

3. Affirmatief nihilisme

HOOFDSTUK 3

AFFIRMATIEF NIHILISME

Negativiteit en positiviteit van het Niets

Op grond van alle voorgaande overwegingen wordt de bewering aannemelijk, dat Nietzsches filosofie met zijn talige schijnbewegingen de traditionele schemata parodiëert. Zich bewust van zijn 'unzeitgemäße' positie beweert hij weliswaar regelmatig, dat hij zich weinig van zijn lezers aantrekt. Niettemin hanteert hij met het oog op de cultuurhistorische positie van zijn toenmalige lezerspubliek vanuit polemische overwegingen een schrijfwijze, waarin hij zijn lezer aan een verontrustende ervaring uitlevert. Taal, van oudsher opgevat als transparant middel dat, gehouden in het verblindende licht van de geest, 'oplost' zodra er naar de waarheid wordt gespeurd, wordt bij Nietzsche weerbarstig als een veelkoppige hydra. Zij is geen doorzichtig medium meer, waardoorheen de werkelijkheid en het denken zich, na juiste analyse van cartesiaanse ideeën of kantiaanse oordelen, helder en samenhangend aandienen. De val van de grammatica maakt de taal tot een doodlopende steeg, zodra er vanuit bewustzijnsfilosofische posities over wordt geoordeeld. Deze val maakt de taal tot een tuimeling: "Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?"(3.481)

Meenden Descartes en Kant de materialiteit van de taal nog te kunnen verhelderen met de pretentie via deze zuivering zicht op de structuur van het bewustzijn te krijgen, Nietzsche wordt zich door zijn principiële wantrouwen als genealoog meer en meer 'bewust' van de ondoorgrondelijke dynamiek van deze materiële werkelijkheid. Zijn tuimeling in de taal bekrachtigt hij in een weloverwogen en esthetisch gemotiveerde stilering van zijn teksten:

"Man ist um den Preis Künstler, dass man das, was alle Nicht-Künstler 'Form' nennen, als Inhalt, als 'die Sache selbst' empfindet. Damit gehört man freilich in eine *verkehrte* Welt: denn nunmehr wird einem der Inhalt zu etwas bloß Formalem, - unser Leben eingerechnet"(13.9/10).

In tegenstelling tot Kant en Hegel, die een zuiverheid van het denken nastreven en zich dus op de vormen van het zelfbewustzijn en de rede, op categorieën en denkbepalingen oriënteren, meent Nietzsche dat het de 'woorden' zijn die, zowel bij het lezen als bij het schrijven, onze filosofische aandacht behoeven. Beperk ik me tot het produktieve aspect, tot het schrijven dan wordt dit als actieve stilering een scheppend proces. De esthetische 'eindbewerking' van zijn teksten is voor Nietzsche een noodzaak. Het is niet zomaar een cosmetische ingreep om de argumenten met mooie sier kracht bij te zetten. Colli gaat in het nawoord bij de *Nachlaß* zover te beweren, dat de collectie van aanzetten voor het geplande project *Der Wille zur Macht* door het ontbreken van deze estheti-sering niet als een werk van Nietzsche beschouwd kan worden: "Damit aus dem *Wille zur Macht* tatsächlich ein Werk Nietzsches geworden wäre, hätte aber noch das künstlerische Moment hinzukommen müssen"(13.656).

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Zo beweegt Nietzsche zich als een kunstenaar in 'eine verkehrte Welt', in de wereld van de schijn van de schijn. Zijn werk ent zich op de illusie, dat onze door geschiedenis en taal overgeleverde begrippen een eenduidige en kenbare pendant buiten hun eigen discursieve sfeer zouden hebben. Dat, met andere woorden, denken en zijn al dan niet door de bemiddeling van een God, Subject of Geest met elkaar overeenstemmen. Nietzsche vernietigt tegelijk met de transparantie deze 'harmonie': hij verklaart God dood. De taal wordt troebel en biedt zowel aan het zijn als aan het denken weerstand. Het voormalige venster op de wereld is een prisma geworden met allerlei perspectivische vertekeningen. Met en in de talige bewegingen van de schijn wordt dat in werking gezet, wat in de cultuurkritiek als de grondgesteldheid van de westerse cultuur wordt ontdekt: het nihilisme. Daarbij gaat het hem om de in het christendom werkzame morele waardering. Deze *wil* tot waarheid holt gegeven waarden van binnenuit uit, wat ten slotte tot de vernietiging van de hoogste waarde leidt: God. Dit ontwaardingsproces duidt Nietzsche aan met zijn kwalificatie 'nihilisme': "Was bedeutet Nihilismus? - *Daß die obersten Werte sich entwerten*. Es fehlt das Ziel. Es fehlt die Antwort auf das 'Warum'?" (Nietzsche 1980: 10).¹

Hoewel hij eerst nog in Wagners Gesamtkunstwerk de gestalte van een nieuwe cultuur zag, wijst hij haar ontwerper later als 'Künstler der *décadence*' (6.21) af. Hij kritiseert Wagners werk op de nihilistische steriliteit - de goddeloze die nog een god zoekt - die ook hij later in zijn eigen filosofie moet overwinnen. Zijn vroege nihilisme-diagnose blijkt slechts propaedeutisch. Wagner zou onder invloed van Schopenhauer "auf einer *conträren* Weltansicht" (6.20) zijn vastgelopen, waardoor hij 'das Nichts, die indische Circe' moest omarmen. Wagners poging om heidense en christelijke motieven met elkaar te verzoenen maakt hem uiteindelijk weer tot een exponent van de decadente, moderne mens, die "biologisch, einen *Widerspruch der Werthe* dar(stellt), er sitzt zwischen zwei Stühlen, er sagt in Einem Athem Ja und Nein" (6.52). Slechts ogenschijnlijk dicht Nietzsche hiermee de moderne mens toe in overeenstemming te leven met de dissonante aard of de 'Widerspruch' van de werkelijkheid. Bij nadere beschouwing blijkt dit echter een te voorbarige conclusie. Wagners 'Instinkt-Widersprüchlichkeit' (6.53) blijkt nog een passief-nihilistische gestalte van het leven.

In de aantekeningen van het voorjaar van 1888 stelt Nietzsche zichzelf bij een omschrijving van de Wil tot Macht de volgende, retorische vraag: "Ist Wille möglich ohne diese beiden Oszillationen des Ja und Nein?". De door hem beoogde affirmatieve kracht van de Wil tot Macht - die hij dan door 'een slip of the pen' nog pseudo-metafysisch als 'das innerste Wesen des Seins' (13.260) kenschetst - blijkt de actief-nihilistische pendant. Deze zou bij Wagner ontbreken. Diens werk is eerder een ondergangsfenomeen dan een opmaat naar een nieuwe cultuur.⁴²

Reeds in de bespreking van Nietzsches genealogische diagnostiek bleken deze

43 Wagner was voor Nietzsche voor alles een theaterman: "Wagner war *nicht* Musiker von Instinkt". Hij maakte alles tot 'eine Theater-Rhetorik' (6.30).

3. Affirmatief nihilisme

beide aspecten aanwezig in de vorm van een negatief-kritische en creatief-affirmatieve inzet: "Diese *Zweideutigkeit des Nihilismus* als des Ursprungs der Modernität ist auch Nietzsche selber eigen." En, zo vervolgt Löwith,

"diese Doppeldeutigkeit von Nietzsches philosophischer Existenz charakterisiert auch sein Verhältnis zur *Zeit*: er ist von 'Heute und Ehedem', aber auch von 'Morgen und Übermorgen und Einstmals'" (Löwith 1950/64: 209).

Nietzsche is derhalve 'unzeitgemäß'. Hij moet de geschiedenis, waarvan immers ook hij een kind is, in zichzelf overwinnen, dat wil zeggen zichzelf splijten. Dit 'moeten' is geen aan de werking van het zelfbewustzijn onttrokken 'Sollen' zoals bij Kant, noch een uit begrip gedestilleerd 'müssen' zoals bij Hegel. Eerder dan een noodzakelijkheid is het een onvermijdelijkheid: een niet-anders-kunnen-dan. Aan deze 'levensdrift' geen gehoor geven is niet mogelijk, ook al kan deze 'gehoor'zaamheid, zoals in het christendom en in de westerse metafysica het geval is, reactieve vormen aannemen. In dit 'moeten' komen zo onmogelijkheid en noodzakelijkheid samen.

Smeedt Nietzsche zijn door geschiedenis en taal bezette wil en verlangen tot een Amor fati om? Affirmeert hij zijn door taal en geschiedenis gedetermineerde identiteit op radicale wijze? Hij 'voelt' zich in ieder geval steeds meer als een noodlot: als een voltrekking van het in de geschiedenis van het christendom geopenbaarde nihilisme. Moet Nietzsche niet voor dit lot 'kiezen', waardoor zijn persoonlijke leven een historisch bepaalde telos krijgt? In zijn denken bijt de christelijke geschiedenis zich als een slang in haar staart, waarna het zich beetje bij beetje verslindt en verteert.

"Mit dieser letzten Verwandlung der Freiheit zum Nichts in die freigewollte Notwendigkeit einer ewigen Wiederkehr des Gleichen erfüllt sich für Nietzsche sein zeitliches als ein *'ewiges Schicksal'*; sein *Ego* wird ihm zum *Fatum*." (Löwith 1950/64: 213)

Ik ga hier niet op de cultuurhistorische betekenis van het nihilisme in. Ik wil, in het verlengde van mijn bespreking van de opposities en de zelfondermijnende structuur van Nietzsches schrijfstijl, de meer systematisch-'logische' aspecten van de tegenspraak aan de orde stellen. Daarmee komen de in het nihilisme verdisconteerde negativiteit en positiviteit in beeld. De verhouding tussen kritische en affirmatieve aspecten van de genealogie kunnen daarna vanuit een kentheoretisch optiek worden hernomen.

1 Zijn: lijden als tegenspraak

Ik herneem Nietzsches typering van het 'wezen' als Widerspruch en vraag me vanuit een systematische invalshoek af wat deze kenschets tegen de achtergrond van zijn nihilisme-diagnose betekent. Het beeld van de geboorte geeft een eerste indicatie. Zoals de barensweeën de geboorte begeleiden, zo gaat ieder scheppend gebeuren gepaard met pijn. Bestudering van de Griekse mysteriënleer, waaraan dit inzicht ten

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

grondslag ligt, heeft Nietzsche doen inzien dat "alles Werden und Wachsen, alles Zukunft-Verbürgende den Schmerz bedingt"(6.159), "wahrhaft seiend ist nur der Schmerz und der Widerspruch"(7.204) en "es giebt nur ein *Leben*: wo dieses erscheint, erscheint es als Schmerz und Widerspruch" (7.205). Doorgaans is het dragen van deze pijn pas acceptabel als ze ergens toe dient. Ze moet begrijpbaar, denkbaar zijn. Pas als pijn ondergeschikt wordt gemaakt aan een hoger doel is de spanning, de dissonantie ervan te verdragen. Vandaar de obsessieve pogingen van zowel het christendom als het humanisme om het lijden vanuit een 'Hinterwelt' zin te geven. Dit maakt de moreel-psychologische dimensie ervan uit.

Gegeven de genealogische 'Doppelblick' valt er vanuit fysiologisch oogpunt iets meer te zeggen. Reeds Kant wees met het oog op de ervaring van het sublieme op de relatie tussen onlust en lust: de onlust van de overrompeling wordt in de Idee, dat wil zeggen de transcendentale omvatting ervan tot lust van het subject dat zijn eigen ontoereikendheid kan begrijpen. Kant transformeert Pascals bevende riet tot een door en door rationeel denkend riet. Dit inzicht verheft de mens heel even boven de kosmos. Nietzsche verwerpt de schopenhaueriaanse interpretatie van Kant van lust als iets negatiefs - het zou uit gebrek en behoefte voortkomen. Evenmin volgt hij diens positieve waarde-ring van pijn. Voor Nietzsche "sind beide, Lust und Schmerz, positiv, nämlich einen Mangel aufhebend", maar zo voegt hij eraan toe, "der Schmerz aber zugleich ein neues Bedürfnis schaffend, nach Verminderung des Reizes verlangend"(8.156). Deze aantekeningen uit 1875 worden in 1884 uitgebreid en aan het perspectivisme verbonden: "Der Schmerz: nicht der Reiz als solcher, sondern im Intellekt erst gemacht zum Schmerz" of nog sterker gesteld: "Der physische Schmerz ist erst die Folge eines seelischen Schmerzes". Dit mag op het eerste gezicht een uiterst merkwaardige omkering van onze alledaagse inzichten zijn, Nietzsches opmerking wordt duidelijker als hij even verder verduidelijkt: "*eine Menge von Urtheilen und Willensakten und Affekten in Einen Augenblick concentrirt*, als große Erschütterung und in summa als Schmerz empfunden und projicirt an die Stelle hin"(11.114). Blijkbaar zijn het de zingeving en de daarin liggende verboden ten aanzien van het kwaad die bepaal-de aandoeningen als pijn of onlust en anderen als lust aanmerken. Zo zou hartstocht onlust oproepen bij de zich van zijn erfzonde bewuste gelovige, terwijl een moordende ascese geleidelijk aan met lust wordt geassocieerd.

Pijn en leed beïnvloeden dus niet alleen het denken, denken als zingevende activiteit kleurt evenzeer onze fysieke aandoeningen. Zou Nietzsche in dat geval een tegenspraak wellicht niet als een vorm van (mentale) pijn kunnen begrijpen: we zouden dan *beroerd worden door* en *beroerd worden van* de impasse van het denken die in een tegenspraak of paradox tot uitdrukking komt. Zo zou in de tegenspraak het contact met de werkelijkheid resoneren. In de aantekeningen van 1870/71 wordt door Nietzsche vanuit de tegenspraak een relatie tussen denken en leven gelegd: "Nothwendige Widersprüche im Denken, um leben zu können"(7.151). Logische tegenspraken staan in dienst van het leven, dat daarin slechts ogenschijnlijk wordt genegeerd. Maar het leven wordt in feite door tegenspraken opgeroepen, hetgeen zich als een onbegrepen, logische

3. Affirmatief nihilisme

spanning in het denken doorzet. Dit verklaart waarom Nietzsche in zijn beschrijving van de herkomst van de tragedie in overigens nog metafysische termen de tegenspraak "als das Wesen der Dinge" typeert:

"Woher der Genuß am *Widerspruch*, im Wesen des Tragischen? Der Widerspruch als das Wesen der Dinge spiegelt sich in der tragischen Handlung wieder. Er erzeugt aus sich eine *metaphysische Illusion*, auf die es bei der Tragödie abgesehen ist. Der Held siegt, indem er untergeht"(7.191)

Het 'drama' van de held "als Stellvertreter des Dionysos, gleichsam als eine Maske des Dionysos"(7.192) is een existentiële pendant van de tegenspraak. Deze tegenspraak wordt in de dramatische handeling, waarin hij zich als het ware spiegelt, opgeroepen. Door een tweede schijnbeweging wordt, zoals we al eerder zagen, een metafysische illusie geproduceerd die lust opwekt. Het is alsof zich in de tragedie de door Kant geanalyseerde ervaring van het verhevene voltrekt, zij het in een nog prechristelijke, heidense context. De tegenspraak als 'het wezen der dingen' kan de toeschouwers in een theatrale context - dat wil zeggen in de kunst - lustvol ten deel vallen.

Excursie 7

De ervaring van het sublieme

De ervaring van toeschouwers van een kunstwerk is in de geschiedenis van het westerse denken slechts sporadisch aan bod gekomen. De esthetica als filosofische discipline heeft zich bovendien pas aan het eind van de 18e eeuw ontwikkeld. Niettemin wordt in Kants *Kritik der Urteilskraft* het aspect van de receptie uitvoerig behandeld. Om Nietzsches positie ten aanzien van de tragedie en de esthetische bewerking van zijn eigen medium, de taal, enigszins te situeren is het instructief op zoek te gaan naar zijn wortels.

1 Het verhevene vóór Kant

In een aan Longinus toegeschreven tekst *peri hupsou* (over het ver-

hevene)¹⁵, die waarschijnlijk in de eerste eeuw na Christus is geschreven, wordt dat behandeld wat Kant in zijn *Kritik der Urteilskraft* 'das Erhabene' noemt en wat door hem als een transcendente 'ervaring' wordt geanalyseerd. Kenmerkend voor deze ervaring is een spanningsvolle relatie tussen onlust en lust. Deze spanning kan als een variant worden beschouwd van wat Aristoteles in zijn *Poetica* beschrijft als een ambigue receptie van de tragedie "die door <zo te werk te gaan dat ze > medelijden en angst <wekt> de vreselijkste gevallen van lijden die haar onderwerp bij uitstek vormen ondoet van <het element van weerzinwekkendheid" (Aristoteles 1988: 37; 49b24)¹⁶.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

De drie genoemde denkers behandelen het verhevene vanuit receptief oogpunt en bij allen gaat het om een in letterlijke zin ontzettende ervaring.

