en in de schijn***

sinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewußtseins, unendlich, oder unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu sein"(3.145). En even verder situeert hij deze strijd iets minder cryptisch: "In dieser Bewegung sehen wir sich den Prozeß wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellte, *aber im Bewußtsein*"(3.147; cursief,ho).

Het grote verschil met Nietzsches analyse ligt precies hierin, dat Nietzsche zich geenszins oriënteert op de in zichzelf besloten ontwikkeling van het zelfbewustzijn als moment van de ontvouwing van de Geest. Toch vallen ook bij Hegel niet alleen regelmatig, maar zelfs in structurele zin begrippen als 'Verdopplung' en 'Entzweiung'. Dat juist in dit hoofdstuk van Hegels tekst de begeerte en de dood zo'n vooraanstaande rol spelen duidt erop dat Hegel hier evenmin om een affectieve component heen kan.<sup>15</sup>

Maar zoals voor Hegel de geest een oneindige zelfspijting 'is', is voor Nietzsche de wil evenals het leven 'per definitie' in zichzelf gespleten. In *Jenseits von Gut und Böse* wordt daarvan een uitgebreide beschrijving gegeven. De wil, begint Nietzsche heel voorzichtig, "scheint mir vor Allem etwas *Complicirtes*, Etwas das nur als Wort eine Einheit ist"(5.32). Met dit nominalisme wijst Nietzsche een ongedeeld ontologisch primaat van de autonome wil af. De grondslagen van de wil zijn verre van eenduidig en haar werkzaamheid is zeker niet - zoals Kant meende - tot een enkelvoudig principe terug te voeren. Voor Kant is dit wel het geval, ondanks de zeer complexe denkbeweging die hij moet voltrekken om deze eenduidige oorzaak, dat wil zeggen de vrijheid als een noodzakelijk postulaat van een regulatief principe voor het handelen, overtuigend te presenteren.

De wil is een samengesteld proces dat niet dan op nominalistische wijze op één noemer kan worden gebracht. Hij heeft een gevoelscomponent, waaronder een begeleidende spiergewaarwording. Er is een mentale component, dat wil zeggen een onlosmakelijk met de wilsact verbonden commanderende gedachte. En ten slotte is er een affectieve component: het affect van het commando. De suggestie van de wilsvrijheid zou volgens Nietzsche met name door de laatste worden veroorzaakt: het superioriteitsgevoel dat men krijgt als gevolg van het besef dat de ander in ons moet gehoorzamen. Dit alles impliceert een gericht-heid op een 'doel', waarop het handelen zich oriënteert en waardoor het bete-kenis en richting krijgt. Deze spanningsverhouding dient niet zozeer op inter- als wel op intrasubjectieve wijze te worden begrepen: iets beveelt iets anders in 'ons' dat moet gehoorzamen. Zo is een individu bevelende en gehoorzamende, meester en knecht tegelijkertijd. Het subject, de autonome wil is bij voorbaat gespleten. Pas vanuit deze spreiding kan het zich centreren om zich vervolgens weer met zichzelf uiteen te zetten zoals dit in de

15 Alexandre Kojève heeft in zijn *Introduction à la lecture de Hegel* (1947) deze paragrafen uit Hegels tekst aangegrepen om een historisch-materialistische lezing van de *Phänomenologie des Geistes* te ontwikkelen, waarin de heer-knechtproblematiek als het exemplarische geval van de klassenstrijd wordt gepresenteerd. Zie verder: hoofdstuk 7 en 13, waarin de rol van Kojève verder wordt uitgewerkt.

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

hegeliaanse ontwikkeling van de Geest gebeurt.

Als deze lezing enige geldigheid bezit, is zij vernietigend voor iedere simplificerende politieke interpretatie van de Wil tot Macht, omdat ze een geheel nieuw licht op de ogenschijnlijke tegenstelling tussen een heren- en een slaven-moraal werpt. Reeds Kant wees erop,

"daß man auch an bloßer Kraftanwendung, an dem Bewußtsein seiner Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatze entgegensetzen, an der Kultur der Geistestaleute, u.s.w. Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen, weil sie mehr, wie andere, in unserer Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derselben vielmehr stärken, und, indem sie ergötzen, zugleich kultivieren"(VII.131; A44).

Nietzsche lijkt hieraan te refereren als hij opmerkt dat

"das Verlangen nach *Freiheit*, der Instinkt für das Glück und die Feinheiten des Freiheits-Gefühls gehört ebenso nothwendig zur Sklaven-Moral und -Moralität, als die Kunst und die Schwärmerei in der Ehrfurcht, in der Hingebung das regelmässige Symptom einer aristokratischen Denk- und Werthungsweise ist"(5.212).

Toch laakt hij even daarvoor zelf deze nogal schematische indeling van twee elkaar uitsluitende moralen. Er is veeleer sprake van mengvormen, "noch öfter das Durcheinander derselben und gegenseitige Missverstehen, ja bisweilen ihr hartes Nebeneinander - sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele" (5.208).

Het gaat hier dus niet om de vrije of onvrije wil van een ongedeelde - individueel - autonoom subject: "Der 'unfreie Wille' ist Mythologie: im wirklichen Leben handelt es sich nur um *starken* und *schwachen* Willen"(5.36). In de loop van zijn filosofische ontwikkeling heeft Nietzsche zich blijkbaar ver van zijn vroege, nog sterk door Schopenhauer en door Kant bepaalde opvattingen verwijderd. Kant werpt wel de vraag naar de achterliggende affecten van de plicht op, maar concludeert vervolgens dat wij

"... in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht"(VII.34; BA24,25).

