

4. Esthetische indifferentie

HOOFDSTUK 4

ESTHETISCHE INDIFFERENTIE

Differentie en ervaring

Als in Nietzsches cultuur-historische diagnose van het nihilisme impliciet een niet-logische negatie doorwerkt, dient dan niet de consequentie te worden getrokken, dat de differentie waarvan de differentiërende werking de negatie motiveert, evenmin logisch van aard is? En vereist een poging deze differentie in beeld te brengen, niet tevens een andere analyse van dat wat nu eens als een oppositionele term van de differentie, dan weer als de negatie ervan wordt gepresenteerd: indifferentie? Dat, ondanks Hegels poging de indifferentie formeel-ontologisch te funderen, de indifferentie 'per definitie' niet-logisch is, lijkt voor de hand te liggen. Een volstrekte onverschilligheid is immers niet toegan-kelijk voor een denken dat, in ieder geval in de opvatting van de reflectiefilosofie, via negaties en middels een uiteenzetting in logische opposities greep tracht te krijgen op het ontbreken van differenties. Zijn we denkend niet altijd al de indifferentie voorbij? Genereert denken door de splijtende werking ervan niet voortdurend differenties? Met dit cluster vragen in het achterhoofd wil ik een onderzoek instellen naar de aard van de nietzscheaanse indifferentie teneinde zicht te krijgen op haar relatie met het affirmatieve aspect van het nihilisme.

Bij Nietzsche lijkt de indifferentie zich eerder *op* dan *voorbij* de grens van het denken te ontvouwen: in de extase als het exces van de differenties. Deze mate-loosheid is typerend voor een tragisch weten: "Die *tragische* Wissenschaft, die sich wie Empedokles in den Aetna stürzt. Das Wissen *ohne Maß* und Grenze"(7.161). Schuilt in de mate-loosheid de 'Heiterkeit' die Nietzsche met zijn genealogie beoogt? Neemt in Nietzsches beschouwingen dat wat bij Hegel als 'Gleichgültigkeit' of in systematisch opzicht aan het begin van de zijnslogica als 'Unmittelbarkeit' en aan het eind ervan als 'Indifferenz' wordt gedacht, een nieuwe gedaante aan?

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Excursie 10 Van indifferentie naar differentie

Uit het tegelijkertijd bestaan van twee elkaar weersprekende stellingen kan logisch gezien alles worden afgeleid. Kan de filosofie de onverschilligheid accepteren die de onoplosbaarheid van tegenspraken en antinomieën onvermijdelijk oproepen? Van deze onvermijdelijkheid heeft de moderne filosofie telkens weer rekenschap gegeven. De radicale consequentie uit deze aan het nihilisme verwante onverschilligheid worden echter pas door Nietzsche getrokken.

1 Kant: kentheoretische onverschilligheid

In 1781 constateert Kant in het voorwoord tot de *Kritik der reinen Vernunft*: "Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruß und gänzlicher *Indifferentism*, die Mutter des Chaos und der Nacht....-" (III.12; Ax). De toevoeging "in Wissenschaften" is veelzeggend: geen enkel oordeel overtuigt de opponent meer, iedere positie lijkt even waar of onwaar, scepsis heerst alom. De geschiedenis van het westerse denken heeft volgens Kant geleid tot een humeans scepticisme. Een kentheoretische impasse is het gevolg: kennis kan niet meer in een onwankelbaar fundament worden verankerd. En waar dit wel gebeurt, zoals bij Leibniz, blijken metafysische vooronderstellingen een ontoelaatbaar doorslaggevende rol te spelen. Kant meent deze impasse met zijn transcendentale analyse van ons kenapparaat te doorbreken: de zelfbepalende werking van de rede, de subjectiviteit met zijn vermogens wordt de grondslag voor ieder oordeel. Vanaf dat moment moet iedere uitspraak zich voor dit tribunaal verantwoorden.

In tegenstelling tot wat verwacht zou worden, stelt Kant dat de geconstateerde onverschilligheid, *Indifferentism* of *Gleichgültigkeit* "doch ein Phänomen, das Aufmerksamkeit und Nachsinnen verdient". Het is duidelijk "die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften *Urteilkraft* des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt ..." (A xi; III.13). Onverschilligheid als uitdrukking van een 'gerijpt oordeelsvermogen' wordt uitgangspunt voor Kants transcendentale analyses en de motivatie voor het kritische denken. Na de fundering van de kennis in de categoriale structuren van het verstand lijkt de indifferentie echter in een verkapt vorm in de transcendentale dialectiek terug te keren en wel in de gedaante van onoverbrugbare tegenspraken of antinomieën, waarin de rede door haar eigen werking verstrikt raakt.

Het gaat Kant bij dit alles niet om de morele of politieke 'Gleichgültigkeit'. In politiek opzicht staat zijn tijd aan de wieg van de moderne politiek en democratie, die door de Franse Revolutie wordt ingeluid. Kant ziet in de enthousiasmerende werking van deze omwenteling op de intellectuelen overal in Europa juist een teken van een voortschrijdende emancipatie van de burgerij, die zich aan haar 'selbstverschuldete Unmündigkeit' ontworstelt. Hoewel voor hem de voltrekking van de Franse Revolutie geen zins de uitkomst van een historische wetmatigheid is, meent hij wel degelijk, dat de weldenkende burger, zodra deze de grondslag van zijn historisch handelen doordenkt,

4. Esthetische indifferentie

deze gebeurtenis niet anders kan zien dan als een 'Geschichtszeichen'(XI.357; A 142), zoals het in "Der Streit mit der juristischen Fakultät" heet. Een mijlpaal op weg naar een samenleving waarin collectieve vrijheid in de rechtstaat zijn beslag krijgt.

2 Hegel: mateloosheid en indifferentie

Ook bij Hegel, wiens denken in politiek opzicht in de propagering van een constitutionele monarchie naar voorbeeld van het 19e eeuwse Engeland uitloopt, speelt de onverschilligheid als categorie van het denken een belangrijke, maar eveneens propedeutische rol. In tegenstelling tot Kant dient onverschilligheid zich volgens Hegel dan ook formeel-ontologisch noodzakelijk aan als fase in het zichzelf denken van het denken. Hegels uiteenzetting van de door een dialectische dynamiek bepaalde grondstructuren van het denken als hoogste uitdrukking van de Geest vinden we in zijn *Wissenschaft der Logik*. Indifferentie is het eind van de uiteenzetting van het zijn. De zijnslogica begint met de meest algemene vraag: "wat is het zuivere zijn?". Het doordenken ervan gaat ongemerkt over in het inzicht dat daarmee eigenlijk zijn tegendeel wordt gedacht: het zuivere Niets. Het zelfbegrip van deze nog onbemiddelde overgang, die slechts na de voltrekking te constateren is, is het worden. Zo dient zich de eerste dynamische drieslag aan: zijn-niets-worden. Nadat vervolgens de categorieën van kwaliteit, kwantiteit en de verbinding van beide: maat, in al hun op zich staande bepaaldheden doordacht zijn, bereikt de zijnslogica aan het eind zijn hoogtepunt in de gedachte van de maat die niet meer de maat van iets bepaalds is, maar alleen nog naar de maat van zichzelf, dat wil zeggen die naar de maat van de maat vraagt. Daardoor ontstaat er een regressus ad infinitum, die ten slotte tot het onmeetbare, tot het mate-loze voert. En precies hier slaat het denken om in het onverschillige of indifferente, wat dan ook de hoogst gearticuleerde gedaante van het zijn en het niets is, waarmee de zijnslogica was ingezet.

Maar zoals gezegd, het denken blijft niet bij de indifferentie staan. Evenals bij Kant wordt deze positie overwonnen. Niet in het handelen maar door de wetmatigheid van het denken zelf, die in de zelfnegatie ligt besloten: het onverschillig worden van het indifferente zijn voert het denken als vanzelf naar het wezen. En het is in dit deel van de *Wissenschaft der Logik*, in de wezenslogica waarin, in meer conventionele termen uitgedrukt, de grondcategorieën van de metafysica en de wetenschapsfilosofie in hun uit hun eigen denkbeweging logisch afleidbare samenhang worden uiteengezet.

*3 Differentie en de Andere*²⁵

Zowel Kant als Hegel zoeken een uitweg uit de indifferentie en menen deze in de reflectie-logische ontwikkeling van het zelfbewustzijn te vinden. Het constitutieve grensbegrip produceert in zijn splijtende werking weer verschillen. Hegel meent het verschil logisch uit de absolute identiteit te kunnen afleiden, maar het is de vraag of "binnen de algemene structuur van de tegenspraak het verschil tot zijn volle recht kan komen?"(Kimmerle 1981: 521): "Eist het denken van het onderscheid en van het verschil niet een denktipe dat binnen het dialektisch denken niet meer onder te brengen

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

is?"(Kimmerle 1981: 522) Met deze vragen wordt indirect het onderzoek naar de relatie tussen indifferentie en differenties heropend.

De kritiek richt zich allereerst op de 'vooronderstelling' van de absolute identiteit. Kimmerle betoogt dat de zuivere of absolute identiteit slechts een hypostase of een "grensgeval van de zuivere relatie" (Kimmerle 1981: 514) is. Naar analogie van de zijnslogica denkt Hegel de identiteit als "het voortdurend zichzelf onderscheiden van het onderscheid" welke gedachte vanuit zijn eigen uiteenzetting om moet slaan in zijn tegendeel: het absolute onderscheid. Maar ook dit is volgens Kimmerle weer een 'grensgeval', namelijk van het 'bepaalde onderscheid' waarvan de doordenking vervolgens de overgang tussen beide momenten vormt.

De eerder gemaakte opmerking over het primaat van het Dasein en het gehypostaseerde karakter van zijn en niets krijgt hier zijn reflectie-logische vertaling. Wat volgens Kimmerle het constitutieve moment van iedere relatie is, is 'het onderscheid van onderscheid en identiteit' (Kimmerle 1981: 516) en niet de door Hegel aangevoerde 'identiteit van identiteit en verschil'.

Dat Hegel volledig op de identiteit georiënteerd is, blijkt ook hier uit, dat hij niet het onverschillige verschil als een uiterlijk en toevallig element, maar als een binnen een identiteit gedachte verschil - eerst als een tegenstelling en vervolgens als een tegenspraak - als wezenlijke kenmerken van een relatie opvat. Maar wanneer we dit onverschillige verschil tegen Hegel in uitsluitend als een uiterlijk kenmerk opvatten, krijgen we dan geen zicht op een relatieve bepaling geopend die aan het identiteitsdenken ontsnapt? Het inzicht dat het onverschillige verschil zich uit zichzelf op zou lossen of via de tegenstelling tot een wezenlijk verschil zou worden, lijkt door de geschiedenis achterhaald. Versoepeling van het dialectische denken - zoals in de Wirkungsgeschiede van het dialectische denken bijvoorbeeld bij Althusser in *Pour Marx* (1965) met het begrip 'surdétermination' gebeurt - volstaat niet.

Kimmerle probeert de categoriale structuur van de Reflexionsbestimmungen anders te denken. Daardoor wordt een 'differentie', waarin zowel onderscheid als verschil zijn verdisconteerd, in het spanningsveld tussen een absoluut en een bepaald onderscheid gesitueerd. Of iets paradoxaler geformuleerd: "als bepaald onderscheid zou het onderscheid niet alleen het andere van zichzelf, maar tegelijk het andere van de identiteit zijn" voor een vloeiende semantische eenheid onderscheid/verschil"(Kimmerle 1981: 523). Als we het probleem logisch op de spits drijven dient zich de volgende vraag aan: "Wat is de differentie van de differentie en de identiteit? Wat is de relatie tussen de zaak die door deze formule wordt uitgedrukt en de dialectiek die kernachtig als de identiteit van de identiteit en de differentie kan worden opgevat?" (Kimmerle 1981: 523)

De semantische verschuivingen worden eveneens in het begrip 'oppositie' ingevoerd. Dit nieuwe begrip, "dat tegenstelling en tegenspraak in een glijdende betekeniseenheid tot uitdrukking brengt"(Kimmerle 1981: 534) blijkt evenals differentie in zichzelf gestructureerd. Vervolgens staan differentie en oppositie weer in een bepaalde verhouding tot elkaar. De logische relaties die daaruit voortvloeien kunnen ten slotte in een

4. Esthetische indifferentie

topologie worden uiteengezet, waarbij de onverschillige differentie in een drievoudige, onderling gestructureerde niet-onverschillige differentie overgaat. Deze kunnen aangeduid worden als: geïnteresseerd, getolereerd, gelijkwaardig. De antagonistische oppositie wordt op haar beurt in een drievoudige, niet-antagonistische oppositie genegeerd: gespannen of polair, vriendschappelijk en liefdevol.