In tegenstelling tot Kant situeert Longinus het verhevene echter nog in de taal als "een zekere grootsheid (...), een zekere hoogheid van stijl..."- (Longinus 1980: 28). Er kan gesproken worden van een ervaring van verhevenheid, "want door het werkelijk sublieme wordt onze ziel haast als vanzelf omhoog gevoerd en, fier verrijzend, van een trotse, jubelende vreugde vervuld, alsof zij zelf geschapen had wat zij hoort spreken". Als inspiratie voor de geest "geeft het veel te overdenken" en "is het moeilijk, ja onmogelijk te weerstaan, dan blijft het onuitwisbaar vast in het geheugen"- (Longinus 1980: 34). De ogenschijnlijk retorische vraag, of "er een 'leer' bestaat van het verhevene of grootse"- (Longinus 1980: 28), lijkt Longinus met 'ja' te beantwoorden. Toch blijkt er een onvoorspelbaarheid in de werking ervan te zitten, waardoor de aangegeven methodische principes worden gerelativeerd. Aan de stilistische imperatieven gaan twee voorwaarden vooraf, die in de natuur van een individu verankerd liggen en die niet zijn aan te leren: "Vijf in getal zijn nu de 'bronnen', als men zeggen kan, waardoor verhevenheid van taal het rijkelijkst wordt 'gespijzigd'. (...) Vooraan, ook in betekenis vooraan, gaat de conceptie van grootse gedachten (...); dan volgt de felle en bezielde bewogenheid. Intussen, die twee bronnen der verhevenheid zijn

grotendeels een zaak van aangeboren geestesstructuur, de overige ook van methodische scholing." (Longinus 1980: 34/5)

Zodra we Longinus' tekst met een moderne blik herlezen valt de nadruk op de 'pathos' op. Dit pathos wordt onderscheiden van 'gezwollenheid' en 'pseudo-bezetenheid' (Longinus 1980: 30/31). In kritiek op een vroegere tekst van Caecilius wordt weliswaar gesteld dat de hartstocht nimmer tot verhevenheid kan bijdragen, maar tegelijk beweert Longinus "dat niets zo machtig klinkt als het goedgeplaatste woord der nobele passie ..." (Longinus 1980: 36).

Dit hartstochtelijk affect kan bij grote dichters en schrijvers "tot een zedelijk gevoel" (Longinus 1980: 40) verstillen. Zo biedt het de sleutel voor het begrip van het verhevene. Het beroerd worden door de pathos roept een gebrokenheid of slijting op, "want stilstand is rust, en pathos ligt besloten in verbroken orde, daar pathos zielsdrift en ontroering is" (Longinus 1980: 55/6). Deze pathos impliceert dus zowel lijden als hartstocht. Het uitgekiend hanteren van stilistische elementen is "niet slechts het natuurlijk werktuig van overreding en welluidendheid, maar ook een wonderbaarlijk instrument voor de taal van pathos en verheffing" (Longinus 1980: 74). Het gaat niet zozeer om overreding, als wel om verleiding en overtuiging.

2 Kant en het sublieme

Het esthetische domein opent zich in het spanningsveld tussen aanschouwing en begrip. In de Kritik der Urteils-kraft wordt het vermogen te voelen,

3. Affirmatief nihilisme

dat wil zeggen lust en onlust subjectief¹⁷ te 'ervaren' op transcendentiaal niveau - dus: als een systematische en uitputtende analyse van de mogelijkhedenvoorwaarden van het smaakoordeel - geanalyseerd.

2.1 *Het schone: belangeloze aanschouwing*

Aanvankelijk lijkt van deze pathos weinig over te blijven als Kant bij zijn analyse van het smaakoordeel ten aanzien van het schone dat slechts in 'een belangeloze aanschouwing' door een smaakoordeel wordt uitgedrukt, ieder affect uitsluit. In de paragrafen over het verhevene klinkt evenwel opnieuw de gebrokenheid en de pathos op. Het esthetische is voor Kant de bemiddelende instantie tussen natuur en vrijheid, tussen het door het verstand categoriaal bepaalde zinnelijk/zintuiglijke en het bovenzinnelijke van de rede. In zijn *Kritik der Urteilkraft* tracht hij 'ein unübersehbare Kluft'(B XIX/A XIX; X.83) tussen beide te overbruggen: hoe kan het oordeelsvermogen de wetmatigheden van de natuur en de morele vrijheid verbinden? Aan de vorm ontleende doelmatigheid blijkt het sleutelbegrip.

Het oordeelsvermogen kan bepalend of reflexief zijn. In het eerste geval is er reeds een regel of algemeenheid voorhanden waaronder een bijzonder geval wordt gerubriceerd, in het tweede - en daar gaat het Kant om - moet deze regel vanuit het bijzondere worden gezocht. Reflecteren kan vanuit deze bepaling worden opgevat als het zoeken naar de regel.

Door de scheiding der vermogens

wordt het smaakoordeel iedere kenmogelijkheid ontzegd. Toch richt het zich naar de vorm van het kenoordeel. Dat er niettemin 'begrip' ontstaat, is het gevolg van een gepostuleerde algemene overeenstemming: de 'Gemeinsinn' of *sensus communis* (B 65/A 64; X.157). Gaat het bij dit smaakoordeel over het schone om de inwerking van de verbeeldingskracht op het verstand, zodra de rede zich met de verbeeldingskracht verbindt, wordt de harmonieuze belangeloosheid verbroken. Het is in deze verbinding dat de ervaring van het verhevene zich aandient: "Das Gemüt fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur *bewegt*: da es in dem ästhetischen Urteile über das Schöne derselben in *ruhiger* Kontemplation ist"(B98/A97; X.181).

Kant schrikt er niet voor terug om in deze analyse een term als 'Abgrund' te gebruiken. Kants problematiek van het sublieme als een ambivalente ervaring van een spanning tussen onlust en lust, is vergelijkbaar, zoals hij zelf zegt, "mit einer Erschütterung (...) mit einem schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen eben desselben Objekts". Hier gebruikt Kant gebruikt de term 'Abgrund'(B 98/A 97).

2.2. *Het verhevene: splijting en omvatting.*

De ontmythologisering, de toenemende secularisering van de westerse cultuur en de daarmee gepaard gaande desacralisering komt bij Kant indirect ter sprake in zijn analyse van het verhevene. De huiver, die met de

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

ervaring van het bestaan van goden samenhang en in het met taboes beladen contact met het heilige plaatsvond, - een sacraliteit die nog in Aristoteles' en Longinus' teksten wordt voorondersteld - neemt bij Kant een reflexieve gedaante aan. De huiver wordt zo een effect van de reflectie.

De huiver voor het sacrale krijgt zijn beslag in het gevoel van het verhevene, dat Kant als principieel vormloos opvat. Sprekend over het verhevene verwijst hij doorgaans niet naar 'Kunstprodukten', evenmin naar 'Naturdingen', maar naar "(die) rohe Natur, (...) bloß sofern sie Größe enthält..." (B 90/A 89; X.175) Een grootsheid die door het verstand op geen enkele wijze kan worden ingeperkt. Dit wordt via de verbeeldingskracht wel aangezet tot een oneindige vergelijking, die vervolgens op het 'niveau' van de rede, daar dus waar het verstand zich in een reflexieve beweging over zijn eigen mogelijkhedenvoorwaarden buigt, gefigureerd wordt in een zichzelf als totaliteit aandienende Idee. Dit is dus geen begrip, want daarmee zou tevens de algemeenheid of regel zijn gegeven, waaronder bijzondere gevallen gevat kunnen worden.

Kants voorbeelden spreken voor zich: hij refereert vooral aan door storm opgezweepte oceanen en andere beangstigende natuurverschijnselen. Echter, waar de premoderne mens bij de aanblik van dit doorgaans gepersonifieerde geweld buiten zichzelf raakt, hervindt volgens Kant de moderne mens zichzelf in de lustvolle overweging dat hij met zijn denken over deze kracht heen kan reiken door

haar in een Idee te vatten: "Auf solche Weise allein unterscheidet sich innerlich Religion von Superstition; welche letztere nicht Erfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor *dem übermächtigen* Wesen (...) im Gemüte gründet" (B108/9; A107/8; 188/9).

Het verhevene is bij Kant geen functie meer van de stijl. Evenmin is het iets buiten het bewustzijn, ook al wordt het wel door iets erbuiten gewekt. Het gaat er Kant niet om het verhevene en daarmee de doelmatigheid der dingen buiten het denken in de dingen zelf te situeren. Keer op keer wijst hij deze ontologisering af. "Nicht also, was Gegenstand der Sinnen sein kann, ist, auf diesen Fuß betrachtet, erhaben zu nennen. Aber eben darum, *daß in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität, als auf eine reelle Idee liegt*: ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns; (...)" (B 85,86/A 84,85; X.172; crsf.,ho)

Juist omdat er via het verbeeldingsvermogen begrip van en dus greep op deze pijnlijke ervaring is te krijgen, wordt het zelfbewustzijn uitgedaagd om haar reflexief te 'omvatten': de regressus ad infinitum van het begrip wordt gestopt door de ideematige omvatting. Grafisch voorgesteld laat de regressus zich uitdrukken als een lijn, de omvatting als een cirkel die - in een

3. Affirmatief nihilisme

hegeliaans 'model' - als resultaat van een kromme lijn worden gezien.¹⁸

Kants redenering is een variant op Pascals overweging dat de mens in vergelijking met het immense heelal weliswaar een riet, maar dan toch minstens een denkend riet is. In Kants postulaat van de regulatieve Idee van de vrijheid wordt de almacht van het reflexieve denken bevestigd.

Het subject reikt uit naar esthetische Ideeën om de verloren samenhang te herstellen: "Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. *Begriff* adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann"(B 193/A 190; X.249)

Deze esthetische Ideeën zijn *inexponibel* (B241/A 238; X.284) en dienen onderscheiden te worden van de Ideeën van de rede: "Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer *Vernunftidee* sei, welche umgekehrt ein *Begriff* ist, dem keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann."(B 194/A 191; X.250)

Deze Ideeën zijn eveneens *indemonstrabel* (B 241/A 238; X.284). Het genie dat door zijn getalenteerdheid iets schept dat niet aan regels is gebonden en dat derhalve dezelfde onvoorspelbaarheid in zich draagt als het sublieme, zou precies uit "das Vermögen ästhetischer Ideeën"(B 243/A 240; X.286) bestaan.

Zo zet het gevoel of de ervaring van het verhevene twee werkingen van het

zelfbewustzijn in gang: een oneindige fragmentatie en een totaliserende beweging. Dat het in het laatste geval nog slechts om een *aanspraak* gaat, duidt erop dat de overwinning op de leibnizeaanse speculatieve metafysica nog een kentheoretisch restant heeft, te weten een onkenbare, maar denkbare totaliteit. In de fragmentatie lijkt nog een humeans scepticisme door te werken. De verbinding van beide leidt tot een antinomisch denken, dat echter door de Idee op regulatieve wijze aan banden wordt gelegd.

In tegenstelling tot het schone, waar de gevatte vorm nog een toegang tot een doelmatigheid van het waargenomen object toelaat, gaat het bij het verhevene om een van de 'formlosen Gegenstände', "sofern *Unbegrenztheit*, an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird"(B75-/A74;165). Totaliteit is dan de vertaling voor "Zusammenfassung in *eine* Anschauung"(B92/A91).

De spanning of dissonantie die inherent is aan het denken van het vormloze of oneindige, meent Kant te kunnen oplossen door het postulaat van een vermogen "das selbst übersinnlich ist". Alleen deze schijnbeweging - "Idee eines Noumenons"(B 92/A 91; X.177) - maakt het onmogelijk kennis te vergaren, maar brengt wel een 'Erweiterung des Gemüts'(B 93/A 92; X.177) tot stand. Deze 'Grundmaß'(B 94/A 93; X.178) waarmee de oneindigheid als totaliteit wordt omsloten is, zodra het verstand zich erover buigt, niets anders dan 'ein sichselbst widersprechender Begriff'(B

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

94/A 93; X.178).

3 Het sublieme: het genot van het denken?

Hoe wordt bij Hegel de problematiek van het sublieme uitgewerkt? Als we evenals bij Kant het heilige of het goddelijke als uitgangspunt nemen dan laat zich het volgende ervan zeggen. Als totaliteit en oneindigheid functies van een reflexieve bemiddeling zijn, kunnen we concluderen dat God als ware oneindigheid opgaat in de reflectie: "Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist" (H3.554). Hegels 'Formal-ontologie' is dan tevens een onto-theologie. (Hogemann/Jaeschke 1977: 79). In de Vorrede van de Phänomenologie des Geistes wijst Hegel er niettemin op dat de naam God beter kan worden vermeden, "weil dies Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, sondern der eigentliche Name, die feste Ruhe des zum Grunde liegenden Subjekts ist" (H3.62).

Al eerder maakte ik gewag van Hegels fameuze typering van het ware, als zou het "der bacchantische Taumel sein". Daar voegt Hegel aan toe, als betrof het God: "er ist ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe" (H3.46).

God, substantie, subject en de oneindige beweging van de reflectie zijn blijkbaar alle verschillende 'namen' voor dat wat aan het eind van het deel over de religie even voor het absolute weten als geest wordt geduid: "diese Bewegung durch sich selbst hindurch macht seine Wirklichkeit aus; - was sich bewegt ist er, er ist das Subjekt der

Bewegung, und er ist ebenso *das Bewegen* selbst oder die Substanz, durch welche das Subjekt hindurchgeht" (H3.572)

Deze 'bepaling' van God geeft een indicatie voor de positie die het sublieme bij Hegel inneemt. Eén blik op de systematische opbouw in de *Vorlesungen über die Ästhetik* volstaat: deze verontrustende ervaring die bij Hegel vanzelfsprekend slechts begripelijk geduid kan worden, blijkt steeds een 'für-sich' moment, met andere woorden een aspect van een fragmentarisch blijvende, abstracte relatie, waarin het negatieve nog moet worden overwonnen. De situering van het verhevene spreekt voor zichzelf: het wordt besproken onder B. in het tweede hoofdstuk van het tweede deel, welk hoofdstuk de titel "Die Symbolik der Erhabenheit" draagt. De esthetische dimensie, of in Kants termen: de sfeer van het transcendentale *gevoel*, met name van dat van het verhevene blijft voor Hegel een voorstadium dat in de opheffing wordt overwonnen.

3.1 Van verhevene naar opheffing

In de inleiding van zijn *ästhetica* drukt Hegel op dubbelzinnige wijze zijn waardering voor Kants analyse in diens *Kritik der Urteilskraft* uit. Hij vindt dit geschrift "belehrend und merkwürdig" (H13.85) en onderschrijft Kants analyse van het gevoel van het verhevene: "Diese Reduktion muß ihrem allgemeinen Prinzip nach in der Beziehung für richtig erkannt werden" (H13.467). Het zal geen verbazing wekken dat Kants poging om in het

3. Affirmatief nihilisme

bijzondere oordeel een doelmatigheid te traceren voor Hegel het aangrijpingspunt is om zijn eigen inzicht in de doelmatigheid uit te werken om zodoende Kants subjectdenken op te heffen. Het verhevene wordt niet zoals bij Kant in een zelfbetrekking van het subject gezocht, "sondern in der einen absoluten Substanz als dem darzustellenden Inhalt begründet..."(H13.468).

Precies het door Kant gethematiseerde vormloze aspect ervan is voor Hegel de steen des aanstoots. Voor hem is er wel degelijk 'begrip' van het verhevene ook al articuleert dit zich slechts als een negatie, een für-sich dat nog moet worden opgeheven in een groter, omvattender begrip. De 'Darstellungen' van de kunst en de 'Vorstellungen' van de religie, waar het sublieme wordt gesitueerd, dienen nog over te gaan in de begrippelijke sfeer van het absolute weten.

Binnen de overkoepelende drieslag van de Absolute Geest aan het eind van de *Enzyklopädie* - kunst, religie en filosofie - herkent Hegel in de ontwikkeling van de kunst een dialectische dynamiek. Deze loopt van het primitivisme - zijn hoogste vorm is de architectuur van de Egyptenaren - via het classicisme van de Griekse beeldhouwkunst en de tragedie - de kunst vindt hier zijn hoogste uitdrukking, want valt geheel samen met het zelfbewustzijn - naar de romantische kunst die zich in zijn tijd in de Duitse Romantiek voltooit. De symboliek van het verhevene vindt zijn 'erste affirmatieve Auffassungsweise'(H13.469) in het pantheïsme van de indische poëzie, die via de mohammedaanse poëzie in de

christelijke mystiek uitmondt. Het gaat hier om een expliciet als goddelijkheid gedachte oneindigheid die immanent is aan de dingen: "Das Erhabene überhaupt ist der Versuch, das Unendliche auszudrücken, ohne in dem Bereich der Erscheinungen einen Gegenstand zu finden, welcher sich für diese Darstellung passend erweise"(H13.467).