Geen handeling dus, maar gecentreerde intentie. Bij Nietzsche lossen vrijheid, autonomie en zelfbepaling van de rede echter op in een in zichzelf gespleten wil. Deze zou door Kant uitsluitend als een heteronoom bepaalde, aan pure willekeur overgeleverde kracht zijn afgedaan. Vanuit zijn optiek is het onmogelijk voor het subject zijn 'zelfoverwinning', 'zelfoverstijging' of zelfsplijting te *willen*. Dit zou neerkomen op een keuze voor een heteronome bepaling wat een contradictio in

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

terminis is. Eerst door splijtende beweging of anders gesteld: door het trekken van een grens ontstaat er een 'binnen' en een 'buiten', een 'boven' en 'onder', een 'bevelende' en een 'gehoorzamende' en eenmaal gepersnifieerd: een beul en een slachtoffer. "Unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen"(5.33) aan de top waarvan het Ik zich vestigt door middel van schijnbewegingen van de rede, die Kant in de transcendente dialectiek in een viervoudige doordenking als 'paralogismen' betitelt.(IV.353; B419)

De wil reproduceert in zijn voortdurende zelfsplijting een spanning, waarin hij tegelijkertijd zichzelf en iets anders buiten dit zelf 'is'. Dit betekent, dat het 'zelf' noch een voorwaarde voor de splijting, noch het produkt van deze splijting is: het 'zelf' is retrospectief gezien gelijk-oorspronkelijk met zijn 'tegendeel'. Het opheffen of oplossen van deze 'zelf'opgeroepen weerstand wekt lust en onlust tegelijk. Zij bepalen elkaar wederzijds. Zo blijkt de 'zelfsplijting' de *raison d'être* van de wil. Dit houdt in, dat de 'zelf'affirmatie zich voltrekt in het licht van een onoplosbare differentie. De differerende 'intentie' identificeert Nietzsche louter nominalistisch als 'Wil' tot Macht. Zij wordt ook wel 'Pathos der Distanz' genoemd. Daarin gaan - evenals in zijn eerdere uitspraak "Zum Pathos, nicht zur Handlung bereitete Alles vor"(1.85) - passie en actie een nieuw verbond aan. In tegenstelling tot Kants begrip van de autonomie wordt deze 'wil' door een onoplosbaar verschil geconstitueerd. Maar niet alleen 'wil' ook 'macht' heeft in Nietzsches analyse een geheel andere inhoud dan door-gaans het geval is. Ik kom daar in hoofdstuk 5 uitvoerig op terug. De vragen "aber *wer* fühlt Lust?" of "aber *wer* will Macht?" zijn vanuit dit radicaal-kritische perspectief weliswaar 'absurde Fragen', maar desondanks, voegt Nietzsche eraan toe, "es bedarf der Gegensätze, der Widerstände, also, relativ, der *übergreifenden Einheiten* ... lokalisirt ---"(13.260). Mogen we uit deze spaarzame opmerkingen uit de vroege aantekening opmaken, dat Nietzsche de noodzaak van een begrippelijke omvatting wel degelijk inziet, maar dat hij dan reeds het noodzakelijk fictieve karakter, de apollinische schijn ervan bevroedt?

Als Nietzsche in 1888, net voordat hij zijn project van *Der Wille zur Macht* waarvoor hij vele schetsen had gemaakt opgeeft en in een kritiek op het mechanistische verklaringsmodel de aard van zijn gedachten omtrent de wil kort weergeeft, spreekt hij in natuurwetenschappelijke termen: "dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten"(13.259). Het nog enigszins statische 'Wesen' uit de vroege teksten is nu opgelost in een dynamiek, die hij niet meer vanuit de oppositie zijn- worden verheldert, maar als een 'Pathos' typeert: de meest elementaire "Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergiebt"(13.259). Geheel in overeenstemming met zijn nog lichtelijk newtoniaans gekleurde natuuropvatting verwijst hij voor een antwoord op de vraag wat een krachtsquantum *is*, naar de "Wirkung die es übt und der es widersteht"(13.258). Het idee dat er 'Dinge' zijn die aan deze werking ten grondslag liggen - zoals in het mechanistische, humeaanse biljartmodel - is louter 'Fiktion':

"Eine Übersetzung dieser Welt von Wirkung in eine *sichtbare* Welt - eine Welt

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

für's Auge - ist der Begriff 'Bewegung'. Hier ist immer subintelligiert, daß *etwas* wird, - hierbei wird, sei es nun in der Fiktion eines Klümpchen-Atoms oder selbst von dessen Abstraktion, dem dynamischen Atom, immer noch ein Ding gedacht, welches wirkt, - d.h. wir sind aus der Gewohnheit nicht herausgetreten, zu der uns Sinne und Sprache verleiten"(13.258).

Het 'Ik' en zijn 'wil' zijn, zo luidt de conclusie, evenals het 'ding' 'ein Klümpchen-Atom'. De taal met haar grammatica verleidt ons tot dergelijke substantiveringen. Subject, object, oorzaak, ik, ding, dader - woorden die zich alle weer oppositioneel kunnen groeperen - zijn woorden zoals 'zonsopgang' en 'zonson-dergang': ook deze worden na Copernicus gebruikt zonder dat iemand nog gelooft, dat de zon rond de aarde draait. Zelfs de leer van de beweging is in die zin "eine bloße Semiotik und nichts Reales"(13.258) en mechanica slechts 'Bild-derrede'(13.260). Zodra deze fictieve klonteringen, deze fixaties worden door-grond

"bleiben Kräfte übrig: in jedem kleinsten Augenblick andre Kräfte: im unendlich-kleinsten Zeitraum immer eine neue Kraft, d.h. die Kräfte sind gar nicht *wirklich*. Es gibt keine eigentliche *Wirkung* von Kraft auf Kraft: sondern in Wahrheit existirt nur ein Schein, ein Bild"(7.527/8).

Toch zal Nietzsche het 'atoom-klompje' in zijn latere aantekeningen rehabiliteren. In zijn kritiek op de krachtenmetafysica<sup>16</sup> verwerpt hij uiteindelijk ook het stoten van de repulsiekracht als laatste 'grond': 'iets' stoot, maar deze 'Nicht-Stoß' is als een krachtenveelheid "der Anordnung, Einordnung, Anhäng-lichkeit, *überleitenden und zusammenknüpfenden Kraft*. So ein Klümpchen kann nachher als Ganzes 'stoßen'!"(9.542) Hiermee voert Nietzsche de paradox ten top. Deze is alleen te begrijpen als deze krachtenveelheid, wanneer een spanning gedacht wordt van elkaar onderwerpende en zich tegen elkaar verzettende krachten. Deze sorteren op een ieder willekeurig moment effecten, waardoor de samenstelling van de krachten onmiddellijk verandert. Deze veranderde 'toestand' is opnieuw als een klompje te beschouwen.