Binnen deze semantische categorisering is voor mijn betoog vooral de mogelijkheid van een andere dan een privatieve of dialectische negatie van belang. Deze hangt samen met een differentie (D1) van differentie (D2) en identiteit (I1). Hierdoor worden op allerlei niveaus differenties of verschillen gegenereerd, die niet onderling uitwisselbaar zijn. Iets schematischer: D1 (D2 & I1) genereert in dialectische zin weer verschillen die bepalingen zijn van de tussen haken geplaatste begrippen: zo kan gevraagd worden op welke wijze D2 zich verder uiteen laat zetten door het verschil van een D3 en een I2. Dit geldt in dezelfde mate voor I1, zodat er een vertakking van verschillen op gang komt.

Het belang van deze vraag naar het verschil van het verschil en identiteit is dat de eerste differentie (D1) zich van alle andere hierdoor onderscheidt dat zij niet definitief gidentificeerd, dat wil zeggen bepaald kan worden vanuit een exclusieve of inclusieve negatie. Zou dit wel gebeuren dan houdt dit in dat deze bepaling aan een hernieuwde incorporering in het dialectische denken wordt onderworpen. Terecht wijst Kimmerle op het probleem van de volstrekte arbitrariteit, zodra het denken van de differentie universele zeggingskracht zou krijgen. Hij pleit er dan ook voor dat "de oppositie binnen de vormen van differentie behouden moet blijven"(Kimmerle 1981: 536).

Evenals in Theunissens kritiek wordt hier een nieuwe visie op het Andere ontworpen: het Andere is niet meer de negatie van het 'Etwas', maar wordt een niet-reduceerbaar Andere. In dit Andere ligt tevens de uiterlijke grens van de dialectiek, "die definitiv abschließt und Neues beginnen läßt. Sie ist nicht Realität und Negation, die stets zugleich sind und nicht sind, sondern Realität ohne Negation - und Negation, die nur nicht ist. Diese Realität ist rücksichtslos affirmativ..."(Kimmerle 1983: 138)

In het 'rücksichtslose Affirmative' ligt de absolute grens van het systeem en kan derhalve gelijkgesteld worden met een voor Hegel ondenkbare negativiteit: een "abstraktes Nein, Abbruch, Ende, Tod"(Kimmerle 1983: 138). Deze affirmatie zonder negatie kan dus niet gelijkgesteld worden aan het zuivere zijn of het absolute niets, evenmin aan iedere opheffingsgestalte als de transformatie van een dubbele negatie. In dit denken van de differentie gaat het meer dan om een afgrenzen om een omgrenzen, waarbij geen definitief resultaat, maar een veelheid van mogelijkheden wordt beoogd. Deze omgrenzing is definitief noch totalitair. Dat in het spel en de kunst, de thematiek van de schijn opduikt, ligt voor de hand. Voor kunst geldt immers, dat "ihr Wirklichkeit Schein (ist), schöner Schein, der nicht etwas Anderes zum Vorschein bringt, sondern selbst Vorschein von Anderem ist"(Kimmerle 1983: 138). Willen we een duidelijker zicht op deze schijnproblematiek krijgen, dan betekent dit het doordenken van een onvoorwaardelijke affirmatie, die zich niet als een oppositie, evenmin als een bepaalde negatie, maar als een aan deze beide momenten voorafgaande, maar desondanks

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

slechts vanuit deze momenten denkbare differentie aandient.

1 Indifferentie en kunst

Als we bij Nietzsche naar een verschijnsel als indifferentie speuren blijkt er zich een aantal verschillende gestalten aan te dienen. Laten we nog eens terugkijken op Nietzsches eerste boek, *Die Geburt der Tragödie*, en de aantekeningen erbij betrekken die hij toentertijd heeft gemaakt. Ik heb hierboven gewezen op de discursieve worsteling die Nietzsche doormaakt om greep op het niet-metafysische karakter van de tegenspraak te krijgen. Naar aanleiding van zijn voorbereidende notities kan, nu de rol van de logica is verhelderd, de specifieke rol van de kunst nader worden bepaald. In zijn vroege aantekeningen komen, zoals gezegd, allerlei begrippen voor die impliciet naar Kants analyse van de ervaring van het verhevene verwijzen. Daartussen duikt plotseling het begrip 'indifferentie' op:

"Ein Naturschönes giebt es nicht. Wohl aber das Störende-Häßliche und ein indifferenter Punkt. Man denke an die Realität der Dissonanz gegenüber der Idealität der Konsonanz. Produktiv ist also der Schmerz, der als verwandte Gegenfarbe das Schöne erzeugt - aus jenem indifferenten Punkte"(7.164).

Wat is dit onverschillige punt, "den die Natur erreicht"(7.164)? In een herformulering van de zin die er direkt op volgt - "Wie ist Schmerzlosigkeit möglich?" - wordt gesuggereerd dat het om een kortstondige opheffing van de 'Realität der Dissonanz' gaat. Naast Schellings 'Indifferenz'⁵⁵ klinkt Schopenhauers these door van de louterende werking van de kunst, die op Aristoteles teruggaat. Ook Kants transcendentale analyse van het smaakoordeel werkt nog door in de bewering, dat het daarbij om de idealiteit of om de voorstelling draait, waaraan een harmonisch genot wordt beleefd.⁵⁶ De metafysische toon, zo kenmerkend voor het vroege werk is nog duidelijk hoorbaar. Ook in de daaropvolgende korte aantekening: "Vielheit des Schmerzens und Indifferenz desselben als Zustände eines Wesens möglich?" Indifferentie lijkt hier als de opheffing van de pijn, als een esthetische schijn, als idealiteit tegenover de 'Realität der Dissonanz' te staan.

Maar, zo vervolgt Nietzsche vragenderwijs zijn betoog, "Was ist das Wesen noch in jenen Indifferenzpunkten? Ist die *Zeit* vielleicht, ebensowie der *Raum* aus diesen Indifferenzpunkten zu erklären? Und ist die Vielheit des Schmerzens vielleicht wieder aus jenen Indifferenzpunkten abzuleiten?"(7.165) De plotse

55 Dat deze 'indifferentie' aan Schelling ontleend is, wordt door diverse interpreten onderschreven. Zie bijv. Gilles Deleuze in *Différence et répétition* (1968) die in kritische zin de indifferentie bij Nietzsche met die van Schopenhauer en Schelling vergelijkt. Zie: Deleuze 1968: 354/55.

56 Zie: excursie 7.1

4. Esthetische indifferentie

overgang naar het meervoud is op het eerste gezicht verwarrend. Blijkbaar gaat het hier om een meervoudigheid, wat gezien Nietzsches bestrijding van iedere vorm van atomisme of individualiteit aannemelijk is. Toch zou in het bovenstaande citaat het enkelvoud op een van de 'Punkte', die wellicht naar analogie van de massapunten of in ieder geval vanuit een kosmologische metafoor worden geput⁵⁷, namelijk op de realiteit van de dissonantie als een exemplarisch voorbeeld kunnen slaan. De aanhef "Man denke an ..." zou op een dergelijke instantiëring kunnen slaan. Er wordt in een impliciete verwijzing naar Kants transcendentale esthetiek aan het begin van de *Kritik der reinen Vernunft* gesuggereerd, dat indifferentie systematisch niet alleen vóór iedere act van het verstand ligt, maar zelfs aan ruimte en tijd als zuivere aanschouwingswijzen vooraf gaat. Indifferentie als, om Kants termen te gebruiken, mogelijksvoorwaarde van iedere oordeelsmatige uiteenzetting.

1.1 Kunst: drievoudige ervaringsmatige indifferentie

Deze aanlokkelijke interpretatie komt weer op losse schroeven te staan als Nietzsche suggereert dat ook de pijn, die als dissonantie het 'wezen' van de werkelijkheid uitmaakt eveneens uit deze indifferentie voortkomt. De metafysische verleiding is Nietzsche blijkbaar nog te machtig: de tegenspraak gaat, als betrof het Hegels *Reflexionsbestimmung*⁵⁸, weer te gronde. Maar de verwarring wordt nog groter: in het eerste, later door Nietzsche zelf gecorrigeerde manuscript in de *Grossoktav-Ausgabe* blijkt in de laatst geciteerde zinnen niet 'Indifferenzpunkten', maar 'Differenzpunkten' te hebben gestaan! Hoewel dat natuurlijk een uitstekend argument voor mijn stelling van het 'primaat' van de differentie zou bieden, lijkt mij, het geheel overziend, het vooral een bewijs te zijn van Nietzsches nog wankelende inzichten.

In alle voorlopigheid kan worden vastgesteld dat 1) indifferentie aan de werkelijkheid ten grondslag ligt - nog 'dieper' dan de *Widerspruch* als wezen - en 2) deze kortstondige 'toestand' een 'Schmerzlosigkeit' bewerkstelligt. Uit de vroegste aantekeningen blijkt dat het dionysische element in het apollinisch schijnen, in de voorstelling even zijn 'Dissonanz' verliest. De kunst is als zodanig het medium waarin de wil kan schitteren: "Das Mittel ist die Wahnvorstellung, überhaupt die *Vorstellung*, mit der Grundlage, daß ein schmerzfreies Anschauen der Dinge hervorgebracht wird"(7.166). De fysiologische grondslag voor deze 'Schmerzlosigkeit' is 'jene höchste Verzückung' die aan de voorstelling wordt beleefd. Kants reflexieve wending ten aanzien van de ervaring van het verhevene⁵⁹ krijgt hier een esthetische pendant. Het is op deze plaats dat Nietzsches betoog weer een metafysische wending neemt, wanneer hij plotseling over 'der *eine Wille*' spreekt en deze toch weer als "der vollkommene *Widerspruch* als *Urgrund* des *Daseins*" aanmerkt. Kortom, Kant en Schopenhauer zijn alomtegenwoordig. Nietzsche snakt nog naar een 'Artistenmetaphysik'.

57 Zie: excursie 5.1.

58 Zie: excursie 6.1

59 Zie: excursie 7.2

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Schopenhauers visie, waarin de lust door het gebrek als iets negatiefs, de pijn daarentegen als iets positiefs wordt gezien, wordt na de publikatie van *Die Geburt der Tragödie* steeds meer gekritiseerd. Kant op de voet volgend werpt Nietzsche Schopenhauer tegen: "Aber die allgemeine Bewegung geht vom Schmerz zur Lust, das ist die positive Richtung. Freilich schwindet auch die Lust in der Richtung auf den Indifferenz-punkt."(8.155)⁶⁰ Onverschilligheid is echter nog steeds een 'gelouderde' toestand.

Nietzsche wijst tevens op de verhouding van het kunstwerk en een onverschillig punt: "Hier ist wichtig die Vergleichung des Kunstwerkes zu jenem indifferenten Punkt, aus dem es entsteht und Vergleichung der Welt aus einem schmerzleeren Punkte. An dieser Stelle erzeugt sich die Vorstellung"(7.165). Twee implicaties dringen zich op. Ten eerste is indifferentie niet alleen resultaat, maar tevens grondslag van de kunst. In de voorstelling komen een ontologische en een esthetische indifferentie samen. Zowel de eerste als de tweede indifferentie suggereert dat in de receptie van een kunstwerk werkelijkheid oplicht of doorklinkt. Het schijnkarakter ervan wordt bevestigd in de toevoeging: "Die Subjektivität der Welt ist nicht eine anthropomorphische Subjektivität, sondern eine mundane: wir sind die Figuren im Traum des Gottes, die errathen wie er träumt"(7.165). De slaapwandelaar duikt al vroeg in de aantekeningen op.