Het belang van Hegels 'reconstructie' ligt vanzelfsprekend niet in de adequaatheid van zijn analyse: het is vanuit retrospectief perspectief allemaal te gewrocht om waar te zijn. Het geeft echter wel een goed inzicht in de mogelijksvoorwaarde voor het begrip - en niet het gevoel - van het verhevene. Dit kan namelijk pas ontstaan op het moment dat er een scheiding plaatsvindt tussen God en de wereld. God wordt "das reine Fürsichsein der einen Substanz" (H13.481). Door deze negatieve betrekking tot de wereld ontstaat een spanning die niet meer kan worden 'gevormd' door begrip of voorstelling. God wordt hier de uitdrukking van dat wat in de *Wissenschaft der Logik* een 'Schlecht-unendliche'(H5.152) is ge-noemd.

Dat Hegel ter illustratie naar de joodse poëzie met zijn onnoembare god verwijst als de meest adequate uitdrukking van een dergelijke verhevenheid, ligt dan ook voor de hand: "Das *zweite, negative* Preisen der Macht und Herrlichkeit des *einen* Gottes treffen wir als die eigentliche Erhabenheit in der hebräischen Poesie"(H13.469).¹⁹ Door deze afstand tot God kan evenwel de eindigheid van de mens voor het eerst aan het licht treden en kan de

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

overgang naar 'das menschliche Individuum'(H13.483) worden gedacht, dat in de Griekse kunst zijn hoogste vorm krijgen.

3.2 Splitsing en genot

Splitsing en omvatting zijn kenmerken van Kants ervaring van het verhevene. In de hegeliaanse opheffing wordt een toegang tot het begrip van de oneindigheid geforceerd die door Kant in zijn kritiek op de metafysica was afgesloten. De kern van deze opheffing is Hegels 'Entzweien' dat in de Phänomeno-logie des Geistes een "absolute Unruhe des reinen Sichselbstbewegens"(H3.133)²⁰ wordt genoemd, reeds aan het begin van de *Wissenschaft der Logik* als het 'worden' werd geduid. Het is deze begrepen 'onrust' die tot aan het 'eind der tijden' de Weltgeist blijft beroeren.

Daar het in de *Vorlesungen* om begrip in plaats van gevoel gaat komen termen als lust en onlust, genot en pijn niet voor. Toch zijn ze in andere teksten niet geheel afwezig. Met name in de *Phänomenologie des Geistes* blijkt onverwacht een esthetische dimensie in receptieve zin te worden opgelegd. De introductie van een term als 'genot' wijst daar naar mijn mening op.

Een 'esthetische' ervaring van het denken waarin uitsluitend het denken wordt geconsumeerd, zelfs zo intensief dat het zichzelf verteert, wordt aan het eind van de uiteenzetting van het verstand, daar waar het verstand zijn eigen grondslag als zelfbewustzijn herkent, door Hegel zelf verwoord. Plotseling

duikt hier een term als 'genot' op. Stelt hij aan het begin van deze minutieuze doordenking van de bewuste ervaring, dat de 'waarneming' die de zintuiglijke zekerheid uitmaakt, in die zin een ontvankelijkheid veronderstelt dat wij ons in de waarneming "*unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten haben"(H3.82), aan het eind introduceert hij het genot van het denken. Dit blijkt evenals bij Kant samen te hangen met de splitsende en verdubbende werking van de reflectie: "In dem Erklären ist eben darum so viele Selbstbefriedigung, weil das Bewußt-sein dabei, es so auszudrücken, in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich, nur sich selbst genießt, dabei zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber selbst herumtreibt." (H3.134)

Het gaat hier echter overduidelijk om een overschrijden van de verklarende werking van het verstand. Voor Hegel is een verklaring pas waar, zodra zij zich - na een opheffing van het verstand via het zelfbewustzijn in de rede - als een moment begrijpt binnen een omvattend proces: de Geest. Alleen daarin kan zich de doelmatigheid en noodzakelijkheid aandienen die Kant uitsluitend kan postuleren.

Het gaat Hegel om een activiteit die nog geen denken is: "es geht, sozusagen, nur *an* das Denken *hin* und ist *Andacht*"(H3.168). Hij gebruikt interessante zintuiglijke metaforen om deze 'aandacht' te beschrijven: "Sein Denken als solches bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine war-me Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente

3. Affirmatief nihilisme

gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen innern Fühlen wohl sein Gegenstand, aber so eintretend, daß er nicht als begriffener und darum als ein Fremdes eintritt."(H3.168/9)

Even verder herhaalt hij zijn akoestische metafoor, als hij erop wijst dat het bewustzijn als enkelvoudigheid slechts "als musika-lisches, abstraktes Moment"(H3.173) bestaat.

Het genot aan het denken is mede een indicatie voor zijn esthetische kwaliteit. In Hegels visie zou dit zich ten slotte moeten oplossen, maar toch verdwijnt het niet uit beeld. Telkens duikt dit genot weer op. Zo heet het in de passages over het ongelukkige bewustzijn even voor de overgang naar de rede: "... so wird es *drittens* zum Geiste, hat sich selbst darin zu finden die Freude, und wird sich [,] seine Einzelheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu sein [,] bewußt."(H3. 165)²¹ Hieruit blijkt dat er ook in andere ontwikkelingsstadia van de Geest op andere niveaus sprake is van genot en vreugde.

We zijn inmiddels ver af geraakt van de aristotelische bepaling van het verhevene in zijn *Poëtica*. Toch lijkt de aristotelische inspiratie die ook de uiteenzetting van de categoriale structuren bij Kant en Hegel ingaf, niet helemaal verdwenen. Juist dit genot blijkt aristotelisch gekleurd. Als denken tevens leren of 'Bildung' is, dan maakt het genieten er integraal deel van uit. Of zoals Aristoteles het zelf formuleert als hij de poëtische uitbeelding en de dichtkunst behandelt: "De eerste oorzaak is dat het anderen nadoen-en-

uitbeelden mensen van hun geboorte af eigen is; de mens verschilt van de andere levende wezens daarin dat hij de meeste aanleg heeft om uit te beelden en zijn eerste lessen al leert door na te doen. De tweede oorzaak ligt in het feit dat mensen *plezier beleven aan uitbeeldingen*." (curs.,ho)

Op geheel onverwachte wijze worden pijn en genot weer samengevoegd: "Van de dingen die ons in de werkelijkheid pijn doen om te zien, bekijken we met plezier de meest nauwkeurige afbeeldingen, zoals bijvoorbeeld de vormen van de meest verafschuwde beesten en van lijken. En een oorzaak van dit plezier is mede het feit dat leren niet alleen de wijsgeren veel genot verschaft maar andere mensen ook, alleen delen zij daarin slechts in geringe mate."(Aristoteles 1988: 31/2;48b 58)

Hier vallen Nietzsches inzichten in de relatie tussen pijn en genot met betrekking tot de tragedie samen met Kants inzicht in de aard van het verhevene, dat hij immers tegen het licht van het smaakoordeel in de context van de kunstbeschouwing behandelt. Ook Hegels aandacht voor het verhevene als een uitdrukking van een splijtende werking van het bewustzijn in de sfeer van de esthetiek maakt een verwantschap duidelijk. Maar het meest frappant is wellicht nog het feit dat Hegel zijn *Enzyklopädie* afsluit met een citaat van Aristoteles. Het slotwoord van de laatste paragraaf en daarmee van dit systeem in een notedop is 'genießt': "§577. Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat (...) die ewige an und für sich seinende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt." (H10.394)

Deze apotheose wordt nog gevolgd door een citaat uit Aristoteles' *Metaphysica XII 7*, waarin de noodzakelijke relatie tussen denken en doen, rede en leven in Aristoteles' woorden wordt herhaald. Het vergt meer exegetische inspanning om dit genieten als

een esthetische ervaring van het denken te duiden. Daarbij zou bovendien aangetoond moeten worden, dat dit een praktijk impliceert en altijd te maken heeft met weerstand in de vorm van hartstocht en lijden. Op die manier zou verduidelijkt kunnen worden hoe de esthetische ervaring onlosmakelijk verbonden is met de pathos. Een dergelijke exercitie zal in de lopende tekst worden uitgevoerd. Ik volsta hier met de constatering dat ook bij Hegel het denken een zekere affect-gebondenheid kent, wat onder andere betekent dat zijn pretentie om het denken volledig 'te zuiveren' niet kan worden waar gemaakt.

Kent de dramatische handeling als louter actieve affirmatie een dader? Daar in de affirmatie van het zijn met het *principium individuationis* tevens het cogito als 'transcendentale apperceptie' - dat een eenheidstichtende werking vervult en de autonome wil van het individu uitmaakt - wordt vernietigd, moet het antwoord wel ontkennend zijn. Het gaat hier om een niet-intentioneel aspect, waarin het gebeuren wordt benadrukt. Ik zou dit met een neologisme: het *evenementiële* aspect willen noemen. Door Nietzsche wordt dit 'gebeurlijke' of evenementiële aspect bevestigd in een noot bij zijn tegen Wagner gerichte tekst, waarin hij de thematiek van *Die Geburt der Tragödie* herneemt. In deze noot wordt namelijk de betekenis van het woord 'actio' of 'drama' niet zoals Wagner dit doet op 'handeling' teruggevoerd - de autonomie wordt daarbij stilzwijgend voorondersteld - maar op de Dorische oorsprong die zoveel betekent als 'Ereignis' of 'Geschichte': "Das älteste Drama stellte die Ortslegende dar, die 'heilige Geschichte', auf der die Gründung des Cultus ruhte (- also kein Thun, sondern ein Geschehen: dpáv heisst im Dorischen gar nicht 'thun')"(6.32)². Hier wordt weer de oppositie tussen handelen en ondergaan, tussen actie en passie ontwricht.

Het lijden is in tegenstelling tot dat wat de christelijke mens meent, niet zozeer een ervaring van het subject als wel een gebeuren. Het is het 'drama', waarin de tragische mens staat. Maar de invloed van Schopenhauers filosofie doet zich in deze vroege teksten niet alleen in de muzikale metaforen - "die Realität der Dissonanz" en "die Idealität der Konsonanz"(7.164) - gelden, ook in allerlei opmerkingen als "der Illusionshintergrund der Tragödie ist die buddhistische Religion"(7.121) komt deze tot uitdrukking. Toch wijkt Nietzsches duiding van het eveneens onder

3. Affirmatief nihilisme

schopenhaueriaanse inspiratie gethematiseerde lijden al danig af: het lijden is voor Nietzsche namelijk geen resultaat van de individuatie, maar de oorzaak ervan:

"Das Leidende, Kämpfende, sich Zerreißende ist immer nur der *eine* Wille: er ist der vollkommene Widerspruch als Urgrund des Daseins. Die Individuation ist also *Resultat* des Leidens, nicht Ursache"(7.166).

Het individu kan het lijden niet oplossen zonder tevens zijn eigen samenhang te breken: eerst in de roes en later in de affirmatieve vorm van de ascese. Anders gesteld: het autonome handelen biedt geen opheffing van de heteronomie, maar is er veeleer een uitdrukking van. Het subject blijkt een produkt van affectiviteit, het reflexieve begrip een gestalte van een fysiologisch gebeuren.

Dat een in zichzelf gedeelde, zichzelf continu splijtende kracht toch als één wil wordt gepresenteerd, lijkt vreemd, maar de nog aanwezige metafysische onderstroom in zijn denken noopt Nietzsche blijkbaar tot deze gedachte. Deze komt ook in zijn analyse van de pijn en het genot naar voren, waarvan hij nog op kantiaanse wijze meent, dat ze niet losstaan van de voorstellingen die men erbij heeft:

"Es giebt nur *ein* Leben, *ein* Empfinden, *einen* Schmerz, *eine* Lust. Wir empfinden durch und unter Vermittlung von Vorstellungen. Wir kennen also den Schmerz, die Lust, das Leben nicht an sich. Der Wille ist etwas metaphysisches, das von uns vorgestellte Sichbewegen der Urvisionen"(7.197).

Over deze 'Urvisionen' merkt hij even verder op, dat zij "ja nur *adäquate* Spiegelingen des *Seins* sein können"(7.199).

Naast dit receptieve aspect van het kunstwerk brengt Nietzsche soms het produktieve ter sprake. In een geheel kantiaans gekleurde verwijzing naar het genie wordt het verband gelegd met de dubbele aandoening van lust en onlust die de aanblik van het verhevene bij de toeschouwer oproept: "Insofern der Widerspruch das Wesen des Ureinen ist, kann es auch zugleich höchster Schmerz und höchste Lust sein: das Versenken in die Erscheinung ist höchste Lust: wenn der Wille ganz Außenseite wird."(7.199) En precies dit is het geval bij het genie, dat in het scheppende moment met het zichzelf splijtende leven samenvalt als "höchste Verzückung und höchster Schmerz". De vergelijking die Nietzsche maakt met het ogenblik waarin iemand die verdrinkt als in een flits en als in een oneindig lang moment zijn leven aan zich voorbij ziet trekken, duidt misschien wel op een mystiek aspect dat eveneens onder invloed van Schopenhauer in zijn werk binnensluipt. Zo valt het genie samen met de verschijning van het 'Ureine', dat hem in zijn dynamiek meesleurt: "er muss werden"(7.200). Ecce homo: "wie man wird, was man ist"(6.255). Het genie belichaamt de tegenspraak als tragische wijsheid, "er ist das Bild des Widerspruchs und das Bild des Schmerzes".

Het esthetische en het lijden zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Pijn als

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

voorgestelde pijn, als een esthetische waarneming biedt genot, zoals Aristoteles al in *Poëtica* 48b8 constateerde. Nietzsche verplaatst deze tegen-spraak naar en in het denken: als zingeving verhevt of verzacht het denken niet alleen de pijn, het kan het zelfs scheppen. Het leven blijft in 'Spiegelungen der Erscheinung' ingesloten. Slechts als 'Abbilder des Abbildes', als schijn van de schijn kan het - als betrof het een hegeliaanse sprong van de negativiteit naar een nieuwe positiviteit - "die reinsten Ruhemomente des Seins"(7.200) zijn. "Das Sein", zo besluit Nietzsche deze lange aantekening, "*befriedigt sich im vollkommenen Schein*". Hoewel 'Ruhemomente' en 'befriedigt' opnieuw de indruk van een verzoening wekken, blijkt uit het overgrote deel van deze aantekeningen dat het drama het lijden, de dramatische tegenspraak, door het zichtbaar te maken vooral draaglijk maakt, maar zeker niet oplost: de tragedie rechtvaardigt zo als esthetisch fenomeen de wereld.

2 Nietzsches kentheoretisch nihilisme

Nietzsches critici lijken de overeenstemming van de ervaring met de werkelijkheid geheel over het hoofd te hebben gezien. Hun fixatie op een hegeliaans denken, dat zichzelf definieert vanuit de spinozistische formule "omnis determinatio est negatio"³ - misschien ook een te cartesiaanse visie op de rol en aard van de taal - geeft hen in Nietzsche als een crypto-metafysicus te kwalificeren en af te wijzen. Daarbij gaat hun aandacht vooral uit naar de beginschriften en de Nachlaß en worden de middengeschriften waarin zich de kentheoretische en methodologische overwegingen uitkristalliseren doorgaans veronachtzaamd. Nietzsche ontwerpt juist in deze teksten zijn genealogie en het is ook in deze teksten dat hij zijn paradoxale formulering en zijn aforistische stijl methodisch onderbouwt.⁴³

2.1 Nietzsche als laatste metafysicus?

Martin Heidegger presenteert Nietzsche als de laatste metafysicus en staart zich daarbij blind op Nietzsches autodiagnose als zou hij een omgekeerd platonisme beogen. In zoverre Nietzsche de wil in zijn meest radicale gedaante doordenkt, wordt hem zelfs verweten de denker van het wezen van de techniek, dat wil zeggen van de manipulatieve gerichtheid van het moderne subject op de dingen te zijn. Heideggers hardnekkige 'staar' zou wel eens hieraan te wijten kunnen zijn dat zijn aandacht vooral naar het allervroegste werk en naar de Nachlaß uitgaat.