---

### Excursie 3

#### *De antinomische aard van het denken*

In de *Kritik der Urteilskraft* behandelt Kant een tweetal antinomieën die met het smaakoordeel ten aanzien van het

schone en het verhevene samenhangen. Het gaat daarbij respectievelijk om de relatie tussen oordeelsvermogen en

16 Zie: excursie 5.4.

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

verstand of die tussen het oordeelsvermogen en de rede. In het smaakoordeel gaat het niet om kennis noch om de wil, maar om de al dan niet met lust of onlust gepaard gaande ervaring van het esthetische. Het 'interesseloses Wohlgefallen' ten aanzien van het schone wordt niet door het gecontemplerde (kunst)'object' beroerd: het oordelend subject scheidt door de harmonieuze overeenstemming van zijn vermogens in de contemplatie behagen. Hoewel het smaakoordeel singulier is, wordt door het postulaat van de gemeenschapszin, de *sensus communis*, toch een algemeen oordeel mogelijk.

### *I Antinomieën binnen Kants systeem*

De eerste antinomie betreft precies dit 'objectieve' gehalte van het subjectieve smaakoordeel. Hoewel er namelijk over smaak geen begrippelijk oordeel kan worden geveld, werkt er wel degelijk een gedeeld 'gevoel' in door: het smaakoordeel mag dan geen kenoordeel zijn, het kan wel degelijk aanspraak maken op de instemming van anderen. Degene, die een smaakoordeel over het schone velt, voelt zich vrij van ieder belang. De schijnbeweging die in het oordeel doorwerkt, bestaat erin "... jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten. Er wird daher vom Schönen so sprechen, *als ob* Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch (...) wäre"(X.124,25; B18/A18, curs. ho). Dit alsof-karakter duidt op een schijnbeweging van het denken, die we ook in de *Kritik der reinen Vernunft* tegenkomen.

De singulariteit van het beschouwde

object biedt in een reflexieve beschouwing zicht op een regel: het particuliere en het algemene participeren zo in het oordeel over het schone: "Ein dergleicher Begriff aber ist der blossen reinen Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, *was* dem Gegenstande (und auch dem urteilenden Subjekte) als Sinnobjekte, mithin *als* Erscheinung, zum Grunde liegt." (X.281; B235/A232) Dit begrip is gefundeerd in "das übersinnliche Substrat der Menschheit"(X.281; B235/A232) of "der Erscheinungen"(X.281; B237/A234) dat als een '*sensus communis*' wordt aangemerkt.

De antinomie van het teleologisch oordeelsvermogen betreft uitsluitend het reflexief oordeelsvermogen, omdat daar in tegenstelling tot het bepalende oordeelsvermogen de regel niet bekend is waardoor de gebruikte maximen met elkaar in tegenspraak kunnen zijn. Het betreft hier een tweetal maximen waarbij de eerste uitgaat van een zuiver mechanische wetmatigheid van de materiële dingen en de tweede deze ontkent en een doelmatigheid vooronderstelt. De oplossing van alle antinomieën, stelt Kant in de *Kritik der Urteilskraft*, stemt overeen met de weg, "welchen die Kritik in Auflösung der reinen theoretischen Vernunft befolgte"(X.283; B239/A236).

In de *Kritik der reinen Vernunft* worden in 'Die Antithetik der reinen Vernunft' een viertal antinomieën behandeld. Bij de reflectie op de kosmologische idee - de wereld als geheel - wordt door Kant de term 'antinomie' expliciet gebruikt om de relatie tussen elkaar weersprekende oordelen te typeren. De objectivering



## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

of hypostasering van deze idee levert tegenstrijdige uitspraken over de aard van de wereld op. We kunnen immers evenmin als van onze ziel, van God of van de wereld als geheel een aanschouwing hebben. Er is geen sprake van begrip en toch is er tot dan toe in de filosofie over deze entiteiten gesproken, *alsof* dit wel het geval was. Het gehele arsenaal van verstandscategorieën wordt in de doordenking van deze idee ingezet. Zo dienen zich vier antinomieën aan. De eerste twee - die van de kwantiteit en de kwaliteit - kenschetst Kant als mathematische, de laatste twee - die van de relatie en de modaliteit - noemt hij dynamische antinomien. De schijnproblematiek, die aan het begin van de transcendentale dialectiek werd uiteengezet, krijgt in deze antinomieën haar beslag.

### 2 Inzicht in de schijn van de antinomieën

De praktische rede kent ook zijn transcendentale schijn in de vorm van een antinomie. Uit het voorgaande bleek reeds dat antinomieën ontstaan, zodra de rede aan zijn totaliserende aanspraak tegemoet komt. Dit leidt tot een niet-geëxpliciteerde perspectivische verschuiving van het fenomenale naar het noumenale, wat zich in met elkaar in tegenspraak verkerende oordelen openbaart. Levert de theoretische rede reeds een inzicht in de redenen voor de onoplosbaarheid, de definitieve oplossing van de antinomieën vindt pas plaats in de praktische rede of in het autonome handelen van de mens als noumenaal we-zen. In de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1786) toont Kant, hoe zich in het handelen pragma-

tische *contradicties* aandienen. De autonomie of reflexieve zelfbepaling wordt vernietigd, zodra men niet bereid is het morele oordeel in de vorm van een universaliseerbare maxime tot gelding te brengen. Ter illustratie weerlegt Kant de redelijkheid van het besluit van de zelfmoordenaar met het argument dat zelfdoding uit eigenliefde een *contradictio in terminis* is. Hij wijst vervolgens de eedbreker op de desastreuze terugwerking van zijn handelingen en verwijt de aartsluiaard dat deze in weerwil van zijn menselijke natuur zijn talenten braak laat liggen.

De antinomie, die eigen is aan het zedelijke handelen zelf, komt op de volgende *paradox* neer: "daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlässlichen Vor-schrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnis unterworfen vorgestellt werden müssen"(VII.73; BA84).

De idee van de vrijheid is volgens Kant zowel resultaat als mogelijksvoorwaarde van al onze handelingen. Evenmin als dit bij de theoretische ideeën het geval is, bestaat er een aanschouwing, die daaraan beantwoordt. Toch moeten we haar vooronderstellen willen we tot objectieve, noodzakelijke en zichzelf niet

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

tegensprekende morele oordelen in de vorm van maximen komen.