Dit geeft Nietzsche de volgende, hoogst metafysische overweging in: "Die künstlerische Lust muß auch ohne Menschen vorhanden sein"(7.165). Wat houdt deze duistere opmerking in? Nietzsche expliciteert hem als volgt: "Die bunte Blüthe, der Pfauenschweif verhält sich zu seinem Ursprung, wie die Harmonie zu jenem indifferenten Punkt, d.h. wie das Kunstwerk zu seinem negativen Ursprung. Das was dort schafft, künstlerisch schafft, wirkt im Künstler"(7.165). De mens, zoals we zullen zien wordt opgevat als een pauwestaart of een bloesem. Mogen we stellen dat het onverschillige punt als 'negatieve Ursprung' van het kunstwerk het krachtencomplex is, dat later in de gedachte van de Wil tot Macht verder wordt uitgewerkt? Deze krachten werken door in de kunstenaar, 'der Einzelne'(7.166) of het genie die in Kants woorden "selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbei finden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken" (X.243; B183/A181).

Zoals bij Hegel de ervaren overgang van het zuivere Zijn in het zuivere Niets als een 'Unruhe'- een worden⁶¹ - aan het eind van de zijnslogica door alle bemiddelingen heen in de absolute indifferentie omslaat, zo lijkt bij Nietzsche de indifferentie als 'negatieve oorsprong' en als 'een van pijn gezuiverd punt' zich ervaringsmatig aan het eind van het artistieke wordingsproces aan te dienen. Maar in tegenstelling tot Hegel gaat het hierbij niet om een beweging van het door denken bepaalde zijn, maar om een ongedifferentieerde ervaring, die als we deze al kunnen

60 Het heeft er veel van weg, dat hier Boscovich 'massapunten' op een esthetisch en ethisch niveau worden getild. Zie: excursie 5.4.

61 Zie: excursie 8.4.

4. *Esthetische indifferentie*

vatten, in een niet-logische oppositie tot dit zelfbewustzijn en daarmee tot het *principium individuationis* staat.

Genieën zijn geen autonome subjecten: "schließlich sind auch sie nichts als Werkzeuge des Willens und haben das Wesen des Willens an sich zu erleiden" (7.168). In een aantal stappen draagt Nietzsche de affirmativiteit van dit genie over op 'Kinder' en 'Griechen', waarbij hij zich door de mythe van het verscheurde kind, Dionysos Zagreus, laat leiden. De drievoudige metaforiek uit de Vorrede van *Also sprach Zarathustra* duikt al op, want even verder concludeert Nietzsche in zijn kritiek op het 19e eeuwse nationalisme en étatisme, dat het genie in zo'n samenleving slechts één ding te doen staat: "in solchen Zeiten muß der Genius *Einsiedler* werden: und wer sorgt uns dafür, daß ihn nicht in der Wüste ein Löwe zerreiße?" (7.174).

Krijgt, in de affirmatie die het genie *is*, de gedachte van de Wil tot Macht zijn eerste contouren, vanuit retrospectief oogpunt wordt in de explicitering van de relatie tussen kunst en mythe, die Nietzsche tot kritisch afzetpunt dient voor zijn genealogie van de door lineariteit bepaalde, moderne wereld, een eerste aanzet tot een andere grondgedachte gegeven: "Das *Kunstwerk* und der *Einzelne* ist eine *Wiederholung* des *Urprozesses*, aus dem die Welt entstanden ist". Als deze zeer vroege formulering de aanzet tot de gedachte van de Eeuwige Wederkeer niet afdoende aangeeft, dan komt die in ieder geval wel in de metaforische toevoeging "gleichsam ein Wellenring in der Welle" (7.166) tot uiting. In *Götzen-Dämmerung* - wordt de aanzet in de vroege aantekeningen bevestigd. Nietzsche verbindt de "Psychologie des dionysischen Zustands" en "die *Grundthat*sache des hellenischen Instinkts" met de kenschets "das *ewige* Leben, die ewige *Wiederkehr*" (6.159).

Uit het voorgaande blijkt dat indifferentie op drie verschillende manieren naar voren komt, waarbij het echter telkens om een ervaring en nooit om een begrip gaat. Indifferentie treedt op in de harmonieuze voorstelling, in het handelen van het genie en in de esthetische extase van het publiek waar het breken van het *principium individuationis* in receptieve zin naar voren treedt. Dat wil zeggen dat zij zich aandient in de orde van het kunstwerk, in die van de produktie en van de receptie. In de vroege teksten wordt indifferentie als het eind en het begin van de schijn van schijn gepresenteerd.⁶² Het is het affirmatieve gehalte van deze aspecten, waarin eens te meer wordt benadrukt dat het niet om een logische beweging van het denken gaat, maar om een totaalervaring.

1.2 *Ontzet platonisme: de 'negativiteit' van de wil en van het verlangen.*

Wat is nu het negatieve, dat deze oorsprong volgens de jonge Nietzsche aankleeft? Dit verheldert hij weer vanuit zijn gynaecologische metaforiek aan de hand van de mythe over de geboorte van Eros uit Plato's *Symposion*. De lectuur van Plato's werk

62 Een vergelijking met Theunissens analyse van de 'schijnbewegingen' in Hegels *Wissenschaft der Logik* laat zich maken: de eerste drie vormen van de schijn schuiven bij Nietzsche als het ware in elkaar. Zie: excursie 4.1.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

is, ondanks Nietzsches voornemen diens metafysische denken volledig te ontzetten, bepalend geweest voor zijn denkontwikkeling.⁶³ Medio 1864 leest hij deze dialoog nauwgezet. In een uit deze tijd stammende brief spreekt hij zijn enthousiasme erover uit: "Ich gedenke mit der angenehmsten Erinnerung der ersten Eindrücke des Sophokles, des Aeschylus, des Platos, vornehmlich in meiner Lieblingsdichtung, dem Symposion, dann der griechischen Lyriker"(Janz 1978: I.121). Dat Plato's dialoog indruk op hem heeft gemaakt blijkt uit het regelmatig terugkeren van verwante thema's en terminologieën in zijn verdere werk.

Het *Symposion* wordt later aangegrepen om de louterende werking van de kunst te kritiseren. In het laatste samenhangende geschrift *Götzen-Dämmerung* onderwerpt Nietzsche Schopenhauers opvatting als zou de schoonheid ons momentaan van de wil of het (sexuele) verlangen bevrijden, nogmaals aan een radicale kritiek. Daartoe roept hij opnieuw Plato's tekst aan en wel de passage 206 b-d, waarin duidelijk wordt dat schoonheid juist "zur Zeugung reize, - dass dies gerade das proprium ihrer Wirkung sei, vom Sinnlichsten bis hinauf in's Geistigste"(6.126). In 1872 is dit inzicht echter nog niet doorgebroken. In de notities voor *Die Geburt der Tragödie* illustreert Nietzsche het aspect van de indifferentie in relatie tot de kunst. Socrates doet zijn gehoor verslag van een gesprek tussen hem en de zieneres Diotima⁶⁴, waarin de laatste ter verheldering van Eros' dubbele geaardheid de geboortemythe vertelt:

"Bij de geboorte van Aphrodite hielden de goden namelijk een feest, waarop onder meer ook Poros (Vermogen [overvloed, ho]), de zoon van Metis (Berekening), aanzat. Na het maal nu, kwam Penia (Armoede) opdagen om te bedelen, zoals gewoonlijk als er ergens goed gesmuld werd. Zij vatte post bij de deur. Poros nu, dronken van de nectar - wijn bestond immers nog niet - liep de tuin van Zeus binnen en viel daar in slaap, zwaar beschonken. Wegens haar eigen berooidheid (onvermogen) nu ging Penia er op zinnen van Poros (vermogen) een kind te krijgen; (c) ze vlijde zich naast hem neer en werd zwanger van Eros."(203b,c)⁶⁵

63 Precies het door Plato impliciet bedreven, maar expliciet verworpen esthetische - dat wil zeggen retorische en dramatische - aspect van de dialogen wordt door Nietzsche opgewaardeerd en tot strijdmiddel tegen het platonisme ingezet. Zie: 1.790. In *Götzen-Dämmerung* noemt hij Plato niettemin "ein erster décadent des Stils"(6.155)

64 Zij komt elders in de aantekeningen rond de *Geurt der Tragödie* expliciet ter sprake: 7.137/146/172.

65 In de *Nachlaß* zijn nog andere verwijzingen te vinden (14.529/537/570/593/596/645). Nietzsche wijst ook op de overeenkomst tussen tragedie- en komediedichters (7.12; *Symp.* 223d). In een nagelaten fragment uit de zomer van 1875, getiteld 'Die Liebe'(8.154 ev.) refereert hij aan het in *Symposion* gemaakte onderscheid tussen de uranische en pandemische Aphrodite (180d-181e). Elders (9.486) werpt Nietzsche licht op de determinerende kracht van de oppositie. Hij wijst erop dat een 'gesublimeerde' drift (*Symp.*207c-212a) veelal "einen neuen Namen, einen neuen Reiz und neue Schätzung"(9.486) krijgt, die

4. *Esthetische indifferentie*

Om de aard van de indifferentie te verhelderen gebruikt Nietzsche de figuren Penia en Poros. Hij past het verhaal enigszins aan. Waarschijnlijk met het oog op de overvloed die kenmerkend is voor een dionysische roes, wordt Poros het resultaat van een verbinding. Ondanks zijn verdraaiing zijn alle elementen voorhanden: Eros - liefde maar in Nietzsches lezing: wil -, leegte, armoede of gebrek en overvloed, vermogen of vindingrijkheid.

"Wenn aber die Blume, der Mensch, der Pfauenschweif negativen Ursprungs sind, so sind sie wirklich wie die 'Harmonien' eines Gottes, d.h. ihre Realität ist eine Traumrealität. Wir brauchen dann ein die Welt als Kunstwerk, als Harmonie produzierendes Wesen, der Wille (die even verder als 'höchste Schmerz' wordt gekenschetst, ho) erzeugt dann gleichsam aus der Leere, der *πενία*, die Kunst als *πόρος*. Alles Vorhandene ist dann sein Abbild, auch in der künstlerischen Kraft."(7.165).

De wil (Eros) verbindt zich met de leegte (Penia) waardoor de kunst (Poros) als overvloed en affirmatie wordt geboren. Wordt bij Plato de wil als Eros binnen de spanning van het tekort - dat wat nog niet wordt bezeten - en de overvloed gesitueerd, Nietzsche ziet in de verbintenis van de wil en de leegte de wereld van de schijn, de kunst geboren worden. Penia in de betekenis van 'gebrek' of 'armoede' wijst hier op een defectieve negatie: leegte wordt gedefinieerd als het ontbreken van iets anders. Hieruit blijkt dat de oorsprong van de kunst nog niet het affirmatieve krachtenspel is waarop Nietzsche later zijn gedachte van de Wil tot Macht baseert en die in de middengeschriften als het wilsbegrip wordt uitgewerkt. Toch zijn reeds indicaties voor een affirmatieve invulling te vinden. Wat hij later in de aantekeningen voor zijn nooit voltooide geschrift *Der Wille zur Macht* "die leidenschaftliche Indifferenz des ächten Künstlers" (12.475) noemt, wordt nu nog als diens dionysische activiteit gekarakteriseerd. Deze werkzaamheid van de dionysische kunstenaar, zijn wil, is in de vroege metafysische toonzetting nog gefundeerd in een leegte.

Regelmatig keren in Nietzsches teksten indirecte toespelingen terug op de geboortemythe van Eros, en in die hoedanigheid op de spanning tussen het tekort en de overvloed, die aanvankelijk beide als indifferentie worden gedacht. Steeds wisselen echter de rolverdeling en de karakteristieken. Volgens Colli en Montinari (14.144) vinden we een parafrase van deze mythe in *Menschliches, All-zumenschliches I* onder de titel 'Liebesheirathen': "Die Ehen, welche aus Liebe geschlossen

doorgaans als tegenstelling van de 'lagere' wordt gepresenteerd. Ook hier blijkt een oppositie te ontstaan vanuit een kracht die zichzelf stelt en vervolgens in een oppositie wordt vastgezet. In de aantekeningen van najaar 1876 ten slotte weerspreekt hij Plato's opvatting als zou de liefde de onsterfelijkheid beogen (8.357; Symp. 206b-209e/210a).