De reden voor Heideggers verwijt moet vooral gezocht worden in de aard van de 'grond'gedachten. Zo wordt door hem de Eeuwige Wederkeer als een modaliteit van het zijn en de Wil tot Macht als haar moderne gestalte opgevat:

46 Zie voor een mogelijke relatie tussen het werk van Hegel en Nietzsche: Werner Stegmaier, "Nietzsches Hegel-Bild", in: Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler (Hrsg.), *Hegel-Studien* (1990), pp. 99-110. Alfred Schmidt, die Nietzsches denken op zijn kentheoretische merites toetst, beweert zelfs onomwonden, dat "Nietzsches Denkbewegung dialektisch ist"(Schmidt 1980: 125), maar hij voegt er wel onmiddellijk aan toe, dat deze boude bewering slechts zinvol is, "nur wenn der Unterschied von vornherein festgehalten wird"(Schmidt 1980: 127).

3. Affirmatief nihilisme

"Das Seiende im ganzen *ist* als Seiendes in der Weise der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Bestimmung 'Wille zur Macht' gibt Antwort auf die Frage nach dem Seienden *in Hinsicht auf seine Verfassung*; die Bestimmung 'ewige Wiederkehr des Gleichen' gibt Antwort auf die Frage nach dem Seienden in Hinsicht auf seine Weise zu sein"(Heidegger 1961: I.464).

Hij herinterpreteert de Wil tot Macht vervolgens tot een "Wille zum Willen".⁴ Maar daarmee wijst hij niet zozeer op de wil als een zelfgenererende of zelfsplijtende kracht, maar eenzijdig op het in zichzelf besloten zijn ervan. Zo kan hij Nietzsches wilsbegrip als een laatste gestalte zien van de moderne, manipulatieve gerichtheid op de dingen, die als noodzakelijk component van het kennen in toenemende mate de verhouding tot het zijn bepaalt. Deze objec-tiveringsneurose, deze volgens Heidegger reeds bij Descartes ingezette techno-logisering van het denken vindt hij nog steeds terug in het nietzscheaanse wilsconcept. Hij ziet daar dan ook geen breuk met, maar een radicalisering van de autonome zelfbeweging van het subject. De Übermensch wordt in deze gedachtengang als verwerkelijking van deze menselijke 'essentie' opgevat.(Heidegger 1984: 43/4)⁴⁴

Gianni Vattimo waardeert in zijn kritiek op Heidegger wel Nietzsches taalstrategische inzet. Hoewel zijn eigen wijze van filosoferen sterk heideggeriaans getint is, meent hij, dat er "eine gewisse Notwendigkeit besteht, Heidegger bei seiner Nietzsche-Interpretation zu 'verraten', will man seinen authentischsten Intentionen treu bleiben"(Vattimo 1989: 143). Vattimo erkent wel degelijk de explosieve kracht in Nietzsches werk. Dat hij hierin niet alleen staat, blijkt wel uit soortgelijke erkenningen bij andere Heidegger-interpreten: "So konnte Nietzsches Kritik an der europäischen Tradition neu wirksam werden: Der Wille zur Macht wurde nicht mehr mit Heidegger metaphysisch als das eine Sein gefaßt, sondern als eine Fülle von Perspektiven, die auch dem Erkennen eine unaufhebbare Pluralität geben" schrijft Otto Pöggeler in zijn voorwoord tot *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. II. Im Gespräch der Zeit* (1990).⁴⁵

Vanwege Heideggers nogal beperkte lezing van *Menschliches, Allzumenschliches* en het ontbreken van enige verwijzing naar *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* (1881) verklaart Vattimo de blinde vlek in Heideggers interpretatie niet alleen uit de toevallige veronachtzaming van de middengeschriften van Nietzsche, maar oppert hij zelfs de gedachte dat Heidegger misschien wel het angstige vermoeden had, dat hij er een Nietzsche zou vinden die zijn eigen postmetafysische project, waarin "die Sprache das Haus des Seins" moest worden, niet alleen had bevroed, maar zelf reeds had ingezet.⁴⁶

48 Martin Heidegger, *Was heisst denken?* (1984).

49 Zie: Dietrich Papenfuss/Otto Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. II. Im Gespräch der Zeit* (1990), p. 25.

50 Ook Luc Ferry wijst in *Homo Aestheticus* (1990) op dit aspect. Ook hij grijpt, eveneens in kritische zin, op Heideggers interpretatie terug. Naar

Excursie 8
Kant:Negatie en grens

Hoe zijn het nihilisme en de dood van God kentheoretisch te doorgronden? Heeft Kant in zijn metafysicakritiek het door Nietzsche vooral cultuurhistorisch gediagnosticeerde nihilisme kentheoretisch voorbereid? Een analyse van de diverse negaties²² die in Kants systeem verwerkt zijn geeft wellicht een antwoord op deze vraag. De relatie tussen het Niets en de oneindigheid werpt misschien wel een licht op de wijze hoe in de Kritik der reinen Vernunft Gods kwaliteiten tot kentheoretische noties worden herleid.

1 Kritische, privatieve negatie

De totaliteit van alle bepalingen van dingen noemt Kant 'Inbegriff der Realität'. Het ontbreken van enig begrip is een 'Schranke der Realität', die een niet-zijn als inhoud heeft. Het Inbegriff zal Kant later, nadat hij de transcendentale problemen door de verwisseling of amfibolie van de sferen in de Kritik der reinen Vernunft heeft uitgewerkt, in de vorm van het transcendentale ideaal als oplossing van de transcendentale schijn laten terugkeren. Met de transcendentale bevestiging en transcendentale ontkenning zal de tegenstelling Inbegriff-Schranke in de nou-menale sfeer van het Ding-an-sich worden hernomen.

Naast een 'Mangel' - of zoals het

eerder heette een 'defectief' - kan een zogenaamde 'Privation' of 'Beraubung' het begrip karakteriseren.²³ Dit is geen gebrek, maar een gevolg van het wegvallen van reële bepalingen door een wederzijdse opheffing: rust wordt in die zin gekenmerkt door het ontbreken van beweging. Naast de defectieve en privatieve negatie onderscheidt Kant nog een derde negatie, die hij metafysisch noemt, "weil es für die Metaphysik (...) nicht gleichgültig ist, welches von zwei logisch entgegengesetzten Prädikaten einem Gegenstand eine reale Bestimmung beilegt, welches ihm andererseits nur einen Bestimmungs-mangel beilegt"(Wolff 1981: 74). 'Duister' is zo'n negatie: het 'niet-duister' als ontkenning is niettemin een realiteit.

In de *Kritik der reinen Vernunft* zal dit onderscheid worden toegespitst op het onderscheid tussen het Ding-an-sich en de verschijningen. Het zal duidelijk zijn dat privatie nooit aan het Ding-an-sich kan worden toegeschreven. Het 'Inbegriff der Realität' keert terug in het transcendentale ideaal, waarin alle transcendentale positieve eigenschappen een plaats krijgen.

Realiteit vindt zijn systematische plaats in de afleiding van de categorieën van de kwaliteit. Als derivaten van het kwalitatief be-

zijn mening valt het moeilijk te ontkennen, "que la pensée de Nietzsche soit déjà beaucoup plus proche de celle de Heidegger que ce dernier ne le laisse entendre"(Ferry 1990: 209).

3. Affirmatief nihilisme

vestigende, ontkennde en limitatieve of oneindige oordeel ontwikkelt Kant de trichotomie 'realiteit-negatie-limitatie'. De problematiek van de oneindigheid - en dus die van de antinomieën en de schijn - krijgt zijn aanzet in de doordenking van de categorie van de limitatie, die de omvattende synthese van realiteit en negatie is. Kant maakt een onderscheid tussen een formeel-logische en een transcendentale negatie. Bij de logische negatie wordt de relatie tussen twee begrippen ontkend, bij de transcendentale negatie gaat het echter om het "Nichtsein an sich selbst", dat als de tweede categorie van de modaliteit als correlaat van het Dasein wordt uitgewerkt. De logische negatie is naar de vorm ontkennd, maar naar de strekking bevestigend: het oordeel "A is -B" is oneindig of limitatief, omdat A, in de uitsluiting van B nog oneindig veel predikaten toegedicht kan krijgen. In de uitsluiting of negatie van een eigenschap wordt tegelijkertijd een veld van oneindig mogelijke eigenschappen geopend. In de begrenzing van het werkelijke - door een gebrek of een privatie - dient de oneindigheid zich dus ex negativo aan.

Spinoza's "omnis determinatio est negatio" wordt verbonden aan de begrenzing van het kenbare: "die Einschränkung ist nichts anders als Realität mit Negation verbunden" (B111/A: III 123). De onkenbaarheid van het 'jenseits' van de grens verleent haar haar privatieve of defectieve/absentieve aard. In de desbetreffende afleiding van de verstandscategorieën wordt dit niet geëxpliciteerd, maar in de behandeling

van de 'Antizipationen der Wahrnehmung', waarin de kwalitatieve categorieën in de sfeer van de Grundsätze worden hernomen en wordt beschreven hoe het fenomeen als iets met intensieve grootte wordt geanticipeerd, wordt wel uitsluitend gegeven. De negatie van de realiteit impliceert, dat "... der Mangel der Empfindung in demselben Augen-blicke diesen als leer würde vorstellen, mithin = O. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert, ist Realität (...); was dem Mangel derselben entspricht Negation = O."(B209/ A167,8: III.209)

2 Niets en oneindigheid

Dit privatieve aspect keert terug in de "Anhang" bij de transcendentale analytiek, waarin Kant de denkfouten analyseert, die door een "transcendentale Amphibolie, d.i. einer Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung"(B326/A270: III.292) ontstaan. Daar maakt Kant duidelijk dat privaties nooit eigenschappen van het Ding-an-sich kunnen zijn en dat een verwisseling van beide sferen allerlei niet-legitieme gedachtenkronkels oplevert.

Het Niets neemt een viertal gedaantes aan, die als lege pendanten van de categorieën-groep in haar geheel worden gepresenteerd.

1) Het eerste Niets is het ens rationis: de categorieën van de kwantiteit: het ene, vele en alle is het "... Keines (...) entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine angebende Anschauung korrespondiert, = Nichts, d.i. ein

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen."(B347/A290:III.306)

Het noumenon is dus iets dat mogelijk noch onmogelijk is, omdat het niet aan het regiem van de verstandscategorieën kan worden onderworpen. Interessant is Kants toevoeging dat het hier ook kan gaan om "Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht werden" (B347/A290,1: III 306).

2) Het tweede, kwalitatieve Niets ontbeert iedere kwaliteit. Het is een "nihil privativum, leerer Gegenstand eines Begriffes"(A 292/B 348: III.307). Dit is even daarvoor als volgt getypeerd: "Realität ist etwas, Negation ist nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte (nihil privativum)."(A 291/B 347: III.306) Hier gaat de puur logische negatie over in de transcendentale.

3) Het Niets dat vanuit de relationele categorieën wordt gedacht, is een ens imaginarium. Dit is een lege aanschouwing, zoals de zuivere ruimte en tijd.

4) Ten slotte is er nog een nihil negativum, waarbij de tegenspraak een doorslaggevende rol speelt, omdat een voorwerp van een begrip gedacht wordt dat in zichzelf tegenstrijdig is, zoals een vierkante cirkel.

In een nadere toespitsing stelt Kant dat het ens rationis een louter 'Gedankending' en het nihil negativum een 'Unding' is, terwijl naast deze lege

begrippen lege data als het nihil privativum en het ens imaginarium worden gekenschetst. Of het Ding-an-sich nu volgens Kant een Gedankending is, wordt hier niet duidelijk, maar in andere contexten blijkt dat wel het geval.(Eisler 1972: 97). Zo kunnen de grondslagen van een kentheoretisch nihilisme in Kants kentheorie worden opgespoord. Wat dit vanuit cultuurfilosofisch oogpunt betekent, wordt in excursie 10 verder uitgewerkt. Dat de antinomieën die in de transcendentale dialectiek worden geconstateerd in de zuivere rede niet kunnen worden opgelost en Kant nadrukkelijk de praktische rede daartoe aanwendt, pleit voor de stelling dat zijn verkapte vorm van nihilisme louter kentheoretisch van aard is.

Oneindigheid krijgt geen positieve invulling meer, wat indirect de opvatting versterkt, dat het hier gaat om oneindigheid als een onbepaaldheid met betrekking tot alle overige predikaten. Zij is slechts ex negativo te

3. *Affirmatief nihilisme*

denken. De laatste categorieën van de tri-chotomieën maken haar als extrapolatie van het werkelijke denkbaar: naast de reeds behandelde limitatie bieden namelijk alheid, wisselwerking en noodzakelijkheid de categoriale structuren voor de transcendentale ideeën, waarin de rede de verstandscategorieën in hun samenhang en volledigheid denkt: "Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung"(B384/ A327: III 331). De systematische samenhang tussen oneindigheid - of limitatie - en negatie werkt in de Ideeën door. Zo verschijnen in de sfeer van de rede, gedacht vanuit de categorieën van de relatie een drietal gestalten van het onvoorwaardelijke: "... es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System zu suchen sein."(B 380/A 323: III.328)

De rede put zich tenslotte uit in 'eine Idee des Ganzen'(A65/B89,90: III 105). Zij streeft naar dit onvoorwaardelijke in het besef dat ze over de totaliteit van de oneindige reeks gevolgen, zoals in de progressus van de kennis verdisconteerd is, uiteindelijk niets positief kan kennen, omdat de transcendentale idee als noumenon slechts een 'Gedankending', een 'ens rationis', een leeg begrip zonder zintuiglijke inhoud is.

Heideggers kritiek wordt door andere gerenommeerde denkers gedeeld. Ook zij kritiseren Nietzsches filosofie vanuit een meer of minder verkapte hegeliaanse optiek. Critici van verschillende aard zoals Jürgen Habermas en Gerd Kimmerle menen

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

evenals Heidegger, zij het vanuit totaal verschillende achtergronden, dat Nietzsche niet aan de subjectfilosofische vooronderstellingen kan ontsnappen en zich ongewild op een 'Modell richterlicher Vernunft'(Kimmerle 1983: 82) oriënteert:

"Nietzsche verstrickt sich in die Widersprüche der idealistischen Geschichtslogik. (...) Sein hermeneutisch verwickelter Lebenspositivismus verdankt sich der strukturerhaltenden Umkehrung der Vernunftmetaphysik. Er überträgt die transzendente Identitätslogik sich objektivierender Subjektivität auf das Lebensgeschehen, gerät damit in die Dialektik begriffenen Ansichseins, aus der er keinen Ausweg findet."(Kimmerle 1983: 92)

Gerd Kimmerle verwijt Nietzsche in zijn boek *Die Aporie der Wahrheit*, dat hij in zijn poging het leven als laatste, 'funderende' positie vast te houden de spanning tussen denken en zijn toch weer in een dialectische beweging oplost. Zo blijft hij "wider Willen an die von ihm bekämpfte Metaphysik" vastzitten: "Gerade seine innersten Widersprüche zeigen ihn als eine integrierte Grenzposition des abendländischen Denken, das in einem unwahren Begriff von Wahr-heit eingefaßt bleibt"(Kimmerle 1983: 8). Hoewel Nietzsche "das Ich aus den Fesseln seiner fiktiven Identität befreit", herneemt hij deze volgens Kimmerle weer in "die Utopie der souveränen Selbstdisziplin"- (Kimmerle 1983: 9). Op deze overgang valt nogal wat af te dingen. Is bijvoorbeeld de overgang van 'fiktiv' naar 'Utopie' wel zo eenduidig? En zijn kantiaanse autonomie en nietzscheaanse soevereiniteit zonder probleem twee uitdrukkingen van een-zelfde gesteldheid?

Kimmerle stoort zich vooral aan de zelfondermijnende, in zijn bewoorden: aporetische structuur van Nietzsches filosofie, die hij met de kentheoretische term *aporie* typeert. Hij neemt deze aporie in de gedachte van de Wil tot Macht waar, die hij terugvoert op het dialectisch antinomische gehalte van de reflectie op het an-sich-sein en de uiteindelijk toch weer begrippelijke bepaling ervan. Ook wijst hij op een 'Antitheitik' tussen betekenis en waarheid. Nietzsche zou voortdurend op twee paarden wedden. Door nu eens de betekenis, dan weer de waarheid te thematiseren wordt niet duidelijk wat hij zijn eigen uitspraken toekent: waarheid wordt enerzijds door een evidente werkelijkheid ontkracht, terwijl de laatste slechts onder woorden gebracht kan worden in betekenisvolle uitspraken die zelf voor waar moeten worden aangenomen. Deze waarheid van een andere orde haalt Nietzsches radicale waarheidskritiek onderuit. Zijn denken wordt door Kimmerle mijns inziens niet terecht dan ook als een zoveelste variant van de Kretzenzer paradox aangemerkt.