Het Sollen - plicht wordt hier opgevat als louter achting voor de zedewet - lijkt in strijd met het vrijheidsprincipe. Sluit het eerste immers niet door zijn dwangmatige karakter het tweede en daarmee de daarop gefundeerde autonomie van het subject uit? Weer lijkt zich een vicieuze cirkel aan te dienen: "es zeigt sich hier (...) eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkende Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben ...." (VII.85,86; BA105).

De autonomie wordt dus ontkracht door heteronome bepalingen. Dit kan ook de vorm van volmaaktheid en van het goede aannemen. Als het handelen zich deze ten doel stelt, gaat de zedelijke handeling omwille van zichzelf als plicht in een doelmatigheid verloren. De praktische rede ontwikkelt haar dialectische schijn tegen een wijkende horizon, die "unter dem Namen des höchstens Guts"(VII.235; A194) als onvoorwaardelijke totaliteit wordt gedacht. Daarin dienen deugd en gelukzaligheid zich als synthetische, dus bij elkaar horende elementen aan. De oorzakelijke verhouding tussen beide en hun relatie met de zedewet, in casu de vrijheid is echter onduidelijk: "Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende

Ursache der Glückseligkeit sein" (VI-I.242; A204).

Kant noemt alles wat buiten de plicht als plicht nagestreefd wordt van pathologische en niet van morele aard. Pathologisch heeft hier nog niet de psychiatrische betekenis van 'ziekelijk' die het later zal krijgen, maar duidt voornamelijk op de passies van de menselijke natuur, die door de zintuiglijkheid worden bepaald. Gegeven de autonome wil kan de gelukzaligheid nimmer de werking van de maximen bepalen. De tweede optie is eveneens uitgesloten, daar dit de natuurzijde van het menselijke bestaan zou uitsluiten. Het eerste oordeel is, zo meent Kant, dus zonder meer onwaar, terwijl het tweede slechts onder bepaalde voorwaarden waar is. Zodra echter de verwarring tussen verschijning en Ding-an-sich ten aanzien van onze innerlijkheid wordt opgeheven, openbaart zich een ander soort 'causaliteit' die in het idee van de vrijheid en de zedewet ligt verankerd: tegenover het rijk van de noodzakelijkheid staat nu het rijk van de vrijheid, waarvan de causaliteit van noumenale, niet van fenomenale aard is. De werkingsoorzaak blijkt niet deugd, maar de uiterste consequentie van de praktische rationaliteit zelf te zijn, die slechts in de bevestiging van zijn eigen werking, waarvoor geen enkele zintuiglijke indruk vereist is, zijn bestaansgrond en kengrond vindt.

Ook kan de 'innerlijke' waarneming ons zo misleiden dat we de ervaren lust, die de plichtsbetrachting begeleidt, als motivatie van ons gedrag zien. Kant spreekt zelfs van "einer optischen Illusion in dem Selbstbewußt-

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

sein"(VII.245; A 209), die ontstaat door de verwarring van wat men doet en wat men ondergaat. De lustgewaarwording is weliswaar onvermijdelijk, maar zij is doel noch oorzaak, "sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar, bloß durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust, und jene bleibt eine reine praktische nicht ästhetische Bestimmung des Begehrensvermögens"(VII. 246; A 211).

Ons drijft de achtung - het enige niet-pathologische affect - voor de zedenwet en niet het genot dat deze intellectuele 'drijfveer' begeleidt, maar dat wel aan het smaakoordeel ten grondslag ligt. Ten aanzien van het oordeelsvermogen wordt het affect derhalve positiever beoordeeld dan in de praktische rede. Deze positieve beoordeling vindt ten slotte zijn verklaring in de definitieve overgang van het esthetische naar het ethische: het schone blijkt bij Kant namelijk "Symbol der Sittlichkeit"(X.294;B254/A 250,51). De voor het smaakoordeel constitutieve affectiviteit en de noodzakelijk daarmee samenhangende schijn worden in de autonomie van het handelen opgeheven.

De 'oplossing' die in feite veeleer een inzicht in de onvermijdelijkheid van de schijn is, hangt samen met een verwisseling van het fenomenale met het noumenale. Met dit inzicht wordt de transcendentale schijn slechts voorlopig weggenomen, daar de theoretische rede al denkend deze denkbeweging niet kan vermijden. Zij kan niet aan haar eigen werking ontsnappen. Het optimale resultaat van het inzicht in de aard van de antinomie is

dat deze schijn in de vorm van 'vernünftelnden Lehrsätze' "noch immer täuscht, obschon nicht betrügt, und also zwar unschädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann"(IV.410,11; B450/A422). Alleen door de oorzakelijke ketens tot hun eind te denken kan Kant de noodzaak van de kosmologische idee als regulatief principe postuleren wat als een spiegeling van het postulaat van de Dinge-an-sich kan worden gezien. Maar evenmin, zegt Kant, als de verste sterren of de maanmannetjes, die nog nooit zijn gezien en daarom ook niet als werkelijk aanvaard worden, "so sind sie (Dinge-an-sich, ho) für mich nichts, mithin keine Gegenstände, als so fern sie in der Reihe des empirischen Regressus enthalten sind"(IV.464; B525/A497).

Dit inzicht voert ons "zu einer Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Dinge, als Gegenstände der Sinne"(IV.471; B535/A507). De daadwerkelijke oplossing van de schijn vindt pas in de *Kritik der praktischen Vernunft* plaats. Daarin treedt de problematiek van de schijn systematisch gezien op dezelfde plaats op. Kant wijst opnieuw op "einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst"(VII. 235; A194), daar ook bij innerlijke waarnemingen "... ein unvermeidlicher Schein (entspringt) aus der Anwendung dieser Vernunft-idee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst..."(VII.234/5; A193).

De onvermijdelijkheid van de antinomie bestaat slechts zolang degene die oordeelt twee soorten causaliteit - uit vrijheid en volgens

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

natuurwetmatigheid - door elkaar haalt. Maar de grondwet van de zuivere praktische rede of de categorische imperatief - "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (VII. 140; A 54) - wordt geregeerd door de noodzaak vrij van tegenspraken te zijn.

De antinomie wordt opgeheven, door te bewijzen, dat "es sei kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten (...) nur als Erscheinungen betrachtet; da ein und dasselbe handelnde Wesen, als *Erscheinung* (selbst vor seinem eignen innern Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanism gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so fern sich die handelnde Person zugleich als *Noumenon* betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne"(VII.243; A 206).