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

werden (die sogenannten Liebesheirathen), haben den Irrthum zum Vater und die Noth (das Bedürfniss) zur Mutter"(2.267). Het is echter de vraag, in hoeverre Poros hier met 'Irrthum' kan worden gelijkgesteld. Ook de omkering van de rol van de liefde nu als oorzaak in plaats van effect of produkt, kan niet zomaar veronachtzaamd worden. Wanneer een 'Hinterwelt' geboren wordt uit de verbintenis van Poros en Penia, dan kan Poros hier slechts de betekenis van 'vergissing' in plaats van 'vindingrijkheid' krijgen, als de kunst platoons wordt begrepen: als valse schijn, leugen, vergissing. Dit stemt overeen met de vanuit metafysisch perspectief als negatief gekwalificeerde schijn of leugen. De volgende transformatie vindt plaats: poros = kunst = schijn = leugen = vergissing.⁶⁶

Even verder komt nog een verwijzing voor onder het kopje 'Liebe'(2.414). De liefde wordt als 'der feinste Kunstbegriff' gepresenteerd die de christelijke religie zich heeft aangemeten.(14.167) De verbinding van vergissing en nood wordt hernomen in de aantekeningen van het voorjaar 1877, waarin Plato's primaat van de ideeënwereld boven de zintuiglijke wereld wordt gekritiseerd: "Aber Noth als Mutter, Irrthum als Vater haben den Glauben geschaffen"(8.380). Als het geloof in zijn hoedanigheid van een geuniversaliseerd perspectief een 'Hinterwelt' is, dan kan worden geconcludeerd dat alle Hinterwelten uit een verbintenis tussen Penia en Poros worden geboren. Hier stemt het 'Indifferenzpunkt' overeen met het Schopenhaueriaanse ideaal. Nietzsches verwerping van deze totalisering, wijst er wellicht op dat, zodra de indifferentie aan het eind van het scheppingsproces wordt gesitueerd, deze een negatief-kritische inhoud heeft. Nietzsches positivering van het 'Indifferenz-punkt' kan dan niets anders zijn dan het bevestigen van een onoplosbare spanning tussen nimmer verenigbare verschillen. In zijn creatief-affirmatieve gedaante is indifferentie door de ondenkbaarheid van deze spanning hoogstens een overvloedige ervaring waarin in de wil het leven wordt geaffirmeerd.

De negativiteit van de indifferentie in de vroege aantekeningen en teksten hangt dus nauw samen met de metafysische spoken die *Die Geburt der Tragödie* nog bevolken. Zijn deze eenmaal uitgebannen, dan blijkt indifferentie samen te vallen met een affirmerende wil. In het latere werk, met name daar waar de grondgedachten van de Wil tot Macht, de Eeuwige Wederkeer en de Übermensch zich uitkristalliseren, gaan indifferentie en affirmativiteit elkaar derhalve steeds meer overlappen.

1.3 Kunst als de ervaringsmatige toegang tot het zijn: Poros en a-porie.

66 Ook in de Dionysos-Dithyramben (1888) komt in het lied "Von der Armut des Reichsten" deze configuratie weer naar voren: "Wer sind mir Vater und Mutter?/Ist nicht mir Vater Prinz Überfluss/ und Mutter das stille Lachen?/ Erzeugte nicht dieser Beiden Ehebund/ mich Räthselthier,/ mich Lichtunhold,/ mich Verschwender aller Weisheit Zarathustra?"(6.407)

4. *Esthetische indifferentie*

Kunst als Poros - schijn van de schijn als overvloed en vermogen - staat in deze fase van Nietzsches denkontwikkeling niet tegenover het zijn, maar is er, gegeven de dionysisch-apollinische eenheid het noodzakelijk complement van. De relatie tussen kunstwerk en wereld is niet van mimetische aard. Het kunstwerk is geen representatie of voorstelling van de wereld. Het is veeleer een presentatie of presentie, meer een dwingend voorstel tot werkelijkheid dan een voorstelling van een reeds gegeven werkelijkheid. In die zin is een kunstwerk een schepping die, zoals in het ritueel het geval was, de nimmer traceerbare geboorte van de wereld affirmeert: "Das Kunstwerk und der *Einzelne* ist eine *Wiederholung des Urprozesses*, aus dem die Welt entstanden ist, gleichsam ein Wellenring in der Welle." (7.166) In de zeggingskracht van het werk licht of klinkt het zijn op.

In die zin is de kunst letterlijk 'poros': 'middel', 'toegang' of 'doorgang'. Kunst wordt middel tot of doorgang naar een wereld. Zij is een niet-begrijpelijke bemiddeling van iets dat haar schijn vereist om te bestaan, als betrof het de hegeliaanse schijn.⁶⁷ Als de verbintenis van Penia en Eros vanuit Nietzsches latere positieve filosofie wordt geïnterpreteerd, krijgt Poros als affirmatie van de schijn weer zijn betekenis van 'vindingrijkheid' terug. De schijn wordt nu geaffirmeerd: het zijn noodzakelijke schijnbewegingen van het leven. De 'Hinterwelten' zijn verbrijzeld en vervangen door de grondgedachten van de Wil tot Macht, de Eeuwige Wederkeer en de Übermensch. Dit zijn geen nieuwe ontologische bepalingen van het zijn, maar noodzakelijke schijnbewegingen die het denken moet configureren om aan de 'Anspruch auf absolute Totalität', zoals Kant het noemt, tegemoet te komen.

Als Nietzsche meent dat het door Plato ingezette metafysische denken een blokkering van de toegang tot of doorgang naar een werkelijkheid is, dan wil hij misschien met deze door hem geconstrueerde grondgedachten deze toegang weer kunstmatig forceren. Veeleer dan een werkelijkheid logisch te vatten, laat hij haar dissonans in zijn medium weerklinken. Dit kan alleen door het denken aan zijn eigen tegenspraken uit te leveren, waardoor het geblokkeerd wordt. Ieder begrip van een werkelijkheid verdwijnt immers, zodra het denken op aporieën stuit. Juist in dit aporetisch gehalte van de schijnbewegingen stemt Nietzsches denken weer overeen met de 'tegenspraak' die hij in *Die Geburt der Tragödie* als de Oergrond van het bestaan aanduidt. In de ont-zettende ervaring van de blokkade of impasse die het denken voor zichzelf opwerpt, resonanceert de spanning die eigen is aan het zijn. Zodra we deze proberen te vatten verschijnt het zijn als een door onoplosbare differenties bepaalde werkelijkheid. De relatie van de tegenspraak om met Hegel te spreken, valt terug in die van het onverschillige verschil.⁶⁸

Het onderzoek naar het aporetische gehalte van Nietzsches filosofie opent een nieuw zicht op het methodische karakter van het paradoxale gehalte van de eindtermen van zijn filosofie, te weten Übermensch, Wil tot Macht en Eeuwige

67 Zie: excursie 4.

68 Zie: excursie 6 en 10.2

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Wederkeer. Ik ga hier nog niet systematisch op in. In het volgende hoofdstuk zal dit verder worden uitgewerkt. Voorlopig beperk ik me ertoe om naar aanleiding van de gedachte van de Eeuwige Wederkeer de relatie tussen denken en ervaren iets systematischer uiteen te zetten.

2 Eeuwige Wederkeer: indifferentie, differentie en ervaring

De gedachte van de Eeuwige Wederkeer impliceert de spanning tussen een indifferentie en differenties: het Eeuwige geeft gestalte aan de eerste, de Wederkeer aan de laatste. Het gaat hier echter niet om een begrippelijke relatie, ook al kan deze in woorden uiteen worden gezet. De uiteindelijke ondenkbaarheid van de Eeuwige Wederkeer is vooral gelegen in het feit dat het spanningsveld tussen indifferentie en differenties een ervaring is. Deze 'grond'gedachte, waarin het nihilisme wordt geproblematiseerd, leent zich ertoe aan te tonen hoe denken en ervaren niet noodzakelijk tegenover elkaar staan. Cruciaal om inzicht in deze relatie te krijgen is Nietzsches opvatting over het vergeten. Dit noemde hij in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* in verband met de kunst: "sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschließen"(1.330). Zoals kinderen en dieren in de vanzelfsprekendheid van het ogenblik op kunnen gaan, zo wordt het leven volledig geaffirméerd, zij het dat deze affirmatie het effect van een verdubbeling is. Deze affirmatie kent een reactieve pendant in de totalisering of universalisering van een perspectief, zoals dit in het christendom en het humanisme is gebeurd: zij hebben hun perspectiviteit vergeten. Niet het ogenblik staat hier op de voorgrond, maar de vereeuwiging. Of hegeliaans geformuleerd: het onmiddellijke krijgt slechts betekenis door het als het bijzondere en het algemene te vatten.

De overgang van het reactieve naar het actieve vergeten is tevens het omslagpunt in het nihilisme. Volgens Nietzsche kan de passief-nihilistische mens die aan zijn geschiedenis is gebonden het actieve vergeten nooit leren, omdat leren altijd al geschiedenis impliceert:

"Er wundert sich aber auch über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit. Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks. (...) Dann sagt der Mensch 'ich erinnere mich' und beneidet das Thier, welches sofort vergißt und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nebel und Nacht zurücksinken und auf immer erlöschen sieht. So lebt das Tier *unhistorisch*"(1.248/9).

Het gaat Nietzsche vanzelfsprekend niet om dit totale vergeten. Daarvoor is zijn 'Leidenschaft der Erkenntnis', zijn begeerte naar wijsheid te heftig. Het vergeten, 'den Tod des Wissens'(1.330) is, in een van zijn 'unzeitgemäße' beschouwingen uit de periode waarin hij zich probeert te bevrijden uit de ketenen van zijn leermeesters Schopenhauer en Wagner, veeleer een moment van waaruit hij het teveel aan

4. Esthetische indifferentie

historisch besef, dat de daadkracht van de moderne mens teniet doet, kritiseert.

Löwith wijst erop, dat Nietzsche in de notie van het 'bovenhistorische' de eerste contouren van de gedachte van de Eeuwige Wederkeer schetst. (Löwith 1986: 139) Het vergeten, het kind en het ogenblik zijn de noodzakelijke ingrediënten voor deze grondgedachte, waarin volgens Löwith Nietzsches denken culmineert. Op de vraag hoe het mogelijk is dat de moderne mens zijn geschiedenis en dus zichzelf kan vergeten en toch zichzelf kan voltooien, antwoordt Löwith: "Nur dadurch, daß sich der eigenwillige Mensch über und in etwas Anderem vergißt, das umfassender, mächtiger und ursprünglicher ist als er selbst" (Löwith 1986: 137). Vergeten voltrekt zich in een totaal-ervaring.

Opgaan in deze 'totaliteit' of 'volkomenheid' (zoals deze toestand retrospectief als we weer bij onze positieven, weer onszelf zijn, kan worden geduid) wordt in Nietzsches vroege opstellen *Fatum und Geschichte* en *Willensfreiheit und Fatum* uit 1862, waarin eveneens de eerste aanzetten voor zijn Amor-Fati-gedachte zijn terug te vinden, niet voor niets 'der ewige Ozean' genoemd. Deze maritieme metafoor zal in zijn latere werken zoals *Also sprach Zarathustra* een belangrijke rol spelen.

Excursie 11

Pierre Klossowski

De Eeuwige Wederkeer als ervaring

In een poging om Nietzsches grondgedachte van de Eeuwige Wederkeer te doorgronden en het belang ervan voor diens gehele gedachtengoed aan te geven, omschrijft Pierre Klossowski in *Nietzsche et le Cercle vicieux* (1969) deze 'gedachte' als een ervaring. Het begrepen zijn is tevens een gegrepen zijn, het bezit van de gedachten een bezetenheid. Het vergeten is voor deze overgang een noodzakelijk element, wil de gedachte niet uitsluitend een nieuw zelfbevestigend inzicht zijn, waarin het Ik door de herinnering, door het integreren van iedere gedachte over zichzelf in zichzelf, zijn samenhang behoudt.