2.2 Zelfondermijning van het denken: aporie

De paradoxale verdubbelingen duiken bij uitstek in Nietzsches afzonderlijke grondgedachten op. Hoe is bijvoorbeeld een verbinding tussen zijn (het Eeuwige) en worden (de Wederkeer) te denken: "tatsächlich reproduziert sie (Eeuwige Wederkeer, ho) jedoch nur den grundlegenden Widerspruch in der Philosophie der Selbstverwirkli-

3. Affirmatief nihilisme

chung"(G.Kimmerle 1983: 87). Dat Kimmerle 'Selbstverwirklichung' louter hegeliaans opvat, is een indicatie voor zijn sterk gekleurde lezing van Nietzsches werk. Tussen de grondgedachten onderling zindert eveneens een aporetische spanning. Zo staat de gedachte van de Eeuwige Wederkeer weer op gespannen voet met die van de Übermensch. Twee elementen van het hegeliaanse denken werken hier in verkapte vormen in door. De dialectische spanning tussen natuur en geschiedenis, tussen zijn en worden herhaald zich in de complementariteit van de cyclische gedachte van de Eeuwige Wederkeer en de evolutionair-lineaire gedachte van de Übermensch. In Kimmerles visie zouden alle traceerbare aporieën culmineren in Nietzsches expliciete verklaring dat zijn gedachten van de Wil tot Macht en de Eeuwige Wederkeer zelf weer uitdrukking van de werking van beide is: denken en leven gaan zo volledig in elkaar op. Nietzsches filosofie sluit zich tot een niet falsifieerbaar, tautologisch systeem. Dat Kimmerle desondanks oog heeft voor Nietzsches ontwrichtende schrijfwijze blijkt uit zijn opmerking, dat "in Nietzsches Aphoristik sich Systemkonsequenz und konfigurative Unabgeschlossenheit widerstreiten"(Kimmerle 1983: 95). Maar hij gaat op deze spanning, die Löwith als 'ein System in Aphorismen' wel in positieve zin uitwerkt, niet verder in. Hij volhardt erin Nietzsche juist door deze 'Widerstreit' als 'der Gefangene Hegels'(Kimmerle 1983: 217) te beschouwen.

Van Arthur Danto, die een meer analytische en semantische aanpak voorstaat, zou te verwachten zijn dat hij wel oog heeft voor Nietzsches taal-strategieën. Toch laat ook hij zich door een hegeliaanse knipoog verleiden⁵: Nietzsches 'semantisch nihilisme' zou een pendant zijn van een 'semantisch realisme'. In beide wordt van een isomorfie uitgegaan tussen de structuur van de taal en de logische structuur van de werkelijkheid. Nietzsche zou met name door deze metafysische vooronderstelling zowel tot de ontoereikendheid van de taal als tot de onkenbaarheid van de werkelijkheid moeten besluiten. Maar wat blijft er dan over van Nietzsches genealogische inzicht met betrekking tot het werkelijkheidscheppende karakter van de logica. Deze is voor Nietzsche toch een schijnbeweging die de dissonantie moet 'maskeren': "Sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maßstäbe und Mittel um Wirkliches, den Begriff 'Wirklichkeit', für uns erst zu *schaffen*?"(Nietzsche 1969/1977: 85).

Uiteindelijk is ook voor de analytische filosoof Danto de aporetische structuur van Nietzsches werk die hij aan de genoemde metafysische voor-onderstelling toeschrijft, het doelwit van zijn kritiek. Niettemin wijst hij evenals Gerd Kimmerle op een 'paradoxe Einstellung' die hij als consequentie van zijn opmerkingen over het semantisch nihilisme als een nietzscheaanse omkering van de christelijke waarden opvat. Zo wordt Nietzsche bij Danto plotseling een religieus denker *ex negativo*:

"es war immer ein Kennzeichen religiöser Denker, zu denen Nietzsche zu zählen ist, auf zwei Ebenen zu reden, und zwar so, daß, von der höheren Ebene aus gesehen, die begrifflichen Unterscheidungen der niedrigeren als vorläufig und in irgendeinem tiefen Sinne irreführend zu verstehen sind"(Danto 1979: 142).

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Niet alleen wordt Nietzsche hier wederom zonder enige nuance een omgekeerd platonisme toegedicht, hem wordt tevens een 'religieuze' - lees: hegeliaanse - inzet aangewreven. Danto's conclusie dat Nietzsches tweedimensionale spreken "vielmehr eine Verwirrung in seinem Denken (...) als ein absichtliches Bemühen widerspiegelt"(Danto 1979: 142) lijkt diens methodische wantrouwen volstrekt te veronachtzamen en de principiële zelfspijting die daarvan het gevolg is volledig over het hoofd te zien.

Toch is Danto's vergelijking met religieuze denkers niet geheel van zin gespeend. En wel om twee redenen. Als hij eerder dan de dogmatische theologen de mystici op het oog heeft, dan is bij hen zonder probleem een aan Nietzsche verwante schrijfstijl te vinden. *Also sprach Zarathustra* is vanuit dit oogpunt meer dan een parodie op hun paradoxale manier van schrijven. Juist in het 'mystieke spreken', zo zal ik verderop betogen, treedt het aporetisch gehalte naar voren, omdat daar eveneens iets gevisieerd wordt dat ieder begrip te boven gaat. Deze overeenkomst maakt Nietzsches werk echter niet tot een negatieve theologie.

Verder is met enige intellectuele flexibiliteit met Danto's vergelijking aansluiting te vinden bij de in Nietzsches genealogische diagnose gebruikte koppeling van het fysiologische en moreel-psychologisch perspectief. Als Danto's frase 'zwei Ebenen' zo wordt geïnterpreteerd, dan kan zijn kritiek grotendeels ontkracht worden door te wijzen op hun onderlinge verstrengeling en de pendelende beweging die zich in Nietzsches teksten voordoet. Nietzsche beschrijft niet alleen deze verdubbeling, zij werkt ook in zijn eigen schrijven door en wordt zelfs bij de lezer in werking gezet. Vorm en inhoud, schrijvend subject en beschreven object gaan voortdurend in elkaar over in de stijl, waarvan inhoud en vorm wel te onderscheiden maar niet meer te scheiden elementen zijn.

Danto heeft ongetwijfeld gelijk als hij beweert dat Nietzsche zich nog door traditionele probleemstellingen laat leiden en hij zich op de hegeliaanse isomorfie tussen wereld en denken *oriënteert*, maar hij ziet niet het parodiërende taalspel dat Nietzsche, vaak in weerwil van zichzelf, met deze metafysische posities moet spelen om hen te ontwrichten. Danto sluit zich via een omweg aan bij Heideggers en Kimmerles kritiek. Ook hij interpreteert Nietzsche vanuit een wellicht aan diens denken eigen metafysische verkramptheid.

"Ich bin also der Meinung, daß Nietzsche zwar ein brillante Entdeckung über Philosophen gemacht hatte, d.h. daß sie sich spontan in den semantischen Realismus haben verwickeln lassen, aber daß er daraus gleichzeitig gerade den falschen Schluß zog, indem er sich von derselben Krankheit anstecken ließ, zu deren Identifizierung er so viel beigetragen hatte."(Danto 1979: 153)

Deze ziekte wordt door Habermas gediagnosticeerd als 'Selbstdementi', omdat Nietzsche geen helderheid kon verschaffen over de kentheoretische status van een -

3. Affirmatief nihilisme

kritiek op de waarheid:

"Auf der einen Seite suggeriert sich Nietzsche die Möglichkeit einer artistischen Weltbetrachtung, die mit wissenschaftlichen Mitteln, aber in antimetaphysischer, antiromantischer, pessimistischer und skeptischer Einstellung durchgeführt wird. Eine historische Wissenschaft dieser Art soll, weil sie im Dienste der Philosophie des Willens zur Macht steht, der Illusion des Wahrheitsglaubens entgehen können. Dann müßte freilich die Geltung dieser Philosophie vorausgesetzt werden dürfen. Deshalb muß Nietzsche auf der anderen Seite die Möglichkeit einer Kritik des Metaphysik behaupten, die die Wurzeln des metaphysischen Denkens ausgräbt, ohne sich aber selbst als Philosophie aufzugeben." (Habermas 1985: 120)⁴⁷

Laat ik na deze uitweiding over het aporetisch gehalte van Nietzsches werk terugkeren tot de 'dramatische' tegenspraak die zich in de theatrale handeling toont. Dit lijden wordt niet door en in het denken opgeheven - dat wil zeggen: van een definitieve zingeving voorzien -, maar het eeuwige conflict tussen mensen en goden wordt door een esthetisering ervaarbaar en draaglijk gemaakt. De dramatische tegenspraak - in te zien en ten onder te gaan - roept ten aanzien van de mogelijkheid om het wezen van het bestaan te kennen een aporie op: van het lijden is geen begrip te krijgen en toch is het zelfbewustzijn er op uit er greep op te krijgen. De onoplosbaarheid van het lijden resoneert zo in de Widerspruch, die als logische resonantie van het lijden onophefbaar is.⁴⁸

Precies door deze onophefbaarheid levert Nietzsche zich volgens Schmidt aan

"... dem Odium des Irrationalismus aus, indem er die Schranken des 'abstrakten' Verstandes zu solchen des Erkennens überhaupt erstarren läßt. Die Unbegreiflichkeit des Lebens ist im Grunde dessen Unbegrifflichkeit. Auf sie will Nietzsche nicht verzichten."(Schmidt 1980: 134)

Maar er kan naar mijn mening achter Nietzsches positie geen hegelianisme schuilgaan. In de onoplosbare spanning tussen een niet-begrijpelijke ervaring en het discursieve, totaliserende denken dat als zodanig een hegeliaanse kwaliteit kent, vallen alle andere, meer oppervlakkige tegenspraken in het aforistische werk terug. Deze aporie typeert

52 In hoofdstuk 8 zal dieper op deze kritiek worden ingegaan. Hier volsta ik met deze korte verwijzing naar de door Habermas geconstateerde aporie.

53 Hoe zouden we ons dit op het vlak van de esthetische receptie kunnen voorstellen? Vooropgesteld dient te worden dat de 'innerlijke' structuur van de Griekse toeschouwer per definitie niet in moderne menswetenschappelijke termen te duiden is: zijn zelfbewustzijn is immers niet het laatste moment van zin- en betekenisgeving. Wat ik schets is dus een modernistisch gekleurde receptie, die veel eerder terug te vinden zal zijn bij Kant dan bij Aristoteles. Gegeven dit voorbehoud laat zich het volgende over de relatie tussen de aard van de dramatische tegenspraak en die van een aporie zeggen. De dramatische tegenspraak betreft een tweestrijd binnen de 'ziel' van de protagonist, die zijn lijden tot gevolg heeft. De toeschouwer kan deze meevoelen'. De aporie ontstaat zodra de toeschouwer deze tweestrijd in een 'hogere' begrijpelijke orde probeert te verklaren. Precies dat kan de protagonist in theatrale zin niet. Deze reflectie, toebedeeld aan de toeschouwer, maakt dat de aporie voortkomt uit een omvattende zingeving waarin de dramatische tegenspraak zou kunnen worden 'opgelost'.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Löwith als een existentieel 'Grundkonflikt':

"Er ist, im Unterschied zu solchen formalen und scheinbaren Widersprüchen, *ein* wesentlicher und umfassender, der einem Grundkonflikt im Verhältnis von Mensch und Welt - ohne Gott und gemeinsame Schöpfungsordnung - entspringt"(Löwith 1935/1986: 13).

Deze spanning volgt uit het nihilisme dat in het christendom ligt besloten. Het kan, nu de wereld "ohne Gott und gemeinsame Schöpfungsordnung" is, nooit overwonnen, slechts gedragen worden. Vanuit deze aanvankelijk passief-nihilistische houding kan de wereld niet meer triomfantelijk in het zelfbewustzijn worden binnengehaald. De brug tussen denken en zijn is voorgoed ingestort. Er gaapt nu zo'n diepe afgrond dat het de moderne mens duizelt, zodra hij er een blik in werpt. Elke poging om middels een ontkenning op 'hoger' niveau aan deze tegenspraak te ontsnappen en tot een nieuwe positiviteit te komen - wat uiteindelijk bij Hegel gebeurt - is gedoemd te mislukken. Er kan geen nieuwe brug geslagen worden. Evenmin kan er tijdelijk een luchtbrug worden ingesteld. De 'oplossing' van het Niets kan zich volgens Löwith slechts op één manier voltrekken:

"Sein Versuch, aus dem endlichen Nichts des sich selber wollenden Ich in das ewige Ganze des Seins zurückzufinden, mündet schließlich in der Verwechslung seiner selbst mit Gott, um den herum alles zu Welt wird."(Löwith 1935/86: 14)

We dienen deze opmerking niet al te psychologisch op te vatten. Evenmin moeten we onze blik op de beoogde transformatie als een universalisering en een veralgemenisering zien. Een vereenzelviging met het zijn laat zich dan slechts als een momentane creatieve daad begrijpen. Deze houdt een tijdelijke doorbreking van het *principium individuationis* in. In *Die Geburt der Tragödie* werd dit 'goddelijke' of 'verheven' moment nog als een extatische ervaring van het 'Oer-Ene' gedacht: met het breken van het *principium individuationis* valt de mens samen met een niet-begrijpelijk totaliteit. Een vereeuwiging van deze 'toestand' zou niets andere dan de ultieme 'on'-zin betekenen.

Tot slot zou ik een drietal opmerkingen van systematische aard willen maken. Daarmee grijp ik deels terug op het voorgaande en loop ik tevens vooruit op enkele besprekingen in het volgende hoofdstuk. Alle opmerkingen hebben betrekking op de actief-nihilistische strekking van de letterlijk ontzettende ervaring, die in de splijting van het Ik ligt besloten. Deze ervaring is weliswaar totaal, maar niet totaliserend. Ze is totaal, omdat ze zelfgenoegzaam is: het ontbreekt haar aan niets. Buiten deze ervaring kan niets meer worden *gedacht*. In die zin wordt deze ervaring niet door een tekort bepaald, maar is zij overvloedig. Gevat in de bewoordingen van dit hoofdstuk is deze overvloed - en dit is mijn tweede opmerking - niet het effect van het ontbreken van een

3. Affirmatief nihilisme

tekort: zij gaat zowel aan haar eigen negatie als aan de negatie van het tekort 'vooraf'. Dit 'vooraf' is geen chronologische, maar een systematische aanduiding. De dubbele negatie is slechts achteraf - dat wil zeggen: vanuit retrospectief oogpunt - als de 'logische' grond van de overvloed te denken. In Nietzsches optie is deze naar alle zijden uitstromende overvloed het leven en als zodanig de 'raison d'être' van de negativiteit, die de logica in een omtrekkende beweging inzet om haar eigen ondenkbare grond te denken.

Met mijn laatste opmerking loop ik vooruit op een uitgebreider behandeling in het volgende hoofdstuk. Zij is dus nog slechts voorlopig en betreft uitsluitend de implicatie van het ontbreken van een gebrek of tekort voor de analyse van de wil of het verlangen. Want als de wil of het verlangen bestaat bij gratie van een tekort - het subject verlangt naar iets dat nog niet in zijn bezit is - dan is via een omweg duidelijk geworden, dat het wegvallen van het tekort en het dóórbreken van het leven inderdaad een breuk met het principium individuationis en met de opheffing van genot en pijn inhoudt.

Excursie 9

Hegel

Negativiteit en nihilisme

Hegel probeert de kloof die in Kants filosofie tussen de subjectieve vermogens en het Ding-an-sich gaapt te dichten. Hoe vreemd het ook moge klinken: het sleutelwoord in zijn 'kritiek op de kritiek' blijft negativiteit. Deze mondt uit in een dialectische filosofie of kritische metafysica, die geen terugkeer naar een voor-kantiaans standpunt inhoudt: Hegel blijft in zijn poging de breuk tussen het subject en het object te overbruggen, toch een beroep doen op de zelfreflectie van het verstand. Deze 'Entzweiung' verandert echter wel van kwaliteit: ze wordt dynamisch trichotomisch. Aan de systematisch dichotome indeling van verstand en rede voegt hij een overspannende instantie toe, de Geist, waarin ook de rede tegen de achtergrond van een historische analyse zich transformeert

tot Geist: "Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialectische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist, der höher als beides, verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ist."(H5.17)

Dit laat zich als de volgende cumulatieve reeks denken: van 'verständige' en dialectische naar een positieve rede, die in haar zelfbegrip haar waarheid vindt en zich als Geest terugvindt. De eerste kwalificatie 'dialectisch' die uit werk van 1801 en 1802 stamt, getuigt nog van een zeer beperkt dialectiek-begrip dat later steeds systematischer wordt uitgewerkt. Dialectiek is grammaticaal gesproken

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

een leer van werkwoorden, die alle in één zelfstandig naamwoord uitmonden: de absolute Geest.