Omdat de mens als vrij wezen direkt aan het noumenale participeert en hij in zich voor zijn zelfbepaling, geheel los van iedere zintuiglijkheid, op zijn rede is aangewezen, kan hij zich bevrijden uit de transcendentale illusie. De mens waant zich niet vrij: door de redelijke samenhang van zijn wil *is* hij vrij in zijn handelen. Autonomie openbaart zich in de bepaling van de wil door de zedenwet, die niets buiten zich zelf nodig heeft.

### *3 Transcendentale ervaring?*

Zo wordt de *schijn* in de dialectische

werking van de praktische rede opgelost. Het is aan de dialectiek, "als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urteilen der praktischen Vernunft" voorbehouden iets te volbrengen, waartoe de theoretische rede uit eigen kracht niet in staat is. Het idee van de vrijheid blijkt dus de sleutel tot de oplossing van de antinomieën.

Toch lijkt de presentatie van deze idee op een cirkelredenering te berusten. Kant wijst zelf op deze 'Inkonsequenzen' die het idee van de vrijheid in relatie tot de zedenwet oproept: "Damit man hier nicht Inkonssequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit ist. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein"(VII.108; A6).

Vrijheid is de bestaansgrond van de zedenwet, terwijl de zedenwet de kerngrond van de vrijheid is. Zo manifesteert zich redelijk inzicht in het zedelijke handelen. Kant meent, hoewel de vrijheidsidee praktisch van aard is, dat we "die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie doch einzuse-

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

hen"(VII.108; A5). Dit laatste - 'insehen' - vindt in de praktische rede plaats.

Het is zaak tot slot iets over de aard van de transcendentale ervaring te zeggen. Het is ten slotte niet duidelijk waar Kant deze specifieke 'ervaring' situeert. Jaspers wiens interpretatie van Kants systematische uiteenzettingen ik op het hiervoor besproken punt volg, werpt daarmee een nieuw licht op het transcendentale element in diens denken. Jaspers die "...Widersprüchlichkeit, Zirkel und Tautologie für unumgängliche und wesentliche Formen jedes transzendierenden Denkens (hält)"(Jaspers 1959: 449) suggereert dat deze zich juist als een breuk in en met het denken voordoet. De geschiedenis van het neo-kantianisme zou getuigen van de onmogelijkheid om het essentiële karakter van deze sprong te erkennen waardoor men in een viertal reducties is blijven steken: een psychologisme of antropologisme, logicisme, methodologisme en een metafysicisme, zoals bij Schopenhauer het geval is.

"Das Entscheidende aber ist, daß das, was Kant will, durch alle diese Ausdrucksweisen quer hindurchgeht, oder daß es ein virtueller, nicht geradezu faßbarer Punkt ist, der durch sie nicht getroffen, aber umkreist wird." (Jaspers 1959: 443)

Jaspers wijst op de innerlijke tegenstrijdigheid in Kants termen: zo 'verleidt' het Ding-an-sich als een merkwaardige combinatie van verschijning (Ding) en dat wat er achter gedacht moet worden (an sich), zodra het als iets houdbaars wordt gesteld "zu einer Verkehrung"(Jaspers

1959: 446). Hij spreekt over "das Springen über den eigenen Schatten"(Jaspers 1959: 450) en wijst erop, dat slechts de voltrekking, het proces het transcendentale openbaart: "Das allein ist der philosophische Akt"(Jaspers 1959: 451).

Het gaat hier dus niet om een esoterisch moment, zoals dat bijvoorbeeld door Karlfried Graf Dürckheim in *Überweltliches Leben in der Welt. Der Sinn der Mündigkeit* (1968)<sup>6</sup> wordt beoogd. Het in de zenboeddhistische leer verankerde idee van een totale ervaring, waarin de subject-object verhouding momentaan wordt opgelost treedt naar voren in de eterische verlossingsretoriek van Von Dürckheim. Deze zou overigens Hegel niet mistaan: "Bij de derde stap echter heeft hij (de vervreemde mens, ho) de kans, (...) om eenheid op een hoger niveau terug te vinden. Slechts via een omweg van het vervreemd raken van de dragende grond vindt de mens zich eens op een dag terug in de geborgenheid van zijn ware Wezen, dat wil zeggen het werkelijke Zijn, dat alle tegenstellingen van zijn ik-in-de-wereld-zijn omvat en opheft" (Von Dürckheim 1968: 15).

Deze transcendentale 'ervaring' zou eigen zijn aan een ervaring van het 'transcendente' of 'Transcendentie van het eigen Wezen', een 'Zijnservaring' of 'Grote Ervaring' (Dürckheim 1968: 26). Het zal duidelijk zijn, dat het in de westerse filosofie nimmer hierom gaat. De vraag die overblijft, is: kan de westerse filosofie een ervaring denken, die haar eigen ondergang inhoudt? Laten we Kants transcendentiaal-idealistische vooronderstelling vallen,

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

dan treedt er een spanning naar voren tussen het transcendentale en het empirische, die constitutief blijkt te zijn voor een vorm van filosoferen die door Nietzsche is ingeluid. Wat zich telkens en op ieder niveau van de reflectie aandient, is de paradox waarvan volgens Adorno "... die Kantische Moralphilosophie großartiges Zeugnis ab(legt) in dem unverschleierten Widerspruch, daß dasselbe Subjekt, welches ihm frei und erhaben heißt, als Seiendes Teil jenes Naturzusammenhangs ist, den seine Freiheit ertragen will"(Adorno 1966: 181).

---

Nietzsche trekt uit de totaliteitsaanspraak van de rede andere consequenties dan Kant. Hij meent, dat het Ik als centerend principe nooit een verklaringsgrond van het handelen maar eerder een produkt van een meer oorspronkelijk proces moet zijn: "l'effet c'est moi" (5.33). Met een parodie op de zelfgenoegzame uitspraak van het 17e eeuwse subject bij uitstek, de absolutistische monarch Lodewijk XIV, wiens wil zonder meer wet, maar - en dat wordt vaak vergeten - wiens wet tevens diens wil was, geeft Nietzsche aan dat de fictieve eenheid van het Ik slechts bij gratie van de verloochening van een meer oorspronkelijke spanning als effect verschijnt.