1 Noodzakelijke metaforisering

De gedachte van de Eeuwige Wederkeer die Nietzsche in Sils-Maria plotseling zou zijn toegevallen, vat Klossowski op als een gevoel, als een "tonalité d'âme" (Klossowski 1969: 97). Hij omschrijft met een minimale, van iedere metafysische lading ontdane metafoor deze tonaliteit als 'une fluctuation d'intensité'. In een even minutieuze als complexe, stap voor stap ontwikkelde gedachtengang, waarin aporetische wendingen en paradoxale formuleringen geenszins ontbreken, herschrijft Klossowski het ontstaan van begrippen en ideeën uit zenuwprikkels in termen van 'intensité' en 'fluctuation'. Het toe- en afnemen van een spanning, dit 'worden' laat zich met behulp van de door Nietzsche regelmatig gebruikte maritieme metaforiek van de golven als een combinatie van horizontale en verticale bewegingen respectievelijk als 'afflux'-'re-

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

flux' en 'hausse'-'chute' beschrijven. Dan blijkt de zielstoestand een fluctuatie van intensiteit. Een beroering die, wil ze gecommuniceerd worden zichzelf echter moet objectiveren: ze dient afstand van zichzelf te nemen. Ze buigt als het ware over zichzelf terug. Een fluctuatie, meent Klossowski met Nietzsche, roept in zichzelf een weerstand op. Door deze stuwning is er sprake van een 'hausse' en 'chute', van toevoer en afvoer van intensiteit.

Nietzsche zelf beschrijft dit in een fragment, waarin hij het verschil uitwerkt tussen lust en onlust. Deze gevoelens zijn nooit oorzaak van ons gedrag, maar altijd al effect. Ze verwijzen naar een 'dieperliggend' proces: "Die Unlust ist ein Gefühl bei einer Hemmung: da aber die Macht ihrer nur bei Hemmungen bewußt werden kann, so ist die Unlust ein notwendiges Ingrediens aller Tätigkeit (alle Tätigkeit ist gegen etwas gerichtet, das überwunden werden soll). Der Wille zur Macht *strebt* also nach Widerständen, nach Unlust. Es gibt einen Willen zum Leiden im Grunde alles organischen Lebens."(Nietzsche 1969/1977: 801)

Kants problematiek van het sublieme transformerend geeft Nietzsche aan, waarom het leven noodzakelijk door eigen toedoen lijden is. Vervolgens wordt deze weerstand binnen zichzelf weer overwonnen.

Klossowski verwoordt dit gehele proces als volgt: "il faudrait pour cela qu'elle se partage, se disjoigne, se rejoigne"(Klossowski 1969: 96). Splitsing of verdubbeling is voor hem gelijk aan interpreteren, met het ontstaan van betekenis en richting.²⁶ Hoe komt betekenis tot stand? "Mais justement, en revenant sur elle-même, même dans une fluctuation nouvelle! En quoi, se répétant et comme s'imitant, elle devient une signe."(Klossowski 1969: 98) Herhaling is een noodzakelijke voorwaarde voor betekenisgeving. Zou de intensiteit onmiddellijk veranderen dan zou de betekenis uitblijven. De aanvoer van intensiteit versterkt het eerste spoor en maakt vanuit het verschil een identiteit tussen beide denkbaar.

De 'afflux' manifesteert zich, zodra we deze minimale bewegingen naar de sfeer van het bewustzijn vertalen, als 'aandacht', 'wil' en 'geheugen'. De als intensiteiten gedachte stuwningen bekrachtigen zichzelf: "Selon celle-ci, il n'y a pas de vouloir qui n'en soit un de *puissance* et sous ce rapport la volonté n'est autre chose que l'*impulsion* primordiale dont aucune interprétation morale à partir de l'intellect ne saurait jamais suspendre les innombrables métamorphoses qu'elle traverse, les figures qu'elle adopte, les prétextes qui les provoquent, soit le *but* invoqué, soit le *sens* que, dans ces métamorphoses, cette impulsion, au niveau de la conscience, prétend se donner"(Klossowski 1969: 112).

Maar ook de afwezigheid van intensiteiten kan betekend worden. Het terugvloeiën wordt volgens Klossowski in de sfeer van het bewustzijn als 'onverschilligheid' (indifférence), 'ontspanning' of 'vergeetachtigheid'(an-amnèse) begrepen. Onverschilligheid en vergeten zijn in die zin gelijkgesteld.

De interferentie tussen fluctuaties kent dus als restprodukt de betekenis "et tout comme les figures qui s'élèvent à la crête des ondes et ne laissent que de l'écume, ainsi les désignations en lesquelles l'intensité se signifie."(Klossowski 1969: 99)

4. Esthetische indifferentie

Betekenisgeving staat niet los van "des mouvants abîmes qu'elle recouvre. Toute signification demeure fonction de Chaos générateur de sens"(Klossowski 1969: 99). Iedere betekenis 'grondt' zich in deze afgrondelijke diepte.

De gecentreerde wil van het daadkrachtige Ik, dat bij gratie van de herinnering bestaat, is eveneens een restprodukt. In een reactief vergeten van de afgrond heeft het zich afgewend. De afgrond wordt in het actieve vergeten weer in zijn volle omvang geopend.

2 Eeuwige Wederkeer: negativiteit en affirmatie

De gedachte van de Eeuwige Wederkeer bergt een afgrondelijk moment in zich. Het levert de drager van de gedachte aan alle metamorfoses uit, waarvan zijn huidige identiteit het restprodukt is. "A l'instant où m'est révélé l'Éternel Retour je cesse d'être moi-même hic et nunc et suis susceptible de devenir d'innombrables autres, sachant que je vais oublier cette révélation une fois hors de la mémoire de moi-même; cet oubli forme l'objet de mon présent vouloir; car pareil oubli équivaldra à une mémoire hors de mes propres limites: et ma conscience actuelle ne se sera établie que dans l'oubli de mes autres possibles identités."(Klossowski 1969: 95)

Wat het Ik, meent Klossowski, heeft gemaakt tot wat het is, is vergeten, zodra het zelfbewustzijn zich als een identiteit ervaart en begrijpt, die volledig is.

De vele series intensiteiten die het heeft doorlopen - in principe altijd voorlopige identiteiten die zich als momentane stuwingen hebben voorgedaan - zijn opgeheven in dit laatste Ik. Wat in een cultuurhistorische context de universalisering van een specifiek perspectief is genoemd - dit vergeten van al het voorgaande - garandeert deze laatste identiteit, zoals het vergeten van de schijn of de leugen op den duur respectievelijk zijn en waarheid genereert.

Paradoxaal genoeg levert de radicale affirmatie van de ontstaansgeschiedenis van het Ik dit uit aan zijn desintegratie, zoals de affirmatie van het historisme in de genealogie de oorsprong oplost. Identiteit radicaal willen betekent alle voorheen doorlopen identiteiten, waarvan het Ik het resultaat is, eveneens willen. Dit totaal verzinken in de geschiedenis van het Ik, deze grenzeloze her-innering moet noodzakelijkerwijs tot zelfverlies of extase leiden.

Klossowski wijst erop, dat de gedachte van de Eeuwige Wederkeer herinnering noch déjà vu kan zijn. Door een selectieve herinnering - wat het tegendeel van actief vergeten is - wordt immers de samenhang van het Ik her-bevestigd. De indifferentie van de totaal-ervaring lost juist in het minimale verschil met een eerdere intensiteit op: zij krijgt betekenis en richting en voegt zich in in de lineaire tijd. De immense gedachte van de Eeuwige Wederkeer kan dus slechts absoluut, dat wil zeggen: van alles verlost, als een betekenisloze intensiteit plotseling en als bij toeval oplichten. De Eeuwige Wederkeer als gedachte is daarom geen postulaat waartoe we noodzakelijkerwijs moeten concluderen, wanneer we de samenhang van ons bestaan willen doordenken. Dit is bij Kant het geval. Zij is evenmin een representatie van een reeds

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

buiten het denken gegeven werkelijkheid. Als 'pensée subite' is zij tegelijkertijd een 'fait vécu'(Klossowski 1969: 111).

Denken en ervaring vallen samen in de 'afgrondelijke' gedachte van de Eeuwige Wederkeer. De kwalitatieve omslag naar het actieve nihilisme wordt door Nietzsche - soms kenschetst hij de Eeuwige Wederkeer als "die extremste Form des Nihilismus"(12.213) - als het onverschillige moment gedacht dat door zijn onmiddellijkheid eeuwig is. De volledige ontwaarding slaat om in een ervaring van een waardeloze indifferentie.

Het passieve nihilisme is nog ingepast in een humanistische visie: het beschermt de mens eerder dan dat het hem overwint. Daarom kan Maurice Blanchot op de vraag wat nihilisme is antwoorden: "Un simple humanisme!"(Blanchot 1969: 218)²⁷. Over de gedachte van de Eeuwige Wederkeer merkt hij op: "Mais que signifie cela, ce retour? Ce qu'il affirme: que la point extrême du nihilisme est précisément là où il se renverse, qu'il est le retournement même, l'affirmation qui, dans le passage du Non au Oui, le réfute, mais ne fait rien que l'affirmer et, dès lors, l'étendre à toutes les affirmations possibles." (Blanchot 1969: 225)

Ook de gedachte van de Übermensch wordt door deze overgang gekenschetst: "Terme du devenir humain, alors le dépassement se renie en elle, et si elle n'est pas le terme, c'est qu'il y a encore quelque chose à surmonter, son vouloir n'est donc pas libre de tout sens extérieur: son vouloir est encore vouloir de puissance. (...) Le surhomme est celui en qui le néant se fait vouloir et qui maintient, libre pour le mort, cette essence pure de sa volonté en voulant le néant. Ce serait le nihilisme même."(Blanchot 1969: 222)

Zo krijgt ook de Übermensch een ervaringsmatige pendant als een momentane zijnswijze, die zichzelf genoeg is en die niets buiten zich kent dat nog moet worden 'overwonnen'. Als, zoals Blanchot meent, de gedachte van de Eeuwige Wederkeer 'un vertige logi-que' (Blanchot 1969: 223) is, dan geldt dit in dezelfde mate voor Nietzsches beide andere grondgedachten. Alle voltooien ze de radicale negativiteit, die Hegel niet kon denken. Daar slaat het niets om in een positiviteit, die niet begrippelijk van aard is. Daarom wijst Blanchot er op, dat nihilisme 'in laatste instantie' niet door het Niets, maar, zoals bij Hegel het geval is, door het Zijn als een onmiddellijkheid wordt bepaald: een onmiddellijkheid waarin de onverschilligheid affirmatief wordt.

De beschrijving van deze problematische omslag van een negativiteit naar een afirmatie staat bol van de aporetische uitdrukkingen en zinswendingen: "Jusqu'ici nous avons cru le nihilisme lié au néant. Comme c'était léger: le nihilisme est lié à l'être. Il est l'impossibilité d'en finir et de trouver une issue même dans cette fin. Il dit l'impuissance du néant, le faux éclat de ses victoires, il dit que, lorsque nous pensons le néant, c'est encore l'être que nous pensons. Rien ne finit, tout recommence, l'autre est encore le même, Minuit n'est que Midi dissimulé, et le grand Midi est l'abîme de lumière d'où, même par la mort et ce glorieux suicide que Nietzsche nous recommande, nous ne pouvons sortir.

4. *Esthetische indifferentie*

Le nihilisme nous dit donc ici sa vérité dernière et assez atroce: il dit l'impossibilité du nihilisme."(Blanchot 1969: 224) Blijkbaar laat een dergelijke ervaring zich niet eenduidig beschrijven, hoogstens omschrijven. Ook bij Blanchot werkt misschien daarom de taal eerder evocatief dan descriptief.