Produceert Kants rede als een 'anschauungslose' reflectie op zijn eigen grondslagen de transcendente schijn, bij Hegel gaat de schijn als een schijnen aan iedere, op zich weer voorlopige waarheid vooraf. Kant wordt echter door de eindigheid van het kennen tot gevangene van zijn zelfgeconstrueerde intelligibele wereld. Hegel concludeert dat "dieser grellen Darstellung des subjektiven Idealismus unmittelbar das Bewußtsein der Freiheit (widerspricht)"(H6.135/6). Vanuit zijn behoefte aan meer vrijheid zal hij deze gevangenis tot een open inrichting ombouwen zonder dat hij overigens inziet dat zijn vrijheid eveneens voorwaardelijk is: een vrijheid met t.b.s., ter beschikkingstelling van de staat.

De centrale rol van de negativiteit roept de vraag op naar Hegels verhouding ten opzichte van het nihilisme. Dat dit evenals het sublieme een moment van de veruitwendiging, vervreemding en abstractie in de ontwikkeling van de Geest is, ligt voor de hand. De termen waarin het nihilisme besproken wordt, laten zich makkelijk omzetten. Zo wordt in de *Wissenschaft der Logik* aan het eind van de zijnslogica het nihilisme als een moment van de Geest in termen van 'die absolute Indifferenz'(H5.445) als het wegvallen van iedere maat, als mateloosheid ontwikkeld.

In de *Phänomenologie des Geistes* treedt het nihilisme reeds naar voren in de gestalte van het stoïcisme,

scepticisme en van het ongelukkige bewustzijn. Het is in deze context dat tot twee keer toe de dood van God wordt aangekondigd. Allereerst als de Griekse tragedie niet meer maatgevend is voor het zelfbewustzijn van de Griekse mens: "es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß *Gott gestorben ist*"(H3.547). En even verder als het scepticisme aan de orde komt: "Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, das *Gott selbst gestorben ist*"(H3.572). Het gaat hier om het vastlopen van de reflectie in zijn abstraherende werking, om een scepticisme dat ook Kant trachtte te overwinnen.

De associatie die reeds eerder werd gelegd met de dionysische 'Taumel' en de toevoeging dat het hier om een worden gaat dat tegelijkertijd een 'Ruhe' is, is ook van toepassing op dit godsbegrip. Het worden, de beweging met dit dubbele karakter blijkt bij Hegel een bepalende rol te spelen in de ontwikkeling van het begrip 'negativiteit': deze heft zichzelf op en slaat om in een nieuwe positiviteit of onmiddellijkheid waaraan de dialectische beweging zich weer voltrekt. De tegenspraak die de motor van het denken en het zijn is, wordt in gang gezet door Hegels kritiek op de antinomieën van Kants transcendentale dialectiek.

I Antinomiekritiek en slechte oneindigheid

Ondanks Hegels waardering voor Kants inzicht in de antinomische structuur van de rede verwerpt hij de daarin geïmpliceerde eindigheid van het

3. Affirmatief nihilisme

kennen, ook al wordt deze door een als regulatief gedachte oneindigheid gecomplementeerd. Hegels kritiek richt zich nu eens op de structuur van de apagogische bewijsvoering, dan weer op de aard van de antinomieën. Ten aanzien van de apagogische bewijsvoering is in hoofdstuk 1 reeds opgemerkt dat het hier om een bewijs uit het ongerijmde gaat. Kant maakt in zijn bewijzen van de these en antithese van de antinomieën gebruik van de omslag van een dubbele negatie naar een nieuwe positie: hij neemt hypothetisch het tegendeel van de te bewijzen stelling aan (1e negatie), laat vervolgens zien dat dit niet kan (2e negatie) en besluit dan tot het bewijs van de aanvankelijke stelling: positivering van de dubbele negatie. Hegel meent dat hier sprake is van een niet terechte omslag naar een positiviteit.

Zijn voornaamste kritiek geldt het kunstmatige karakter van de indeling, dat wil zeggen de symmetrie tussen de 'Tafeln' der oordelen en de categorieën in de analytiek en de antinomieën in de dialectiek. "Allein die tiefere Einsicht in die antinomische oder wahrhafter in die dialektische Natur der Vernunft zeigt überhaupt jeden Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte."(H5.217)

Begrippelijkheid is als zodanig antinomisch. Als deze antinomieën dynamisch doordacht worden, dient zich volgens Hegel als vanzelf de formeel-ontologische aard van de

tegenspraak en daarmee de diale-tische structuur van de werkelijkheid aan. Iedere stap van het denken bergt in zich reeds een antinomie of beter: een tegenspraak. Hegel wil ons doen inzien dat we deze tegenstrijdige momenten niet moeten proberen te vermijden, "sondern daß sie ihre Wahrheit nur in ihrem Aufgehobensein, in der Einheit ihres Begriffes haben"(H5.218). Bij Kant blijft de aard van de antinomieën louter formalistisch: "Sie erreicht die Natur des *Begriffes* ihrer Bestimmungen nicht"(H5.227). Overall waar Kant een tweedeling als absoluut presenteert, wordt deze door Hegel als een uiterlijke abstractie afgewezen: "Schon der Ausdruck *Synthesis* leitet leicht wieder zur Vorstellung einer *äußerlichen* Einheit und *bloßen* Verbindung von solchen, die *an und für sich* getrennt sind. Alsdann ist die Kantische Philosophie nur bei dem psychologischen Reflexe des Begriffes stehengeblieben ..."(H6.261)

Zijn letterlijke her- en doordenking ervan leidt tot de 'ontdekking' van de dialectische relatie.

De bewijsvoering van de antinomieën moet het ontgelden. Zowel these als antithese blijken na Hegels kritiek analytisch of tautologisch van aard. We zien "in dem apagogischen Umwege (...) somit die Behauptung selbst vorkommen, die aus ihm resultieren soll"(H5.221). Door inbedding van de beide assertorische uitspraken in een kromme apagogische redenering wordt weliswaar "ein Schein von Beweisen"(H5.218) gewekt, maar het bewijs uit het ongerijmde is "ein grund-

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

loser Schein"(H5.222): deze negatie van een negatie levert geen positief bewijs.

In Hegels kritiek op de eerste 'mathematische' antinomie brengt hij de spanning tussen eindigheid en oneindigheid ter sprake. De oneindigheid verwijst daarin uitsluitend naar een mathematische, in Hegels termen: uiterlijk doordachte, een 'schlechte quantitative Unendlichkeit'(H5.264), die gebaseerd is op een regressus ad infinitum. Er wordt geen inzicht gegeven in een in zichzelf veelvuldige, oneindige dynamiek, "sondern ein Wiederholen von einem und eben demselben, Setzen, Aufheben und Wiedersetzen und Wiederaufheben, - eine Ohnmacht des Negativen, dem das, was es aufhebt, durch sein Aufheben selbst als ein Kontinuierliches wiederkehrt"(H5.264).

Met zijn kritiek op deze 'onmacht van het negatieve' wil Hegel een oneindige, positieve dynamiek openleggen, die in de dialectische opbouw van de negatie te vinden zou zijn. Düsing wijst erop, dat in het vroegere werk "solche Paradoxie des Endlichen aber für Hegel schon die negative Anwesenheit des Unendlichen in diesem Bewußtsein (ist)"(Düsing 1990: 112). De sleutel tot een ware oneindigheid is de tegenspraak. Postuleerde Hegel toentertijd nog een "höhere Erkenntnisquelle", in de *Wissenschaft der Logik* wordt de oplossing in de dialectische beweging van het denken zelf gezocht.

Evenals bij Kant impliceert Hegels negatie-begrip een begrip van de *grens*: "Es ist eine Grenze, und: es muß über

die Grenze hinausgegangen werden"(H5.271). Hegel denkt de grens 'rein kategorial': "Der eigentliche Gedanke, der nach Hegels Auffassung der Thesis, dem Beweis und dieser dialektischen Fortführung zugrunde liegt, nämlich die Setzung einer Grenze, die zugleich ihr Gegenteil an sich hat, ist nicht nur unabhängig vom Vorstellungssubstrat des Weltganzen, sondern sogar von Zeit und Raum; er ist rein kategorial"(Düsing 1990: 120). Zo worden Kants beide thesen in één (formeel-onto)logische bepaalde negatie verenigd.

2 Omsloten zelfspijting: van uiterlijke naar innerlijke grens

Hegels laat vervolgens zien hoe deze grens wordt 'verinnerlijkt'. De 'uiteenzetting' als innerlijke tegenspraak is onbeperkt. In logisch opzicht is er dan geen sprake meer van eindigheid. Sociaal-psychologisch betekent deze 'verinnerlijking' zoveel als de introjectie of interiorisering van een als uiterlijk ervaren algemeenheid. Dit kan een theorie of een wet zijn, in logisch opzicht doet dat er niet toe. De Denkbestimmungen worden slechts door deze inhoudelijke vermaatschappelijking 'beëindigd' of (tijdelijk) uiterlijk begrensd: "dies ist die Seite seiner Negation, seiner Unwahrheit und Unwirklichkeit, eben seines Endes, nicht die Affirmation, welche es als Wahres ist" (H5.28).

Hoe werkt Hegel het an-und-für-sich worden van de uiterlijke grens uit? Voor een juist inzicht is het zaak terug te gaan naar de vroege aanzetten van de

3. Affirmatief nihilisme

Wissenschaft der Logik. In de versies van 1812 en 1831 wordt het zicht op de kantiaanse categoriengroep van de kwaliteit, waartoe de negatie behoort, ontnomen. Negatie, grens, niets en oneindigheid vinden we weliswaar door heel de *Wissenschaft der Logik* terug, maar een geclusterde verwerking van Kants bepaling van de kwalitatieve aspecten van het zijn in zijn categorieëntafel realiteit, negatie en begrenzing komen we niet meer tegen.

Een blik in de *Jenenser Logik* van 1804/5 toont hoe een eerste systematische poging wordt gedaan om de integrale werking van de negatie in kritiek op Kants begrip te ontwikkelen. De grens is daar nog een zelfstandige categorie en de overgang naar de latere *Wissenschaft der Logik* is discontinu. In deze vroegere versie van de *Logik* wordt de 'einfache Beziehung' nog in vier stappen geanalyseerd: kwaliteit, kwantiteit, quantum en oneindigheid. De oneindigheid vindt haar aanzet in een dynamisering van Kants categorie van de 'Limitation'. De verwerking van realiteit en negatie zijn in de overgeleverde tekst verloren: "in der Grenze ist das Nichts der Realität und der Negation gesetzt und das Sein derselben außer diesem Nichts"(JL: 3). De grens, stelt Hegel, is 'die wahrhafte Realität'(JL: 5). Reeds in deze vroege afleiding wordt duidelijk hoe door een dialectisering de uiterlijke grens immanent wordt.

Als tweede - en niet zoals bij Kant als eerste groep categorieën - worden dan eenheid, veelheid en alheid in twee stappen uiteengezet. De tweede beweging van de 'Vielheit des numeri-

schen Eins' is een door afstotingskracht geproduceerde veelheid, 'ein absolutes Entfliehen' of "das Gleichgewicht des Nichts, eine ununterschiedene Einheit" (JL: 8). Deze centripetale werking wordt toch weer in een alheid, een 'Sichselbstgleichheit' of 'absolute Quantität' omvat.(JL: 8) Van begin tot het eind laat Hegels belangrijkste vooronderstelling zich achter zijn uiteenzetting vermoeden: een nimmer definitief te desintegreren identiteit. In een opmerking aan het einde van het hoofdstuk 'Quantität' wijst Hegel op de noodzaak van de immanentie van de grens als kern om zijn dialectiek te onderbouwen: "Indem das absolute Wesen so dasjenige ist, in welchem die Differenz schlechthin aufgehoben ist, so ist der Schein zu vermeiden, als ob die Unterschiede selbst außer ihm wären und ebenso das Aufheben derselben außer ihm vorginge, es selbst nur das Aufgehobensein, - nicht ebenso absolut das Sein, - und Aufheben des Gegensatzes wäre"(JL: 13).

Als de uiteenzetting tot het inzicht van een immanente grens heeft geleid, kan begrip van de ware oneindigheid als formeel-ontologische gestalte van het godsbegrip worden afgeleid. In de begripslogica gaan begripsmatig ontwikkelde realiteit als positie en idealiteit als haar negatie in elkaar over en wordt hun opheffing de opmaat naar de Ab-solute Idee. Bij Kant is in de Idee als eindige eenheid van een oneindige veelheid reeds zowel kwaliteit als kwantiteit verdisconteerd. Als Hegel daarop aansluitend de idee als

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

begrip denkt vallen hieraan alle kenmerken van de idee toe en 'reïncarneren' in de absolute geest: ziel, totaliteit, God en vrijheid in een. De subject-object relatie heeft haar exclusiviteit in de omvattende beweging van de Geest opgegeven, ook al moet dit inzicht zich telkens weer vanuit deze verhouding hernieuwen en verrijken. De oneindigheid van dit 'telkens weer' "ist nicht mehr unsere Reflexion", "sondern dies Ausschließen ist in ihrem Begriffe selbst, und deswegen ist in Wahrheit an ihr selbst der absolute Widerspruch, die Unendlichkeit, gesetzt"(JL: 26). Impliceerde voor Kant deze tegenspraak de opheffing van het eindige denken, voor Hegel wordt hij de toegang tot een oneindigheid. Het denken tekent er zich niet zozeer tegen af: het valt er eerder mee samen.

3 Negativiteit: dialectische, inclusieve negatie

Voor Hegel is een negatie een bepaalde negatie, iets wat de sceptici niet hebben begrepen.(H3.74/162) In een toegevoegde opmerking bij de behandeling van het Dasein verwijst Hegel naar de kantiaanse kwalificaties van de negatie als 'Verneinung' en 'Mangel': "Die Qualität, so daß sie unterschieden als *seiende* gelte, ist die *Realität*; sie als mit einer Verneinung behaftet, *Negation* überhaupt, [ist] gleichfalls eine Qualität, aber die für einen Mangel gilt, sich weiterhin als Grenze, Schranke bestimmt."(H5.118)

Hegel is vanuit een analyse van het positieve en het negatieve op hetzelfde

probleem als Kant gestoten: de noodzakelijke 'Aufhebung' van reëel tegenstrijdige grootheden, gebaseerd op een wederzijdse privatie. In tegenstelling tot Kant meent hij echter: "nur eine dritte, außer ihnen fallende Rücksicht macht die eine zur positiven, die andere zur negativen" (H6.61). Het Nul-begrip komt terug bij de daaropvolgende bespreking van de tegenspraak, waar hij de gelijkstelling van deze nul met Kants nihil privativum afwijst. Het resultaat van de op elkaar inwerkende krachten ligt uitsluitend in de relatie.

In de opheffing van het privatieve of exclusieve aspect onderscheidt de hegeliaanse negatie zich van de kantiaanse exclusieve negatie. Door de 'verinnerlijking' of 'immanentie' van de negatie wordt deze dialectisch en inclusief. Stelde Kant dat de kloof of Schranke tussen het genegeerde en de negatie nooit door het kennen overbrugd kan worden en dat de mens zich absolute kennis derhalve slechts als een oneindige opgave kan stellen, Hegel meent, dat deze privatie in een tweede negerende beweging ten aanzien van de eerste negatie kan worden opgeheven. Zo wordt onder de inwerking van de tijd de kloof steeds verder gedicht: het Sollen wordt Sein, het redelijke werkelijk.

Dit derde moment, dat Hegel ook 'Negation der Negation'(H5.123) noemt, impliceert het subjectsmoment. Hoe kan deze 'dubbele negatie' begrepen worden? Hegel kenschetst de eerste negatie als 'abstrakte Negation', de tweede als 'konkrete, absolute Negativität' (H5.124).

3. Affirmatief nihilisme

In de eerste druk van deel 1 van de *Logik* (1812) heet het nog, dat "wenn fernerhin von Negativität oder negativer Natur die Rede seyn wird, so ist darunter nicht jene erste Negation, die Grenze, Schranke oder Man-gel, sondern wesentlich die Negation des Andersseyns zu verstehen, die, als solche, *Beziehung auf sich selbst* ist"(gecit. in: Wolff 1981:107-8).