Maar niet alleen de door de metafysica gepositieerde term, zelfs de tegenstelling lichaam-geest - of lichaam-ziel, zoals het soms bij Nietzsche enigszins verwarrend heet - als zodanig kan slechts door de vernietiging van een 'oorspronkelijker' of meer oorspronkelijk gebeuren verschijnen. In *Also sprach Zarathustra* wordt het in "Von den Verächtern des Leibes" zo geformuleerd, dat "Seele nur ein Wort für ein Etwas am Leibe (ist)"(4.39) en wordt het Ik getypeerd als de 'kleine Vernunft', die in dienst staat van de 'große Vernunft', dat wil zeggen van het lijf, dat als "eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt"(4.39) werkt. 'Der Leib' is nu de dissonans en de actieve gestalte van de Wil tot Macht geworden, waarin de voormalige oppositie lichaam-geest opgaat.

Het lijf - of zoals het soms ook wordt betiteld het 'Selbst' - is hier zowel geest als lichaam. Als een dynamisch krachtenveld dat werkt, zegt het geen Ik, maar *doet* het Ik. De dader met de intenties, waaraan Kant de waarde van de daad toeschrijft, verdwijnt uit beeld: "Beim Glauben an Ursachen und Wirkung ist die Hauptsache immer vergessen: das *Geschehen* selbst"(13.261). Maar evenmin als dit in *Die Geburt der Tragödie* het geval is, kan dit dionysische 'oer'proces worden gekend. Het bewustzijn kan het slechts in een zelfbevestigende schijnbeweging fixeren en in

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

de hem toegemeten ruimte integreren. Deze ontregelende dynamiek kan echter wel worden *ervaren*. Het essentialisme dat als antwoord op de vraag 'Wat is ...?' het wezen wil definiëren en daarmee de beweging en het worden fixeert om begrip van en greep op het eeuwige en onveranderbare in het vergankelijke te krijgen - of in Hegels termen: het algemene in het bijzondere -, wordt door deze wending naar het gebeuren van zin ontdaan.

Toch houdt dit alles niet in dat het begrip 'ziel' uit Nietzsches vocabulaire verdwijnt: "Begriffe wie 'sterbliche Seele' und 'Seele als Subjekts-Vielheit' und 'Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte' wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben."(5.27) Evenmin als onze inzichten in de structuur van het heelal ons er van weerhouden in het alledaagse taalgebruik termen als 'zonsopgang' en '-ondergang' te bezigen, zo staat ons niets in de weg om in het filosofisch spreken het woord 'ziel' of 'God' met louter nominalistische waarde te blijven gebruiken.<sup>17</sup>

### 3.3 Goed-kwaad: reactiviteit als positivering

De ontwrichting van de oppositie lichaam-geest heeft onmiddellijk consequenties voor die tussen goed en kwaad. Door een verzinking van de moraliteit in de fysiologische sfeer van het lijf wordt de laatste in de christelijke cultuur aan een reeks van ontkenningen onderworpen die de dynamiek van het nihilisme zal blijken te vormen. Deze ontkenningen vinden, methodisch gezien, op dezelfde wijze plaats als bij de andere opposities. Om dit op concreet en vanuit een genealogisch perspectief te verduidelijken, is inzicht in een aantal verschuivingen vereist die Nietzsche in de loop van zijn filosofische ontwikkeling doormaakt. Centraal daarin staat een eerste, door hem in de tijd voor het christendom gesitueerde omkering: een 'Umwertung aller Werte'. Daarin wordt de voormorele oppositie goed-slecht ('schlecht' = 'schlicht' = 'eben', 'flach' = 'niet hervorragend, groß') tot de morele oppositie goed en kwaad ('böse') omgesmeed. Deze voormorele oppositie is nog geworteld in het lijf als een levensbevestigende, actieve affectiviteit. In *Zur Genealogie der Moral* is te constateren, dat de positieve werking van de christelijke negatieve idealen en hun imperatieven het produkt zijn van twee negaties. De door ressentiment bepaalde slavenmoraal ontbeert weliswaar iedere actieve fundering vanuit het leven, desondanks bleek het mogelijk de negatie in de vorm van de ascese productief in te zetten.

Hoe verloopt deze transformatie van het premoreel goede naar het morele

17 Nietzsche sluit hier in kritische zin aan bij een door Hegel in de 'Vorrede' van diens *Phänomenologie des Geistes* gemaakte opmerking over de overgang van het woord naar het begrip: "Außer dem sinnlich angeschauten oder vorgestellten Selbst ist es vornehmlich der Name als Name, der das reine Subjekt, das leere begriffslose Eins bezeichnet. Aus diesem Grunde kann es z.B. dienlich sein den Namen Gott zu vermeiden, weil dies Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, sondern der eigentliche Name, die fest Ruhe des zum Grunde liegenden Subjekts ist; da hingegen z.B. das Sein oder das Eine, die Einzelheit, das Subjekt usf. selbst auch unmittelbar Begriffe andeuten"(H3.62).

## *I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*

kwade? Het goede in de tegenstelling goed-slecht betreft een waarde, die het resultaat is van de overdadige, *creatief-affirmatieve* kracht van een presocratische bestaanswijze, die Nietzsche 'vornehm' noemt en wiens drager hij als 'Herr' betitelt. Historisch - en zeer romantisch - herkent hij deze in "römischer, arabischer, germanischer, japanesischer Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger"(5.275). En het is tegen deze achtergrond dat hij het gewraakte predikaat 'Blonde Bestie' lanceert. De overvloed van diens 'wil', een overvloed die hem - om het hegeliaans te formuleren - de kracht geeft de dood onder ogen te zien en te trotseren, drukt zijn stempel op het gedrag van de niet-voornamen, van de 'Sklaven' of de 'Herde'. Deze kan de daadkracht van de voornamen niet weerstaan om de doodeenvoudige reden dat dit hem anders ook oog in oog met de dood zou brengen. Hij ervaart het resultaat van deze daad derhalve op een noodlottige wijze - dat wil zeggen: als (over)macht - als een onontkoombare waarde. In de levensbekrachtiging van de heer wordt de levenswil of -kracht tot een positieve, actieve waarde waarnaar anderen, de 'slechten', zij die niet boven de kudde uitsteken en dus letterlijk 'geschlecht' zijn, zich noodgedwongen richten. De voornamen of heren zijn voor Nietzsche historisch gezien dan ook die wezens die de dingen hun naam geven. Door hun doodsverachtende daden en niet vanuit hun autonome wil scheppen zij betekenis, waardoor zij tegelijkertijd een oriëntatie in de tijd, een richting aangeven. Door hen heen scheidt het leven, dat wil zeggen de affirmatieve kracht van de wil tot macht in tijd georiënteerde zin en - uiteindelijk hegeliaans geformuleerd - geschiedenis. Met zijn notie van de 'daad' biedt Nietzsche een axiologische pendant van dat wat hiervoor 'het trekken van een grens' als ontstaansgrond van de opposities werd genoemd. Evenals het trekken van de grens gaat de daad dus aan de oppositie vooraf. Of zoals het in *Also sprach Zarathustra* in de paragraaf over de bleke misdadiger heet:

"Aber ein Anderes ist der Gedanke, ein Anderes die That, ein Anderes das Bild der That. Das Rad des Grundes rollt nicht zwischen ihnen.