3 *Niets en de paradox: ongewild mystiek of 'bewust' mystificerend?*

Vormen Nietzsches talige schijnbewegingen een desperate dans aan de rand van de afgrond? Waar gaan deze duistere passages nog over? Is dit nog filosofie of maakt de mystieke toon, die onwillekeurig opklinkt, zijn teksten tot evocaties van het onzegbare? Zowel in het gepubliceerde werk als in de *Nachlaß* is deze mystieke klank te beluisteren. Het is niet verwonderlijk, dat sommige lezingen van Nietzsches werk van deze mystieke onderstroom uitgaan en hem als een duistere (on)heilsprofeet zien.

3.1 *Mystieke toonzetting.*

Met name de invloed van Schopenhauer, in wiens werk hindoeïsme en boeddhisme voor het eerst systematisch in de westerse filosofie worden ingebracht, geeft Nietzsche de dubbele beweging van het eeuwige nu in: een westers 'nunc stans'(Schopenhauer 1960-1965: I.387)⁶⁹ verbindt zich met de circulaire beweging van het worden en de wil.(Schopenhauer 1960-1965: I.386/II.626) Deze achtergrond verklaart wellicht ook waarom Nietzsche tot in zijn laatste teksten het Niets met een gemengd beeld als 'die indische Circe'(6.20/1) omschrijft. Deze Circe 'winkt' ons, verleidt. Maar de invloed van Nietzsches jeugdvriend Paul Deussen dient niet te worden veronachtzaamd. Nietzsche ziet in Deussen "den ersten wirklichen Kenner der indischen Philosophie in Europa"⁷⁰(5.381).

69 Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke* (1960-1965).

70 Paul Deussen *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen* (1915). Dat Nietzsche in Aziatische landen, met name in Japan, veel wordt gelezen zal dan ook niemand verbazen. Zijn werk leent zich blijkbaar uitstekend voor een vergelijking met het boeddhistische gedachtengoed. Zie voor een recente verwerking o.a.: Nietzsche and Asian Thought (Parkes 1991). Parkes zelf geeft in deze bundel een uitstekend overzicht van de Nietzsche-receptie in Japan die reeds in 1894 is begonnen. Verder geeft Joan Stambaugh gestalte aan 'the other Nietzsche', 'the poetic mystic'(Parkes 1991: 20) als een van de vele gedaanten waarin Nietzsche aan ons is verschenen. In haar analyse van de metaforiek van Also sprach Zarathustra wijst zij op passages die overbeladen zijn "with paradoxes, contradictions, with coincidentia oppositorum"(Parkes 1991: 27). Juist dit laatste kenmerk geeft haar in een vergelijking te maken met teksten van Eckhart. Met het oog op de door mij gebezigde metaforisering is haar constatering dat Nietzsches aandacht voor de zintuigen zich verlegt van het gezicht naar de reuk en het gehoor, interessant. Over het

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Hoe verhoudt Nietzsche zich tot de mystiek? Er zijn natuurlijk talrijke passage's waarin kritiek wordt geleverd op de mystiek: zij zou, zo hebben we eerder gezien, tegemoet komen aan een fysiologische behoefte aan hypnotisering, die Nietzsche als vanuit een moreel-psychologische optiek als zelfverloochening duidt. De '*erreichte unio mystica*'(5.381) staat voor Nietzsche voor "das hypnotische Nichts-Gefühl, die Ruhe des tiefsten Schlafes, *Leidlosigkeit* kurzum"(5.382). Deze opmerking suggereert dat Nietzsche de unio mystica gelijkstelt met de door hem in zijn vroege werk als tegenhanger van de *πενια* gekenschetste en als een defectieve leegte gethematiseerde indifferentie. De zelfkritiek zet hem ertoe aan met deze metafysische optie tevens de geviseerde 'Leidlosigkeit' los te laten. De affirmatieve pendant, die hij later uitwerkt, is blijkbaar niet de unio mystica. Dit neemt echter niet weg dat Nietzsche er steeds weer op terugkomt:

"Die Musik als Nachklang von Zuständen, deren begrifflicher Ausdruck *Mystik* war - Verklärungs-Gefühl des Einzelnen, transfiguration⁷¹. Oder: die Versöhnung der inneren Gegensätze zu etwas Neuem, *Geburt des Dritten*"(11.75),

heet het in het voorjaar van 1884. Hier laat hij zich weer positief uit over een mystieke intuïtie en waardeert hij deze zelfs hooglijk: "Eigentlicher Zweck alles Philosophirens die intuitio mystica"(11.232) tekent hij op achter een eerdere aantekening "Kant überwunden". Hij geeft zelfs de overgang van kennis naar deze

fragment 'Das Nachtwandlerlied' merkt zij op: "This whole experience that now begins is one of hearing and of smell. The customary, overwhelmingly prevalent mode of experiencing, that of seeing, is conspicuously absent. Nothing is seen. The dualistic subject-object structure of experiencing involved in seeing falls away. There's no object involved in the experience of hearing. We hear sounds, not objects. We smell odors, not objects."(id). Een van de bekendste Japanse Nietzsche-interpretatoren is Keiji Nishitani. In zijn *The Self-Overcoming of Nihilism* (1990) geeft hij een historisch overzicht van de nihilisme-problematiek. Zijn kritiek op en waardering voor Nietzsche gaan hand in hand: "In Nietzsche's view Buddhism is the culmination of what he calls *décadence*: a complete negation of life and will. Ironically, it was not in his nihilistic view of Buddhism but in such ideas as *amor fati* and the Dionysian as the overcoming of nihilism that Nietzsche came closest to Buddhism, and especially to Mahayana."(Nishitani 1990: 180). Of hier uitsluitend naar het Mahayana en niet naar het Hinayana moet worden verwezen, is nog de vraag. Nietzsches cultuurdiagnose biedt volgens Nishitani mogelijkheden voor een actuele analyse van de problemen van de huidige Japanse samenleving: "The tradition of oriental culture in general, and the Buddhist standpoints of 'emptiness', 'nothingness' and so on in particular, become a new problem when set in this context (van het creatieve nihilisme, ho)"(Nishitani 1990: 179).

71 'Transfiguratie' is tevens de titel van een schilderij van Raphaël, waarnaar Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* verwijst om de dubbelstructuur van het bestaan met beeldend materiaal te verduidelijken.

4. Esthetische indifferentie

toestand aan. Zo wordt de gesteldheid van de 'dionysische Musiker' of 'das lyrische Genie', bij wie "aus dem mystischen Selbstentäußerungs- und Einheitszustande eine Bilder- und Gleichniswelt hervorwachsen ..." (1.45) uit het eerste werk, met de 'tragische kennis' uit de teksten van 1884 verbonden: "das neue Macht-Gefühl: der mystische Zustand, und die hellste kühnste Vernünftigkeit als ein Weg dahin" (11.212).

Laat ik aansluiten bij Nietzsches opvatting dat door de bevruchting van de nood door de vergissing moderne individuen steeds weer tot Hinterwelten worden verleid. Zij zijn echter in feite 'Grammatik-Gläubigen' (11.633). Als we deze opmerking serieus nemen is deze ook van toepassing op Nietzsches taal- en beeldgebruik, dat tot op grote hoogte aan de mystiek ontleend is. Het gebruik van metaforen en stilistische procédés, eigen aan het mystieke spreken neemt toe ten tijde van *Also sprach Zarathustra*. Hoe kunnen we, gegeven Nietzsches taalopvatting, deze immense parodie op de Bijbel met al die christelijke en heidense allegorieën die zo parodierend profetisch is getoonzet, beoordelen? In "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" geeft Nietzsche reeds een indicatie voor een mogelijke inschatting van zijn latere met paradoxen beladen schrijfwijze:

"Von diesen Intuitionen aus führt kein regelmässiger Weg in das Land der gespenstischen Schemata, der Abstraktionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriff-schranken dem Eindrücke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen" (1.888/89).

Zonder enige raadselachtige formulering geeft Nietzsche aan wat mogelijk zijn latere taalstrategieën motiveert: de oude schemata met stilistische procédés vernietigen om in deze kaalslag zijn intuïties "schöpferisch zu entsprechen". Zowel de logische structuur als de toonzetting van *Also sprach Zarathustra*, waarin Nietzsches mystieke omschrijvingen van een niet-denkbare onmiddellijkheid het duidelijkst naar voren komen, worden hier aangegeven. Het enige wat hem nog ontbreekt is een woordvoerder, een "Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts" (5.336). Deze vindt hij in de figuur van Zarathustra. Vanuit een geparodieerd messianisme kan de 'heidense' profeet de ondraaglijke 'waarheden' zonder schroom uitspreken. In allerlei opzetten voor teksten die Nietzsche in die periode maakt, komen regelmatig opmerkingen voor als "das neue Macht-Gefühl: der mystische Zustand, und die hellste kühnste Vernünftigkeit als ein Weg dahin" (11.212) en "Begriff des Mystikers: der an seinem eigenen Glück genug und zuviel hat und sich eine Sprache für sein Glück sucht, - er möchte davon wegschenken" (11.79).

Giorgio Colli wijst in zijn nawoorden bij de verschillende teksten uit de ontstaansperiode van *Also sprach Zarathustra* op deze mystieke tendens. Hij tekent daar terecht bij aan, dat de 'dionysische Unmittelbarkeit (...)' niet noodwendig af

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

eine unzugängliche mystische Erfahrung anspielt"(4.414). De dionysische onmiddellijkheid verschilt blijkbaar van wat de mystici, die sprekend "um eine einzige, unbeschreibliche Erfahrung kreisen", "eine fundamentale Ekstase" noemen.

De stilering van de taal waarin deze ervaring wordt gecommuniceerd, komt weliswaar structureel overeen, het geloof in God dat bij mystici - ondanks de verkettering van sommige mystici door de gevestigde kerkelijke orde - veelal een beduidende rol speelt, ontbreekt bij Nietzsche te enen male. In die zin zou zijn 'mystieke' inslag beter te begrijpen zijn vanuit bepaalde opvattingen en praktijken binnen bijvoorbeeld het Hinayana. Als hij nog invulling aan een God geeft dan slechts als een 'Maximal-Zustand'(12.535) van krachten. Bij de nagelaten fragmenten van deze periode wijdt Colli een uitgebreid commentaar aan de mystieke toon: "Es ist daher wahrscheinlich, daß das anti-systematische polemische Motiv in dieser Periode noch nicht den üblichen skeptischen, sondern einen mystischen Hintergrund besitzt."(11.719) Ook Löwith benadrukt in zijn bespreking van de Eeuwige Wederkeer, dat "eine mitteilbare philosophische Lehre sich nicht mit dem bloßen Hinweis auf eine ekstatische Vision oder einen Entwurf kann begnügen"(Löwith 1986: 98).

Vervalt Nietzsche uiteindelijk tot esoterisch spreken? De door hemzelf in zijn aantekeningen gehanteerde tegenstelling 'esoterisch-exoterisch'(12.187) grijpt Colli aan om het verschil tussen ervaring en kennis duidelijk te maken. In dezelfde korte notitie parodieert Nietzsche Kants antinomieën: "1. - alles ist Wille gegen Willen/2. Es giebt gar keinen Willen. 1. Causalismus/2. Es gibt nichts wie Ursache-Wirkung."(12.187). Volgens Colli zou Nietzsche hiermee terugvallen "auf die antike Unterscheidung zwischen gemeinverständlicher Mitteilung und mystischer Ausdrucksweise"(13.651). Nietzsche zou bevroed hebben dat na *Also sprach Zarathustra* zijn discursieve uitdrukkingsmogelijkheden uitgeput waren. Daarom zou hij zich nog slechts op de heruitgave van zijn eerste werken hebben geconcentreerd teneinde daaruit nieuwe kracht te putten. Nietzsches opmerkingen over de Wil tot Macht zouden van "nichts anderem als dem exoterischen Ausdruck seines Denkens"(13.653) getuigen. Om overtuigend te zijn, zo meent Colli, "muß der Anti-Metaphysiker zum Metaphysiker werden" (13.653).