Absolute negativiteit houdt voor Hegel tevens een ware, affirmatieve oneindigheid in. Maar daar 'Negativität' als 'negatie van de negatie' op een reflexieve beweging duidt, komt de uiteenzetting ervan pas in de behandeling van de reflectiebegrippen in de wezenslogica tot zijn volle ontplooiing als immanente zelfbetrekking. Systematisch bezien is de "erste Negation der Negation" als geaffirmeerde positie weliswaar het Etwas uit het begin van de zijnslogica, in de wezenslogica bepaalt deze zich pas als een oneindige, cumulatief-progressieve, reflexieve zelfbepaling. De regressus als 'schlechte Unendlichkeit' die met de privatieve negatie samenhangt, gaat door de inclusie over in een ware of affirmatieve oneindigheid.

Het derde moment uit de *Jenenser Logik* wordt dus uiteindelijk in de latere ontwerpen van de *Logik* volledig in het systeem gentreerd. Gestalten van een 'wahre' oneindigheid keren steeds terug. Systematisch op telkens dezelfde plaats, zoals dat ook bij het aspect van het sublieme, dat zoals nu blijkt zelf nog een slechte oneindigheid is en als zodanig de opmaat tot een ware vormt. In de zijnslogica is het de laatste stap

van het derde moment van de negatie binnen de kwaliteit, de kwantiteit en de maat. In deze laatste Denkbestimmung dient de oneindigheid zich in haar kwalitatieve aspect aan als "das Hervorbrechen des Unendlichen am Endlichen, als *unmittelbarer Übergang* und Verschwinden des Diesseits in seinem Jenseits"(H5.-442).

In de wezenslogica volgt dit op de ontwikkeling van de schijn en van de Reflexions-bestimmungen. Dan spreekt Hegel ten aanzien van de causaliteit in het tweede moment dat nog overwonnen moet worden, opnieuw over "das Schlecht-Unendliche" (H6.232). Met de constatering dat iedere werking op zich zowel oorzaak als gevolg is, wat tot een regressus moet leiden, dient zich in de wisselwerking - dat wil zeggen Kants derde categorie van de relatie: 'Gemeinschaft' - toch weer een ware oneindigheid aan: "...wodurch das in der endlichen Kausalität in den schlecht-unendlichen Progreß auslaufende Wirken *umgebogen* und zu einem in sich zurückkehrenden, einem unendlichen *Wechselwirken* wird"(H6.237). Deze formuleringen worden alle gedragen door het beeld van de cirkel: omvatting en gemeenschap "als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der *Kreis*, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne *Anfangspunkt* und *Ende*."(H5.164).

Zodra vanuit deze verrijkte positie de allereerste negatie van de negatie wordt hernomen, wordt duidelijk waarom het Etwas in het zich als zijn

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

tegenpool denkbare, louter kwalitatieve Andere ten slotte eveneens een 'iets' moet herkennen. Het Etwas komt vervolgens in deze zelfondermijnende, zelfspijgende reflectie tot het inzicht dat het Zelf het Andere van dit Andere moet zijn.

Dieter Henrich heeft erop gewezen, dat Hegels begrip van het negatieve door Hegel zelf niet systematisch is uitgewerkt.²⁴ In een analyse van dit grondbegrip wordt duidelijk "daß die Zahl der Bedeutungen von Negation in Hegels Logik sich schließlich doch auf eins reduziere"(Henrich 1975: 249). Zijn analyse levert in eerste instantie een viertal negaties op in de vorm van twee van elkaar verschillende 'dubbele negaties', die geheel met elkaar vervlochten zijn. De eerste heeft betrekking op de wijze waarop het Andere zichzelf weer negeert zodra het zich herkent als het Andere van het 'Etwas'. En "der Gedanke der Andersheit an sich nennt das Konstitutionsprinzip aller Grundbegriffe der folgenden Teildisziplinen der Logik"(Henrich 1975: 251). De tweede dubbele negatie betreft het in-sich-sein dat in zichzelf blijft, ondanks de veruitwendiging in het Andere. Dit is uiteindelijk de beweging waarin de subjectiviteit zich constitueert.

De eerste beweging - die de dialectische negatie in strikte zin uitmaakt - keert op allerlei manieren terug: in uitdrukkingen als "Gleichgültigkeit gegen sich", "Abstoßen von sich", "bestimmte Bestimmtheit", "Unverträglichkeit mit sich". Henrich wijst er in kritische zin op dat Hegel een ontologische

vooronderstelling ten aanzien van de negatie heeft, daarbij een specifieke definitie van het zijn hanteert, waardoor hij begripsmatig de negatie als een principe, dat op het zijn betrokken blijft, kan afleiden. Deze beide 'dubbele negaties' onderscheidt Hegel zelf niet. Maar dit is geenszins het gevolg van een analytische onmacht. Het is veeleer een doelbewuste inzet om door een combinatie van beide negaties het systeem sluitend te kunnen maken. Henrich komt tot de volgende conclusie: "Sie hat die Zahl der Bedeutungen von Negation im natürlichen Denken noch dadurch vergrößert, daß sie die Aussageform als solche ontologisierte und daß sie eine eigentümliche Form selbstbezüglicher Negation ausbildete und in ihr schließlich zwei Bedeutungen von Negation konfundierte" (Henrich 1975: 254).

Via de zelfherkenning, die Hegel in zijn *Phänomenologie des Geistes* in de heer-knechtproblematiek had uitgewerkt (H3.146), keert het Zelf op oneindig cumulatieve wijze via het Andere tot zichzelf terug. Herkenning en erkenning liggen aan deze beweging ten grondslag. Hier duikt plotseling de kosmologische analogie op. Aan het eind van het hoofdstuk van de kwaliteit blijken aantrekking en afstoting de hoogste kwalitatieve Denkbestimmungen te zijn. Hegel meent echter in tegenstelling tot Kant, ten eerste dat beide krachten niet uitsluitend kenmerken van de rede, maar zoals alle denkbepalingen ook van de dingen zelf zijn, ten tweede dat ze

3. Affirmatief nihilisme

elkaar doordringen en zich dus niet uiterlijk ten opzichte van elkaar verhouden. Het kwalitatief ene negeert zichzelf en "die negatieve Beziehung des Eins auf sich ist *Repulsion*"(H5.-187). Als zelfspijting of 'Entzweiung' een functie van een afstoting van en in zichzelf is, kan dit in de doordenking van Nietzsches gedachte van de Wil tot Macht een vruchtbare inzet zijn.

Deze uiterlijke betrekking tussen het kwalitatief ene en vele, waardoor het vele als een 'Sollen der Idealität' verschijnt, wordt 'gerealiseerd', zodra het ene het vele weer omvat, dat wil zeggen als begrensd herkent: "Die *Repulsion* geht in *Attraktion* über, die vielen Eins in ein Eins"(H5.194): "das Eins als sich *unendlich*, d.i. als gesetzte *Negation* der *Negation auf sich selbst*beziehend ist die *Vermittlung*, daß es sich als sein *absolutes* (d.i. abstraktes) *Anderssein* (die *Vielen*) von sich abstößt und, indem es sich auf dies sein *Nichtsein* negativ, es *aufhebend*, bezieht, eben darin nur die *Beziehung auf sich selbst* ist."(H5.198)

Aan het eind van de kwantiteit zien we een analoge beweging: het kwantitatief oneindige is het resultaat van de zelfherkenning van het kwantum in het vele dat zich aan gene zijde van de grens aandient, doordat het diens totaliteit weer als kwantum, maar nu als een omvattende alheid herkent. Het mateloze dat daarop volgt is ten slotte in die zin oneindig dat het kwalitatieve en het kwantitatieve zich in elkaar opheffen, waardoor de onmiddellijke eenheid van de maat die in het mateloze ontkend wordt, in zichzelf

terugkeert.

4 'Unruhe': worden en nihilisme

Telkens weer blijkt de opheffing de toegang tot het oneindige te zijn. Het worden uit het begin van de zijnslogica wordt in een vergelijking met de antinomieën nog als "eine *Unruhe* zugleich *Unverträglicher* als *eine Bewegung*"(H5.94) gekenschetst. Aan het begin van de *Phänomenologie* spreekt Hegel er nog in termen van 'Leben' en 'Begierde' over: "Diese *Einheit* (van subject en object, ho) aber ist ebensosehr, wie wir gesehen, ihr *Abstoßen von sich selbst* [;] und dieser *Begriff entzweit* sich in den *Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Lebens*"(H3.139).

En even verder heet het "die *Unendlichkeit*, die reine achsendrehende *Bewegung*, die *Ruhe ihrer selbst* als *absolut unruhiger Unendlichkeit*; die *Selbständigkeit* selbst, in welcher die *Unterschiede der Bewegung aufgelöst* sind..."(H3.140).

Dit worden is ten slotte een *Aufheben* geworden met een drievoudige natuur waardoor het "aufbewahren, *erhalten* bedeutet und zugleich soviel als *aufhören lassen*, *eine Ende machen*"(H5.114) en verder ook nog de betekenis heeft van optillen, op een hoger plan tillen. Dit opheffen heeft dus geen privatie of een niets tot gevolg, maar is altijd een verrijking. Kortom, opheffen impliceert een in eenheid met het aan elkaar tegengestelde treden. Kants antinomieën zijn in deze opheffing volledig opgelost.

Laten we ons tot slot op het

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

hegeliaanse worden oriënteren om de nietzscheaanse affirmatie ervan beter te doorgronden. Zoals gezegd wordt deze categorie onmiddellijk aan het begin van de *Wissenschaft der Logik* aangezet. Zijn en niets, zo heet het in de vroege *Jenenser Logik* zijn als "*duplicis negatio*, die wieder *affirmatio* is"(JL: 31): de dubbele negatie leidt tot een positiviteit, een affirmatie.

In de *Wissenschaft der Logik* neemt deze gedachte de volgende systematische vorm aan. In de eerste bepaling van de zijnslogica zet Hegel het meest onmiddellijke en onbepaalde uiteen: het zuivere Zijn. Het denken van deze zuivere *onbepaaldheid* zou, gegeven de *bepalende* en identificerende aard van het denken, een opheffing van het denken zelf impliceren. Aan de - dan nog niet systematisch gedachte - grens van deze onmogelijke denkbeweging 'verschwindet'(H5.83) deze onvermijdelijk in haar tegendeel: het zuivere Niets. Deze 'omslag' - maar het is misschien nog minder - is systematisch gezien nog geen negatie, omdat deze uitsluitend als een ontkenning van een bepaald iets geldt. Het derde moment van deze denkbeweging ligt eigenlijk al ingebed in de denkact zelf: "Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*" (H5. 83). Zodra echter dit derde moment als worden begrepen wordt, dient zich een nieuwe onmiddellijkheid aan: het Dasein als positiviteit, als affirmatie.

De systeemexterne vraag laat zich stellen of het denken niet in het Dasein zijn eigenlijke aanvang vindt en of de

voorgaande bewegingen niet slechts de operationele principes bieden voor de volgende. Kortom, waar begint het denken eigenlijk: bij het zijn, het worden of het Dasein? Het is aannemelijk, dat het begin niet bestaat uit zuivere identiteit - het zijn - maar "die bereits als widersprüchlich strukturierte Einheit van Identität (Sein, ho) und Unterschied (Nichts, ho)" (Kimmerle 1981: 512), die zich pas, zij het impliciet, bij het Dasein aandient. De enkelvoudige bepaaldheid is in dat geval slechts per implicatie uit deze spanning af te leiden.

In de eerste beweging - het worden van het Dasein - liggen dan reeds alle 'meta'categorieën zoals identiteit, verschil en tegenspraak besloten: "De categorieëngroepen van het zijn (...) met de verschillende categorieën, die daarin telkens zijn bevat, zijn echter vanuit hun eigen vooronderstellingen niet bevredigend te beredeneren. De afleidingssamenhang, die Hegel opbouwt, geraakt in een crisis die alleen door over te gaan naar vooronderstellingen die op een hoger nivo liggen, kan worden overwonnen."(Kimmerle 1981: 512).

Dit hogere niveau, zal de wezenslogica zijn, waarin de werkelijkheid, zij het nog op een uiterlijke manier daar het een subjectspositie betreft, pas 'echt' wordt begrepen. Deze externkritische vraag laat zich radicaliseren naar een kritiek op de identiteitslogische vooronderstellingen van het gehele systeem.

De kritiek op Hegels filosofie betreft doorgaans de vermeende positivering

3. Affirmatief nihilisme

vanuit de negativiteit: "Jedoch selbst wenn diese Regel (...) unproblematisch wäre, müßte man ihre Anwendung auf den Fall, den Hegel vor sich hat, für illegitim erachten, da es unter der Voraussetzung der schlechthinigen Ursprünglichkeit von Verneinung nichts gibt, das durch die Verneinung dieser Verneinung bejaht würde"(Theunissen 1980: 378).

Hegel zelf benadrukt vooral de bewegelijkheid, de beweging en laat zich slechts in paradoxen of spekulatieve 'Sätze' uit over de uiteindelijke grond van de omslag. De oneindigheid is "ihrem Begriffe nach das einfache Aufheben des Gegensatzes, nicht das Aufgehobensein"(JL: 33).

Het is de vraag naar de kip of het ei. Doordat het systeem zich sluit is in feite ieder moment ervan een Anfang. Heinz Kimmerle leest in Hegels 'Darstellung' van de Anfang "... wie der teleologische Grund-zug des Hegelschen Denkens in seiner Bestimmung des Anfangs festgemacht ist. Der Anfang enthält als Keim den gesamten weiteren Fortgang. Der Fortgang ist nur Entwicklung, Auswicklung dessen, was als Anlage, als Eingewickelter bereits vorhanden war." (Kimmerle 1979: 189)

Kimmerle wijst erop, dat, ondanks het feit dat de tweede negatie een structuur van een redenering met een conclusie suggereert, deze conclusie opgesloten zit in de hele structuur. In één formele stap worden twee denkbewegingen tegelijkertijd voltrokken: "Denn es ergibt sich kein medius terminus. Die vermittelnde Mitte ist das Ergebnis der Bewegung der Negation (sowohl der

ersten als auch der zweiten): die Struktur des Widerspruchs" (Kimmerle 1979: 199).

Vandaar dat "die 'absolute Negativität' ihre Selbstaufhebung, die Setzung eines neuen Positiven (ist)" (Kimmerle 1979:200). De omslag van de absolute negativiteit naar een nieuwe onmiddellijkheid of positiviteit lijkt echter slechts denkbaar bij gratie van een verzwegen premisse: een tot rust gekomen werkelijkheid aan het eind van de dialectische beweging in de hoedanigheid van de absolute idee, die zich historisch in de moderne constitutionele staat die meer op een monarchie à la Engeland van de 19e eeuw dan op de Pruisische staat lijkt, zou hebben verwerklijkt. De onrust van het worden zou nog slechts de post-historische gestalten van de Geest betreffen.

De identiteitslogische premisse van een Geest die zich als in een Plotineaanse emanatie uiteenzet, houdt het systeem bijeen. Zou de oneindige beweging dit criterium of

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

deze maat verliezen - en de externe kritiek op Hegels systeem lijkt daar haar exclusieve doelwit te vinden - dan valt het denken terug in het mateloze exces dat Hegel zelf aan het eind van zijn zijnslogica heeft doordacht. Dan dient het zich aan als "der bacchantische Taumel" zonder dat het "ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe"(H3.46) is.

Precies deze kortsluiting doordenkt Hegel aan het eind van de zijnslogica als overgang naar de wezenslogica waar hij in de doordenking van de zuivere relatie vanuit een subjectspositie de eerste begrippelijke structuren uiteenzet van het zijn. Het mateloze nihilisme is dus evenals de schijn een noodzakelijk voorstadium van de werkelijkheid.

3 Nietzsches 'negatie' der negaties: genealogische, differentiërende negatie

"Im Grunde sind es zwei Verneinungen, die mein Wort Immoralist in sich schliesst. Ich verneine einmal einen Typus Mensch (...) andererseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist"(H6.367).