Ein Bild machte diesen bleichen Menschen bleich. Gleichwüchsig war er seiner That, als er sie that: aber ihr Bild ertrug er nicht, als sie gethan war.

Immer sah er sich nun als Einer That Thäter. Wahnsinn heisse ich dies: die Ausnahme verkehrte sich ihm zum Wesen"(4.45/6).

De daad is voor alles een resoluut, eigenmachtig gebaar. Vóór de daad was er geen waarde, evenmin - in politieke en logische zin - een oppositie waartegen gereageerd wordt. Door een daadkracht die altijd effecten sorteert, dus conform Lange inwerkt op de wereld en daarom zoals Hegel meent zich verwerkelijk -er gebeurt iets anders dan wat Kant met het intentionele subject beoogt - wordt pas een oppositie geschapen.<sup>18</sup> Op deze wijze worden door het trekken van de grens, door een daad twee

<sup>18</sup>Hierin komen al die paradoxale formuleringen en verwarrende discussies samen die de filosofie vanaf haar begin hebben bestookt: Van Aristoteles' Onbewogen Beweging via de scholastische



## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

ogenschijnlijk afzonderlijke domeinen geschapen die zich, om maar weer een ruimtelijke metafoor te gebruiken, aan weerszijde van de grens uitstrekken. Door de kracht of de pathos van de daad, die zelf waardeloos is, worden de waarden goed en slecht geproduceerd. In die zin is de daad waardeloos en waardescheppend tegelijkertijd.

In een aantal genealogische 'diagnoses', die wat hun historische setting betreft sterk verschillen en waarvan het historische gehalte sterk kan worden betwijfeld (de Umwertung voltrekt zich immers nu eens bij Socrates en Euripides, dan weer bij de Joden in de hellenistische samenleving), krijgt de Umwertung uiteindelijk haar beslag in de christelijke wereld. Het levensbevestigende, heidens goede dat altijd met excessief geweld gepaard gaat, wordt tot een zondig kwaad.

Het heidens goede, voortgekomen uit een scheppende, in principe zelfvernietigende daadkracht - want altijd is er sprake van een confrontatie met het andere: de dood waaraan de voorname tenonder *kan* gaan - wordt in het christendom afgewezen en gerevalueerd. Het tegendeel ervan, het slechte met alle connotaties zoals medelijden en het afzien van het dodelijke geweld, wordt opgewaardeerd tot positieve waarde.

"Während alle vornehme Moral aus einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem 'Ausserhalb', zu einem 'Anders', zu einem 'Nicht-selbst': und *dies* Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des werthe-setzenden Blicks - diese *nothwendige* Richtung nach Aussen statt zurück auf sich selber - gehört eben zum Ressentiment: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehn, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agiren, - ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion."(5.270/71)

In een tweede negatie - de concrete gestalte is een louterende ascese gericht op de negatieve idealen - wordt de christelijke cultuur productief. Dat wil zeggen dat in het afzien van de excessen van het lichaam, de mogelijkheid tot consti-tuering van een moreel subject gegeven is: het christelijk 'subject' kan zich in zijn negerende omgang met de zonde en de lusten moreel-positief constitueren. Het goede is dus na de eerste Umwertung slechts te bereiken in het uit-bannen van het kwade: "er hat 'den bösen Feind' concipirt, 'den Bösen', und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen 'Guten' ausdenkt - sich selbst!"(5.274). Deze tweede negatie impliceert een verbeterde strijd tegen een lichamelijke affectiviteit, tegen passies en tegen lijden. Deze worden vanwege hun overvloedige gewelddadigheid, hun drang tot overschrijding, extase en excessen afgewezen. Toch blijft het verdrongen inzicht, dat ondanks alles slechts in het

---

debatten over de tijd vóór de schepping en de eeuwige wil van God tot aan de ketterse versie van Spinoza van God als *causa sui* en de door Kant geformuleerde antinomieën of Hegels spekulatieve zinnen.

## ***I. Nietzsche. Denken van en in de schijn***

premoreel goede, dus het immoreel kwade nog een actieve affirmatie ervaren kan worden, de christelijke cultuur bespoken. Niet alleen de daden en teksten van de mystici getuigen van de onuitroeibare fascinatie voor het kwaad, ook de produktieve rol, die het kwade geweten als nieuwe gestalte van het vrijheidsinstinct gaat spelen, wijst hierop.

Dit zou een genealogische versie van het verhaal kunnen zijn. Zoals gezegd valt op de historische waarde ervan nogal wat af te dingen. Systematisch gezien dienen heren- en slavenmoraal losgemaakt te worden van personen. Ook al is deze identificatie mogelijk en geven Nietzsches verspreide opmerkingen er regelmatig aanleiding toe ("Napoleon, diese Synthesis von *Unmensch* und *Übermensch*" (5.288)), met even veel gemak zijn plaatsen te vinden voor een systematische niet-persoonsgebonden interpretatie. Beide 'moralen' komen in één individu voor. Dit roept onvermijdelijk de vraag op, of er dan nog wel sprake is van een *individu*, van een ondeelbare eenheid (die voortdurend splitst in *di-viduen*).

Tot aan het eind van zijn intellectuele leven blijft Nietzsche, evenals dit bij alle andere opposities het geval is, de onlosmakelijke band tussen de posities van de tegenstellingen benadrukken:

"Diese Gegensatzformen in der Optik der Werthe sind *beide* nothwendig: es sind Arten zu sehen, denen man mit Gründen und Widerlegungen nicht beikommt. Man widerlegt das Christenthum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht"(6.51).