"Damit is jedoch nicht gesagt, daß die Tendenz, die in dem zitierten Fragment zum Ausdruck kommt, für Nietzsche zur festen Regel geworden wäre. Ebensowenig kann man behaupten, daß das esoterische Moment in den von ihm veröffentlichten Werken völlig fehle"(13.652).

Ik deel Colli's voorzichtigheid. Het esoterische aspect moet niet teveel nadruk krijgen, "dennoch scheint bei Nietzsche auch dieses Element vorhanden zu sein"(4.414). Dat ik het desondanks uitgebreid behandel, komt voort uit mijn wens om een adequate inschatting te maken van Nietzsches taalgebruik en keuze van uitdrukkingsmiddelen en -vormen, respectievelijk zijn metaforiek en (on)logische structurering van uitdrukkingen en 'argumenten'. Deze vertonen niet te veronachtza-

4. *Esthetische indifferentie*

men overeenkomsten met de wijze, waarop de taal in de mystieke traditie wordt gehanteerd.⁷²

3.2 *Nihilisme: God, het heilige en het Niets*

De mystieke toonzetting heeft met Nietzsches kritiek op de logica te maken. Er is, zo stelt hij zelf, een onlosmakelijk verband tussen de exclusieve aandacht binnen de filosofie voor het logische gehalte van uitspraken enerzijds en de mystiek anderzijds :

"In der tragischen Weltanschauung hatte sich der Wahrheits- und Weisheitstrieb versöhnt. Die logische Entwicklung löste diese auf und zwang zur Schöpfung der *mystischen* Weltanschauung."(Nietzsche 1969/1977: 797)

In zijn cultuur-kritische oriëntatie op een tragisch wereldbeeld en op de tragische kennis in zijn vrolijke wetenschap komt het aspect van de wijsheid, dat wil zeggen van doorleefde en belichaamde kennis, hernieuwd naar voren. Nietzsche lijkt in zijn pogingen een nieuwe *Umwertung* te voltrekken tevens een nieuw samengaan van logica en mystiek tot stand te willen brengen, zij het dat het hier eerder dan om een verzoening voornamelijk om een onoplosbare te-genspraak, om een 'grond'conflict, zoals Löwith het kenschetst, tussen negatief-kritisch denken en een totaliteitservaring gaat. Op dit punt aangekomen is het wellicht zinvol Danto's constatering dat er tussen Nietzsches denken en dat van religieuze denkers een bepaalde analogie bestaat, opnieuw op te pakken.

De grondgedachten krijgen inderdaad een religieuze klank. Dit is het gevolg van Nietzsches poging "an Stelle von Metaphysik und Religion die *ewige Wieder-kunftslehre*"(12.342/3) te ontwikkelen. 'God' is niet zonder meer een woord. Hij is tevens een ervaring

"*nicht* als treibende Kraft, sondern Gott als *Maximal-zustand*, als eine *Epoche*... Ein Punkt in der Entwicklung des *Willens zur Macht*, aus dem sich ebenso sehr die Weiterentwicklung als das Vorher, das Bis-zu-ihm erklärte..."(12.535).

God als toestand van maximale wilsaffirmatie maakt de *unio mystica* tot een splijtende extase: de vernietiging van het principium individuationis leidt bij Nietzsche niet tot een nieuwe eenheid. Anders gesteld: de nietzscheaanse extase is een *uiteenvallen* in *deze* wereld, terwijl de *unio mystica*, ondanks de radicaliteit van de mystici en hun kritiek op religieuze Hinterwelten, een *samenvallen* met een

72 Of Nietzsche al dan niet een mysticus kan worden genoemd, is derhalve binnen deze context niet van belang. Dit blijft uiteindelijk een kwestie van definitie en het opstellen van een reeks criteria waaraan zijn werk en zijn levenswandel zou moeten voldoen.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

transcendente werkelijkheid beoogt.

In een lange aantekening in de *Nachlaß* van 1881 benadrukt Nietzsche de noodzaak de leer - die hij overigens even daarvoor als '*Philosophie der Gleichgültigkeit*' heeft getypeerd - 'einzuverleiben'(9.494). Daartoe doet hij impliciet een beroep op het grote verstand, 'den Leib', dat de drijvende kracht is 'achter' de hartstocht voor de kennis of de begeerte naar wijsheid:

"in summa *abwarten*, wie weit das *Wissen* und die *Wahrheit* sich *einverleiben* können - und in wiefern eine Umwandlung des Menschen eintritt, wenn er endlich nur noch lebt, *um zu erkennen*."(9.495)

Maar dit kennen, dit a-morele 'Spiel der Kinder', laat Nietzsche er nadrukkelijk op volgen, heeft geen openbaringsgehalte. Dit moet hij, gegeven zijn polemische positie ten opzichte van het christendom, dat immers ook op een dergelijke ervaring steunt, pertinent afwijzen. Zou zijn visie op deze openbaring steunen "so verachtet mich und hört mir nicht zu"(9.496). Nietzsches spreken moet, ondanks zijn kritiek op de logica, toegankelijk blijven, zijn ervaringen - die hij even daarvoor als 'verschiedene erhabene Zustände' typeert - voor iedereen navolgbaar. Daarom is *Also sprach Zarathustra* "ein Buch für Alle" en slechts in zoverre de nihilistische mens zich verkrampst aan zijn logica vastklampt "und Keinen".

Wat is het kenmerk van een mystiek spreken, dat niet in een ongedifferentieerd boeddhistisch 'Om' opgaat? In *La pensée du rien* (1992) rubriceert Stanislas Breton allerlei teksten uit Oost en West - met name uit de Renaissance - waarin over het Niets is gesproken. Zijn "esquisse d'une topologie"(Breton 1992: 61) is echter vooral een discursieve exercitie, waarin de ervaring slechts indirect aan bod komt. Hij maakt een hoofdonderscheid tussen 'néant incorporé' en 'néant séparé' waarbij de laatste weer wordt onderverdeeld in een 'néant par excès' en een 'néant par défaut'(Breton 1992: 55).⁷³ De ervaringsaspecten komen in Rudolf Otto's *Das Heilige* (1917) explicieter aan de orde. Otto, die probeert fenomenologie en theologie met elkaar op vruchtbare wijze te verbinden, geeft een uiterst helder uiteenzetting van de verschillende aspecten en stadia van elke religieuze ervaring. Het heilige wordt daarin niet dogmatisch, maar vanuit een meer existentieel standpunt beschreven, waarbij de spanning tussen het rationele en het irrationele centraal staat. In het 'Numinöse' wordt de huivering gesitueerd, waarin Kants lust en onlust op existentiële wijze doorwerken. De ervaring van het Niets dat aan de wortels van de christelijke cultuur - met name in haar mystiek - oplicht, differen-

73 In de kwaliteit van deze vormen van Niets komen alle logische en formeel-ontologische termen terug die in de besprekingen van Kant en Hegel naar voren zijn gebracht: "NEANT: I. Incorporé: 1.Altérité, Différence (relation), 2.Privation (négation), 3.Possible, Matière (relation et negation); II.Séparé: 1.Par excès (Principe absolu, principes dérivés), 2.Par défaut (absurde, pure absence de matière, ou du tout, ou du principe et du tout)"(Breton 1992: 56)

4. Esthetische indifferentie

tieert hij verder in een aantal kwaliteiten. Het 'Kreaturgefühl' treedt op als effect van 'das Mysterium tremendum', waarin de overrompeling van het individu door iets immens plaatsvindt. Deze ontzettende ervaring van het 'ganz Andere' of het volstrekt on(begrijpbare (akatalepton) is de genoemde huivering. Het 'Erhabene' waarvan de jonge Nietzsche, zoals hiervoor werd betoogd, uitgebreid kennis heeft genomen, laat zich op analoge wijze duiden.

In de systematische bepaling van het mysterie als moment van het numineuze krijgt de ervaring van het Niets een vooraanstaande plaats. Deze is niet slechts de ontkenning van alle wereldse, natuurlijke zaken, maar van het zijn zelf. Het numineuze object

"nennt Sie (de mystiek, ho) schließlich 'das Nichts' selbst. Sie meint mit dem Nichts nicht nur das was durch nichts besagbar ist sondern das schlechthin und wesentlich Andere und Gegensätzliche zu allem was ist und gesagt werden kann. Indem sie aber so die Verneinung, die Gegensatzung, die das einzige ist was hier der *Begriff* leisten kann, um das Moment des 'Mysterium' zu fassen, bis zum Paradoxen steigert, wird ihr dann das positive Wie des 'Ganz anderen' zugleich höchst lebendig im Gefühl, und zwar im Gefühls-überschwang."(Otto 1917: 34/5)

Deze niet-begrijpelijke ervaring is overrompend en neemt in intensiteit toe. Otto geeft zelfs een drietal stadia aan waarvan het onderscheid met het oog op de door mij beoogde thematiek van de tegenspraak en de splijting bij Nietzsche, ondanks Otto's nog theologisch-fenomenologische inzet, uit systematisch oogpunt hoogst interessant is. Zo meent hij dat het karakter van het 'mirum', van het wonder of wonderbaarlijke zich allereerst openbaart als het stadium 'des Nur-Befremdlichen', vervolgens als "die des Paradoxen" en tenslotte als "die des Antinomischen"(Otto 1917: 35).

Het stadium waarin het Niets slechts de traditionele categorieën transcendeert, dat wil zeggen onze rede of verstand te boven gaat, mondt uit in het paradoxale waarin het zich tegen de rede als zodanig keert: het doet deze als het ware in zichzelf verstrengelen. Het onderscheid tussen het paradoxale en het antinomische ligt nu hierin dat in het laatste "die Aussagen (...) sich in sich selbst entzweien und von ihrem Gegenstande selber opposita, unvereinbare und unauflöbliche Gegensätze aussagen"(Otto 1917: 36).

In deze "allerherbsten Form des Irrationalen" worden in de taal allerlei 'Gegensätze' und 'Widersprüche' geproduceerd. In een vergelijking tussen de christelijke mystiek en die van het boeddhistisch Mahayana typeert Otto beide daarom als "eine Wissenschaft des Paradoxen und der Antinomien, und im allgemeinen ein Angriff auf die natürliche Logik". Het denken rest slechts een 'Logik der coincidentia oppositorum'.⁷⁴ Het is precies het samenvallen van de tegendelen

74 Hier wijst Stambaugh in Nietzsche and Asian Thought ook op.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

waarin een onuitsprekelijke positiviteit doorwerkt die zich slechts vanuit een retrospectieve herneming als een alles omvattende ervaring laat denken.

4 Het Ogenblik: implosie van de lineaire tijd

De niet-begrijpelijke totaliteitsaanspraak van de mystiek laat zich, uitgaande van de eerder gemaakte opmerking over de Eeuwige Wederkeer nog het best illustreren aan de hand van dat wat Nietzsche in Also sprach Zarathustra in zijn omschrijving van het 'Augenblick' naar voren brengt. In *Die fröhliche Wissenschaft* komt een eerste versie van deze passage voor. Onder de titel 'das größte Schwergewicht' wordt een demon opgevoerd, die - met name doordat deze paragraaf voorafgegaan wordt door een stuk over 'de stervende Socrates' -gelijkenis vertoont met een Griekse daimonion, waarvan nog elementen in het moderne genie-begrip zijn terug te vinden. Deze demon zoekt de mens op in zijn 'einsamste Einsamkeit': het moment waarop tegen het maanlicht dat tussen de bomen doorschijnt zich een spin aftekent. Hij nodigt uit alles wat reeds geleefd is, nog eens te leven: alle pijn, alle lust. Het antwoord op de vraag "wil je dit nog eens en nog ontelbare malen?" werpt catastrofaal en bevrijdend zijn schaduw vooruit op iedere volgende handeling: deze krijgt daardoor een enorm gewicht, omdat onze wil er geheel in opgaat, maar ook doordat daad en dader samenvallen, een nagenoeg ondraaglijke lichtheid. Zoals in de daad het waardeloze en het waardescheppende zich verbinden, zo gaan totale zinloosheid en het volstrekt zinvolle in elkaar over.