Nietzsches tweevoudige ontkenning is de keerzijde van de eerste Umwertung als de ontkenning van de voorname of 'Herrenmoral'. Deze ontkenning nogmaals ontkennen moet hem voor al diegenen die zich nog in de reactieve moraal van het christendom herkennen, wel tot 'immoralist' maken. Het nihilisme en de problematiek van de negatie worden naar mijn mening echter pas in hun complexiteit begrepen als we de dramatische tegenspraak of Löwiths 'Grundkonflikt' als laatste oriëntatiepunt nemen. De logische tegenspraak wijst Nietzsche door zijn opvatting over wat de aard en de functie van logica is, af als een beweging van en in de schijn. Wanneer Aristoteles' principe van de tegenspraak in de *Nachlaß* als de grondslag van alle bewijsvoeringen ter sprake komt, zet Nietzsche zijn 'methodische wantrouwen' in. Zoals gezegd ontbeert dit de 'schijn-heilige' voorlopigheid van Descartes' methodische twijfel. Alleen al de vermeende eenduidigheid en evidentie eist dat "man um so strenger er-wägen sollte, was er im Grunde schon voraussetzt"(Nietzsche 1969/1977: 85). Een andere logische grondwet, het principe van de identiteit, ondergaat hetzelfde lot:

3. Affirmatief nihilisme

"Gesetzt, es gäbe ein solches sich-selbst-identisches A gar nicht, wie es jeder Satz der Logik (...) voraussetzt, das A wäre bereits eine *Scheinbarkeit*, so hätte die Logik eine bloß *scheinbare Welt*. (...) Das 'Ding' - das ist das eigentliche Substrat zu A; *unser Glaube an Dinge* ist die Voraussetzung für den Glauben an die Logik. Das A der Logik ist wie das Atom eine Nachkonstruktion des 'Dinges'... Indem wir das nicht begreifen und aus der Logik ein Kriterium des *wahren Seins* machen, sind wir bereits auf dem Wege, alle jene Hypostasen: Substanz, Prädikat, Objekt, Subjekt, Aktion usw. als Realitäten zu setzen: das heißt eine metaphysische Welt zu konzipieren, das heißt eine 'wahre Welt' (- *dies ist aber die scheinbare Welt noch einmal...*)"(Nietzsche 1969/1977: 85/6).

De 'metaphysische illusie' die de tragedie oproept blijkt ook de logica te funderen. De logica met 'das begriffliche Widerspruchs-Verbot' steunt, door het vergeten van een schijnbeweging, op de 'dingen' die vervolgens met begrippen niet alleen beschreven, maar zelfs begrepen zouden kunnen worden. Maar in 'werkelijkheid' "gilt die *Logik* (...) nur von *fingierten Wesenheiten, die wir geschaffen haben*"(Nietzsche 1969/1977: 86).

Nietzsche moet zich met zijn cultuurdiagnostische beschrijvingen voortdurend binnen deze logische schijnbewegingen bewegen om zeggingskracht te ontwikkelen voor een modern gehoor van individuen als produkten van en actoren binnen deze schijn. Hij negeert de logica dus niet, maar parodiëert deze door haar grondprincipes tegen haarzelf uit te spelen. Door de logica te situeren ontzegt hij haar geenszins haar interne samenhang en werkzaamheid. In zijn laatste geschriften lanceert hij als tegenzet een 'grosse Logik', waarmee hij 'la gaya scienza' beoogt: "die leichten Füsse; Witz, Feuer, Anmuth; die grosse Logik; der Tanz der Sterne..."(6.37). Alleen de 'logica' van het vrolijke of tragische weten, waarvan de tegenspraak weliswaar de kern vormt, maar waarvan de begrippelijke opheffing geen deel uitmaakt, biedt zicht op het zijn.

Maar hoe kan deze metaforisering technisch worden geduid? Wat voor een soort negatie zet Nietzsche in tegen het oppositionele denken? Van een simpele omkering of van een verzoening van de tegendelen is geen sprake. Ik heb dit geïllustreerd aan de hand van de eerste 'Umwertung aller Werte' als eerste negatie die Nietzsche in zijn cultuurkritische 'fundering' van het nihilisme uitwerkt: de enting van het morele begrip 'goed' op de voormorele oppositie goed-slecht leverde een nieuwe oppositie op waarvan de negatieve term (kwaad) na verloop van tijd in een private relatie - als het ontbreken van het goede - tot de vermeend positieve komt te staan. In deze morele oppositie gaat op nauwelijks zichtbare wijze een kracht schuil, die ooit de mens tot een waardering in voormorele termen noopte:

"das Pathos der Vornehmheit und Distanz, wie gesagt, das dauernde und dominirende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältniss zu einer niederen Art, zu einem 'Unten' - *das* ist der Ursprung des Gegensatzes 'gut' und 'schlecht'"(5.259).

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Nietzsche grijpt in zijn genealogische 'vernietiging' van de morele oppositie terug op dit 'Pathos der Vornehmheit und Distanz', waarin de daadkracht van de voorname tot uitdrukking komt: door het trekken van een grens, het geven van namen geeft deze gehoor aan een levenskracht die niet door identiteit, maar door het voortdurend bewerkstelligen van verschillen wordt gekenmerkt. Aan weerszijden van deze grens kristalliseert deze afstand uit in de waarden 'goed' en 'slecht'. Zouden we deze Pathos in hegeliaanse zin als het trekken van een grens opvatten dan verschijnt de voormorele oppositie als de formeel-ontologische oppositie tussen het Dasein en zijn Andere, waarbij het slechte als het Etwas en het goede als het Andere wordt gewaardeerd. Bij Nietzsche wordt deze relatie bepaald door een principiële verschil tussen het eerste en dat waarin het zich meent te herkennen: de Ander of het Andere. Ook hieruit blijkt dat de nietzscheaanse heer-slaaf thematiek niet vertaald kan worden in de hegeliaanse heer-knecht problematiek.

Zoals het slechte op niet-logische wijze door het goede wordt genegeerd, zo bestaat ertussen deze gehele oppositie en haar 'grond' een niet-logische differentie. Zodra we discursief greep op deze grond trachten te krijgen - en hier steekt het addertje van de dialectiek weer zijn kop boven het gras - laat deze zich uitsluitend denken vanuit een ontmantelde hegeliaanse, dat wil zeggen vanuit een kantiaans-privatieve negatie, waardoor de oppositie zichzelf regene-reert. Bij Theunissen lijkt dit te gebeuren. De van alle negativiteit verstoken affirmatie - de 'oerwil', het 'dionysische', de 'pathos der distantie' en de latere 'Wil tot Macht' - blijft dit denken weliswaar bestoken en ontwrichten, maar zij wordt, als er geen verzet tegen de metafysische verleiding wordt geboden via de positieve term weer in een nieuwe oppositie ingevoegd: het ene, zijn, scho-ne, goede en ware blijven zo de begriperlijke ankerpunten voor de niet te lokaliseren intensiteiten, voor Nietzsches 'krachtsquanta'.

Ik wees er in het vorige hoofdstuk reeds op, dat de eerste Umwertung een dubbele negatie in zich bergt. Deze krijgt in het ascetisch ideaal zijn positieve uitdrukking: het in de pathos der distantie geïmpliceerde geweld en het erin doorwerkende lijden, die zowel de 'dader' als het vermeende 'slachtoffer' ten deel vallen, worden geherwaardeerd: door de introjectie van het geweld in de ascese en door het naar buiten richten van het lijden in het medelijden. Het goede van de voormorele oppositie wordt getransformeerd tot het moreel kwade: eerste negatie. In de negatie van dit kwaad, in het uitdrijven van de duivel en het pacificeren van de vurige begeerte kan het moreel goede, het ijkpunt van de christelijke identiteit, zich ontplooiën: tweede negatie. Zo ontstaat de morele oppositie goed-kwaad, waarin ondanks haar affirmatieve herkomst het kwaad - als consequentie van het noodzakelijk vergeten, analoog aan het liegen dat tot waarheid wordt - ten slotte als een privatieve negatie van het goede verschijnt. De negatieve term duidt nu op een gebrek of een tekort: lelijk is niet-mooi, kwaad niet-goed, onwaar niet-waar, schijn een gebrek aan zijn. Zo wordt het moreel goede als resultaat van een dubbele negatie tot een oneindige positiviteit, die allerlei gestalten kan aannemen.

Uit Nietzsches genealogische diagnose blijkt, dat de eerste oppositie als

3. Affirmatief nihilisme

zodanig de tweede 'term' van een ander soort 'oppositie' is. Deze kan weliswaar 'onder woorden' worden gebracht, maar nimmer worden 'begrepen' omdat wij er begrijpend, dat wil zeggen impliciet waarderend al deel van zijn. Denken we deze relatie tussen de oppositie en haar grond door, dan blijkt telkens weer een niet-begrijpelijk ervaring de tweede 'term' te vormen. Kunnen we dan nog stellen dat in deze 'grondervaring' iedere oppositie wordt genegeerd? Als dat al zo is, dan onderscheidt deze 'negatie' zich in ieder geval door haar niet-logische gehalte. Deze niet-logische negatie zou als een voor het denken onoplosbare differerende beweging kunnen worden opgevat. Als een principieel onophefbare weerstand, door het leven zelf opgeworpen, opdat het zich kan intensiveren en versterken. Paradoxaal geformuleerd: om zichzelf aan zijn eigen pijn te verlustigen. Het identificerende denken moet zich wel aan deze barrière stoten. Het wil deze 'slechten'.

De ontkenning die van de pathos uitgaat en die als motor van het denken fungeert, werkt voor alles *differentiërend*. Hegels formeel-ontologische tegenspraak krijgt hier zijn 'dramatische' pendant: zijn dialectische negatie verschijnt in het licht van de nietscheaanse genealogie als een *differentiërende negatie*. De duistere, niet te verhelderen rest die Nietzsche in het vroege werk 'leven' (maar niet Het Leven), later een krachtenveld en een wil tot waarheid, ten slotte een zichzelf splijtende Wil tot Macht noemt, ontwricht het oppositionele, identificerende denken van binnenuit. Deze 'vernietiging', die niet anders dan retrospectief - vanuit een 'Nachkonstruktion' - hernomen kan worden, is naar mijn mening wat Danto en Kimmerle beiden op het oog hebben. Nietzsche implementeert deze rest als pathos in zijn theorie en in zijn schrijven. Door iedere oorsprong of oorzaak te genealogiseren, door de pathos der distantie in de theorie in te voeren, laat Nietzsche zien, dat de breuk radicaal en dientengevolge de differentie constitutief is voor de schijnbewegingen van het denken.

Toch is er, juist door het 'primaat' van de breuk, nog een kritische noot te plaatsen. Denken in termen van 'breuk', 'grens', 'einde', 'Revolutie' en 'vervulling' is immers typisch modern, tenminste voor zover deze breuken een lineaire, cumulatieve ontwikkeling afbakenen. Tussen revolutie en verwerkelijking van de utopie voltrekt zich volgens Kant en Hegel - maar evenzeer voor de door Nietzsche nimmer gerecipieerde Karl Marx - de geschiedenis. Het nihilisme vanuit deze invalshoek duiden betekent onvermijdelijk, dat Nietzsche als modernist en derhalve als laatste metafysicus moet worden afgewezen.

Op grond van mijn uiteenzettingen meen ik echter, dat dit geen adequate en vruchtbare duiding is: de tweede 'Umwertung aller Werte', waarin Nietzsche een 'overwinning' van het nihilisme viseert, is niet als afsluiting te begrijpen. Nietzsche beoogt met zijn grondgedachten van de Wil tot Macht, de Übermensch en de Eeuwige Wederkeer geen 'stadium' voorbij het actief nihilisme als een tijd die ná het nihilisme komt. Vatten we ze wel als anticipatie op -wat betekent dat we ze systematisch vanuit modernistische categorieën interpreteren - dan zullen we op nieuwe antinomieën en aporieën stuiten.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Hoe kunnen we dan wel vat op deze 'gedachten' krijgen?⁶ Gegeven de voor het denken thematiseerbare oppositie tussen oppositioneel en negerend denken enerzijds en een voor het denken nog slechts als indifferent gedachte ervaring waarin dit denken zijn uiterste grens bereikt anderzijds, beoogt Nietzsche hoogstwaarschijnlijk deze 'ervaring'. Denken van grenzen zou dan een zelfondermijnende poging inhouden naar een *ontstellende* 'ervaring' toe te denken. Een dergelijke denkbeweging heeft consequenties voor de pejoratieve klank van de kwalificatie 'aporetisch', die op logische inconsistenties binnen het denken zelf slaat. Daarvoor wordt doorgaans de term 'antinomie' gebruikt. Dat deze onderneming zelfondermijnend is, komt voort uit de noodzaak deze ervaring opnieuw te kwalificeren: hiermee wordt haar indifferentie aan de splijtingen en verdubbelingen van het denken uitgeleverd. De denker is door deze interesse de onverschilligheid reeds voorbij. Daarom houdt Nietzsches tegenoffensief wellicht een methodische ironie in: ieder begrip verliest onmiddellijk zijn eenduidigheid. Iets meer paradoxaal en hegeliaans geformuleerd: het gaat daarbij om een 'toestand' noch een 'proces', maar om een zijn dat altijd al een worden is. Het gaat om een nietzscheaanse ervaring, waarin "man wird, was man ist"(6.255). Ecce Homo.

3. Affirmatief nihilisme

42 Goudsblom formuleert de kern van het nihilisme, dat hij in zijn studie *Nihilisme en cultuur* (1977) als een typisch 19e
eeuws fenomeen analyseert, als volgt: "Hebben wij niet als leden van een geciviliseerde samenleving geleerd dat we bereid moeten
zijn de redenen van ons handelen ter discussie te stellen en te onderzoeken, en blijkt tegelijkertijd niet telkens weer dat geen enkel
argument waarmee we praktische beslissingen of morele oordelen zouden willen rechtvaardigen uiteindelijk tegen een kritisch
onderzoek bestand is? Dit dilemma vormde voor mij de kern van het nihilisme."(ix) Goudsblom wijst op de verschillende
betekenissen en inzetten van Nietzsches nihilisme-begrip. Het gemeenschappelijke element ziet hij kernachtig uitgedrukt in de
'zinloosheid'.(Goudsblom 1977: 10)

44 Aristoteles wijst in de *Poëtica* met het oog op het verschil tussen het Dorische en het Attische drama eveneens op het onderscheid tussen 'dran' en 'prattein'.(Aristoteles 1988: 31;
48a30)

45 Hegel verheft dit tot het grondprincipe van zijn systeem. Toch is zijn verwijzing naar Spinoza's uitspraak misleidend. Allereerst komt deze uitspraak niet in Spinoza's hoofdwerken voor,
maar in een polemische brief waarin hij bovendien de uitdrukking in een andere context en vorm presenteert. Daarin is de intentie precies tegengesteld aan dat wat Hegel ermee wil uitdrukken: alle bepaling is
weliswaar negatie, maar om het wezen van een zaak te begrijpen schiet welke negatie dan ook tekort, omdat deze altijd slechts de vorm, nooit de essentie raken. In een brief aan Jarig Jelles, waarin het erom
gaat of je van God kunt zeggen of deze "een of enig" is, wijst Spinoza op de ontoereikendheid van de negatie, omdat "vorm ontkenning is en niet iets positiefs (...) want wie zegt dat hij zich een vorm voorstelt,
geeft daarmee niets anders te kennen dan dat hij zich een bepaald ding en hoe het bepaald is, voorstelt. Deze bepaling dan behoort niet tot het ding naar zijn wezen, maar is in tegendeel zijn niet-wezen.
Omdat nu vorm niets anders dan bepaling, en bepaling ontkenning is [et determinatio negatio est], kan hij - zoals gezegd - niets anders dan ontkenning zijn." (Brief 50 in: Spinoza, *Briefwisseling* (1977/1992), p.
310)

47 Hoe problematisch deze overgang is, blijkt uit de analyse van Visser: "Heel het probleem van de Nietzsche-interpretatie concentreert zich vermoedelijk in de vraag naar de aard van
dit verschil, de status van de ruimte die er ligt tussen de wil tot macht en de wil tot wil, de ordening zonder meer. Hoe moeilijk het is op deze vraag een ondubbelzinnig en inzichtelijk antwoord te geven zal uit
mijn onderzoek duidelijk zijn geworden. In elk geval wordt reeds Nietzsches denken bewogen door het verlangen naar een ademruimte"(Visser 1987: 382).

51 We zullen in hoofdstuk 11 zien dat Danto's filosofie die zich steeds meer als een filosofie van de kunst zal ontwikkelen, zich expliciet tot een hegelianisme zal bekennen.

54 Het zal duidelijk zijn, dat hier bewust over gedachten en niet over begrippen wordt gesproken, zoals in het vorige hoofdstuk naar woorden in plaats van naar begrippen werd verwezen. Ik sluit hiermee aan bij een afomisme dat Hegel in
zijn Jena-periode heeft geschreven, maar interpreteer dit vanzelfsprekend tegendraads: "Es ist nicht mehr so sehr um *Gedanken* zu tun. Wir haben deren genug, gute und schlechte, schöne und kühne. Sondern um *Begriffe*. Indem aber jene *durch sich selbst* unmittelbar
geltend zu machen sind, als Begriffe dagegen begrifflich gemacht werden sollen, so erhält dadurch die Form der Schreibart eine Änderung, ein vielleicht peinliche Anstrengung erforderndes Aussehen, wie bei Platon, Aristoteles"(2.557/8).