Nietzsche 'umwertet' met de oppositie van goed en kwaad een reeks secundaire opposities. Zo blijkt de haat evenmin de negatieve pendant van de christelijke liefde. Liefde "wuchs aus ihm (de haat, ho) heraus, als seine Krone (...) welche mit demselben Drange gleichsam im Reiche des Lichts und der Höhe auf die Ziele jenes Hasses, auf Sieg, auf Beute, auf Verführung aus war"(5.268). Ook de door Kant zijdelings vermelde, reeds door Aristoteles ontwikkelde categorieën van de 'actio' en 'passio', die Kant in de 'Kategorien-tafel' van de relatie als gemeenschap, als "Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden" (B 106/A 80) ontwikkelt, worden op geheel andere wijze met elkaar in verband gebracht. Het is hier echter nog niet de plaats om de centrale rol van het lijden, van de passie of de pathos in Nietzsches filosofie te behandelen. Daar de pathos in het voorgaande als de grond van de tegenstelling zijn- worden aan de orde is gesteld, wil ik er toch, enigszins vooruitlopend, een korte opmerking over maken. We mogen ondertussen de conclusie trekken, dat voor Nietzsche indivi-duen als in zich verdeelde, als gespleten wezens, genieten van een aan het leven inherente, als dissonantie gedachte, al dan niet geherwaardeerde spanning. Deze wordt niet door een tekortschietend subject tegen zijn eigen wil in opgeroepen, maar het subject is er veeleer een functie van. Het staat erin en tracht deze conflictueuze ervaring, deze dissonantie of 'Widerspruch' door 'Hemmungen' of fixaties, kortweg door ficties op te lossen of door noodzakelijke schijnbewe-gingen in ieder geval leefbaar te maken.

## 1. Nietzscheaanse schijnbewegingen

Zich in de dissonantie 'bevinden' duidt Nietzsche aan als 'Pathos'. De begripsgeschiedenis van dit woord biedt enige helderheid omtrent de kritiek die hij op het christendom heeft. Deze kritiek dient zich zowel aan ten aanzien van de ascetische 'Entselbstung' waarin de hartstochten worden onderdrukt, als ten aanzien van het lijden dat tot medelijden wordt getransformeerd. Beide elementen komen tot uitdrukking in het Griekse *πάσχειν* (paschein): naast 'ondergaan' en 'lijden' betekent dit eveneens 'voelen', het "in een stemming komen of zijn" of "een indruk of gewaarwording hebben". Het louter fysiologische aspect van de pathos treedt in deze zintuiglijke componenten naar voren. In afgeleide zin betekent het bovendien 'passie': begeerte of verlangen. In het christelijke denken worden al de connotaties van het diabolische of het kwaad, dat wil zeggen al dat wat ons doet lijden of ons aan onze passies uitlevert, in de pathos verbonden.

Dat deze pathos bij Nietzsche juist een affirmatief gehalte heeft en dat deze niet in een oppositionele relatie staat met het aristotelische *πράττειν* (prattein) of 'actio' blijkt wel uit Nietzsches waardering voor de daadkracht van de 'heer'. Deze zou zijn welzijn niet afmeten aan een reactieve berekening, maar aan een 'bejahende' houding:

"Die 'Wohlgeborenen' *fühlten* sich eben als die 'Glücklichen'; sie hatten ihr Glück nicht erst durch einen Blick auf ihre Feinde künstlich zu construiren, unter Umständen einzureden, *einzulügen* (wie es alle Menschen des Ressentiment zu thun pflegen) und ebenfalls wussten sie, als volle, mit Kraft überladene, folglich *nothwendig* aktive Menschen, von dem Glück das Handeln nicht abzutrennen, - das Thätigsein wird bei ihnen mit Nothwendigkeit in's Glück hineingerechnet (woher *eu πράττειν* (eu prattein, ho) seine Herkunft nimmt)"(5.272).

De betekenis van deze daadkracht verschilt echter van de betekenis die er - eerst in de christelijke leer en later in het humanisme - aan 'actio' is gegeven. Er zou juist een kracht aan ten grondslag liggen die het tegengestelde is van de volgens Nietzsche door ressentiment en wrok ingegeven dadendrang van de moderne zelfbepaling: het geluk van de heer staat "im Gegensatz zu dem Glück der Ohnmächtigen". Het is bij de laatsten, dat het geluk als een 'Narcose', "kurz, *passivisch* auftritt"(5.272).

Dit 'activisme' krijgt geleidelijk aan alle betekenissen toegedicht, waarin de negatie doorklinkt van de hartstochten en het lijden: van 'afleggen' en 'bereiken' via 'doen' en 'veroorzaken' tot aan de afgeleide economische betekenis van 'in zijn belang verrichten' of 'voor zich invorderen'. Het wetenschappelijk denken, dat gekenmerkt wordt door een experimentele omgang met de werkelijkheid, dit denken dat zich in laatste instantie beroept op de empirie, dit experimenteel, activistisch denken wordt ook door Heidegger gekritiseerd. Hij verwijst daartoe naar 'Erfahrung' als kernwoord van zowel 'experimentum' als 'empeiria'(Heidegger 1989: 159). Het handelen dat uit dit wetenschappelijke denken voortkomt, verschilt op cruciale punten van Nietzsches 'actio'. De 'actio' komt namelijk voort uit een affirmatief

### ***I. Nietzsche. Denken van en in de schijn***

'Pathos der Distanz', die evenmin als de actio in distans vanuit een mechanistische werking kan worden begrepen. Nietzsches poging 'actio' en 'pathos' te verbinden maakt dat de oppositie handelen-ondergaan of activiteit-passiviteit eerder dolderaait dan dat zij wordt omgekeerd. In ieder geval wordt zij onder spanning gezet door de inwerking van een 'ervaring', die er in systematisch opzicht aan 'vooraf' zou gaan. Zodra het Ik als kensubject deze spanning identificeert, wordt deze weer opgelost in één van de polen van de oppositie. Het subject blijft door de vereiste schijnbewegingen buiten spel. Blijft deze spanning echter uitgangspunt van een kentheoretische analyse, dan moet het subject zich noodgedwongen op het spel zetten.

## ***1. Nietzscheaanse schijnbewegingen***

*I. Nietzsche. Denken van en in de schijn*