De nadruk ligt op de gebeurtenis, op dat wat ik eerder het evenementiële aspect van de daad noemde. Zowel de intenties van de dader als de mogelijke effecten van de daad verdwijnen uit beeld. En daarmee ook Kant en de Engelse utilisten. Deze gedachte "würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalen"- (3.570). Dan begint de tragedie: Zarathustra, de verkondiger van de Übermensch en de Eeuwige Wederkeer, daalt af naar het dal om aan de mens zijn inzichten te verkondigen.

4.1 Eeuwige Wederkeer: zelfimplicatie en oneindigheid

In het twee jaar later gepubliceerde derde deel van Also sprach Zarathustra komen we dezelfde enscenering tegen. Nu echter onder de titel "Vom Gesicht und Räthsel"(4.197). De demon heeft de gedaante van een merkwaardig dubbelwezen aangenomen, "halb Zwerg, halb Maulwurf; lahm; lähmend"(4.198), dat loodzware gedachten in Zarathustra's hersenen druppelt. De mol als symbool voor de geleerde, de graver, vormt, zo mogen we uit de metaforische verschuiving opmaken, de verpersoonlijking van "dem Geist der Schwere"(4.198). Dit dubbelwezen zit op Zarathustra's schouder als hij bergopwaarts gaat.

Stijgend trotseert hij de zware geest. De geest, Zarathustra's 'Teufel und Erzfeinde', is er op uit alles naar beneden te halen, neer te drukken, te bezwaren. Onder invloed van deze zwaarte is Zarathustra gedoemd als een omhoog geworpen steen

Zie: noot 16.

4. Esthetische indifferentie

terug naar de aarde te vallen.⁷⁵ Daarom moet de last worden afgeschud: "Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns Beiden -: du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! Den - könntest du nicht tragen!"(4.199).

De grondgedachte blijkt een *afgrondelijke gedachte* te zijn. Het metafysische begrip 'grondgedachte', dat bijvoorbeeld Salomé hanteert om Nietzsches centrale gedachten te karakteriseren, is ontoereikend. Het denken gaat evenals bij Hegel weliswaar in de tegenspraak 'te gronde' - een wending die de Hegelkenner Charles Taylor terecht als 'pun' kwalificeert (Taylor 1975: 262) -, maar bij Nietzsche slaat het niet op zijn fundament te pletter, maar doet het dit uiteen splijten. Komt er aan de hegeliaanse tuimeling uiteindelijk een einde, Nietzsches salto mortale als talige tuimeling is oneindig. Als we bij Nietzsche dus een toepasselijk beeld zoeken, dan dient dit zich aan als een onge'grond'heid of een 'Abgrund'.

Deze afgrond als ruimtelijke metafoor wordt in het 'ogenblik' overgedragen op de tijd. De dwerg springt van Zarathustra's schouder, zet zich op een steen tegenover hem, vlakbij een poort waarboven geschreven staat 'Augenblick'. Op dit punt aangekomen begint het verhaal van de Eeuwige Wederkeer met een verwijzing naar de Januskop:

"Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende.

Diese lange Gasse zurück: die wäht eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus - das ist eine andre Ewigkeit.

Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: - und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammenkommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: 'Augenblick'.

Aber wer Einen von ihnen weiter gienge - und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen?"(4.199/200)

De suggestie van een 'oplossing' van de tegenspraak is verleidelijk en strikt logisch gezien kunnen twee eeuwigheden elkaar niet weerspreken. Het verachtelijk gemurmel van de dwerg - "Alles Gerade lügt (...). Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis" biedt een hegeliaanse oplossing, waarin lineariteit in circulariteit overgaat.⁷⁶ Zarathustra wijst deze oplossing als te lichtvaardig van de hand.

Hij vestigt de aandacht op beide eeuwigheden die nog niemand ten einde liep. Zou dit namelijk wel het geval zijn dan zou er geen sprake meer zijn van een eeuwigheid: deze zou immers door het afleggen vernietigd zijn. Evenmin kan uitgemaakt worden of er sprake is van twee *verschillende* eeuwigheden. Er is geen

75 Bachelard analyseert deze metafoor en typeert Nietzsche als de denker van de lucht. Bachelard ziet de Übermensch derhalve als de overwinnaar van de zwaarte, van het gewicht. Zie: Bachelard 1983: 183.

76 Zie: excursie 9.3.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

criterium op grond waarvan de ene eeuwigheid van de andere kan worden onderscheiden. Alle uitspraken erover - dus ook een mogelijke tegenspraak tussen beide - kunnen slechts gedaan worden door toepassing van eindige categorieën. Evenmin als Hegel - en in tegenstelling tot Kants analyse van de eerste antinomie van de zuivere rede⁷⁷ - vat Nietzsche het ogenblik of het nu als het eind of het begin van een tijdsreeks op.

Nietzsche wil echter wel met behulp van het beeld van de *kring* of de *cirkel* met het lineaire aspect van de tijd - en daarmee met de moderne historiciteit - breken.⁷⁸ Dit maakt hem 'unzeitgemäß'. Maar zoals gezegd, dat deze uitspraak de dwerg in de mond wordt gelegd, doet vermoeden dat het niet Zarathustra's mening is.

Als Nietzsche het idee dat de "tijd zelf een kring is" verwerpt, maar tegelijkertijd het punctum van het ogenblik als meest geëigende toegang voor een inzicht in de aard van de Eeuwige Wederkeer propageert, is het dan niet mogelijk om deze twee aspecten aan elkaar te relateren? Kan het punt als de contractie van een cirkelbeweging worden opgevat? In de toenmalige wiskunde is over een dergelijke tijd-ruimte nagedacht vanuit de vraag of iets tegelijkertijd begrensd en oneindig kan zijn: een hyperoppervlak van een hyperbol. De begrensdheid ligt in de omsloten ruimte, maar de oneindigheid in de mogelijkheid om een eenmaal ingezette beweging op het geronde oppervlak eindeloos voort te zetten.

"Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse *rückwärts*: hinter uns liegt eine Ewigkeit.

Muss nicht was laufen *kann* von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn *kann* von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?

Und wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg auch nicht schon - dagewesen sein?

Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augen-

77 Zie: excursie 1.2.2.

78 Bachelard bespreekt in *La poétique de l'espace* (1957) de ervaring van het geometrische concept van de cirkel in meer fenomenologische zin: "Encore une fois, les images de la rondeur pleine nous aident à nous rassembler sur nous-mêmes, à nous donner à nous mêmes une première constitution, à affirmer notre être intimement, par le dedans. Car vécu du dedans, sans extériorité, l'être ne saurait être que rond." (Bachelard, 1957: 210) Hij wijst op de noodzaak om deze notie te 'déphilosopher' en 'dépsychanalystiquer' (Bachelard 1957: 211) om inzicht in de aard van dit historisch bepaalde beeld te krijgen. Neologismes zijn daarbij onontbeerlijk. Bachelard gaat zelfs zover te beweren dat het uitspreken een haast fysieke ervaring van dit volkomen in zichzelf besloten beeld oproept: "Et pour un rêveur de mots, quel calme dans le mot rond! Comme il arrondit paisiblement la bouche, les lèvres, l'être du souffle! Car cela aussi doit être dit par un philosophe qui croit à la substance poétique de la parole." (Bachelard 1957: 213)

4. Esthetische indifferentie

blick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? *Also* - sich selber noch? Denn, was gelaufen sein *kann* von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse *hinaus* - *muss* es einmal noch laufen! -"(4.200)

Als er zich aan beide zijden van het moment een eeuwigheid uitstrekt, betekent dit dat alles reeds is gebeurd. In een besloten oneindigheid is iedere mogelijke combinatie van gebeurtenissen reeds tot stand gekomen. Zelfs het moment waarop Zarathustra de dwerg toespreekt, zelfs het toespreken zelf, zelfs de gedachte dat dit moment zich reeds in dezelfde gedaante moet hebben voorgedaan, heeft zich reeds voltrokken, etc. etc. Iedere mogelijkheid is al gerealiseerd met een noodzakelijkheid die iedere voorstelling te boven gaat.⁷⁹

"Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd - müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein?

- und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse - müssen wir nicht ewig wiederkommen? -"(4.200)

In deze zelfimplicatie voert Nietzsche een oneindigheid in die toch begrensd is: het ogenblik roept zichzelf op. Geheel en deel vallen samen.⁸⁰ Deze zelfimplicatie - het

79 De existentiële dimensie van deze ervaring, waarbij de vraag iets eenmaal en slechts eenmaal te willen in het aangezicht van de persoonlijke dood een geheel nieuwe betekenis krijgt, speelt in Nietzsches weergave wel mee. Zie daarvoor: B. Magnus, "Nietzsches Äternalistischer Gegenmythos", in: Salaquarda 1980: 222.

80 In de 19e eeuw neemt de wiskunde het historische project om de oneindigheid te vatten van de filosofie over. Ten tijde van Nietzsche probeert zij over deze zelfreferentie of misschien beter: impredicativiteit - bijvoorbeeld bij Cantor over wiens theorieën hij tussen 1870 en 1874 een boek aan de universiteit van Basel leende - in termen van transfinitie getallen en zichzelf bevattende verzamelingen een formeel sluitende verklaring te bieden. Hoewel het op het eerste gezicht hoogst verbazingwekkend en immens toevallig lijkt dat, zodra de metafysica als discipline waarin over oneindige totaliteiten gedacht wordt, wordt afgesloten, er in de daarop volgende eeuw een explosieve ontwikkeling in het wiskundig denken over het oneindige in gang wordt gezet (te beginnen bij Brentano en Cantor tot aan Russell en Gödel), zou dit bij nader beschouwing wel eens een 'logisch' gevolg van o.a. Kants metafysicakritiek kunnen zijn geweest. In *The Infinite* classificeert A.W. Moore, die in zijn boek een tweetal vormen van oneindigheid onderscheidt - 'mathematical' en 'metaphysical' (Moore 1990: 2), Nietzsche als een 'existentialist' (Moore 1990: 108) die een waardevolle bijdrage heeft geleverd aan het debat over de oneindigheid in de post-kantiaanse metafysica: "But as the image of the circle helps to show, this was beautifully ambiguous as between a metaphysical and a mathematical infinitude. The

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Droste-effect - is de denkbeweging die in de filosofie onder steeds andere namen - Wereld, God, Kosmos, Logos, Rede - tot allerlei metafysische constructies heeft geleid.⁸¹ Met Kant lijkt door zijn metafysica-kritische inzet deze mogelijkheid afgesloten. Met het inzicht in de regulatieve werking van de rede doet Kant echter weer een even devote knieval voor de 'Anspruch' op to-taliteit als later Hegel zou doen, wanneer deze zijn Geist introduceert.

In de Eeuwige Wederkeer - die aanvankelijk lineair, dat wil zeggen als terugkeer in een historische tijd wordt geprojecteerd - bijt de tijd zichzelf, als was het een slang, in zijn staart en wordt ze eeuwig, maar blijft ze niettemin begrensd. Of in een cultuurkritische zin: dat wat volgens Nietzsche de christelijke mens met wraaklust vervult, namelijk de onomkeerbaarheid van de tijd, wordt overwonnen. In ieder ogenblik spiegelt zich de eeuwigheid. De categorie 'mogelijkheid', zo kenmerkend voor de moderne geschiedenis, en die van de 'noodzakelijkheid' gaan in elkaar over: 'kunnen' dat aan ieder 'willen' voorafgaat en Kants 'moeten'(Sollen) vereist, gaat over in een nietzscheaans 'moeten'(Müssen) dat louter voltrekking van het zijn is. Of in Löwith's parafrase waarmee dit deel begon: 'du sollst' transformeert zich via het 'ich will' tot een 'ich bin'.

Nietzsche is door deze afgrondelijke gedachte getroffen als door een bliksemingslag: "wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf"(6.339). Een huiveringwekkende spanning, een diepe geluksensatie zou ermee gepaard zijn gegaan.⁸² Hoewel hij hier

eternal recurrence had elements of both."(Moore 1990: 109). Telkens weer stoot men op het probleem van de cirkel: "Rationeel gedacht is het Absolute ondenkbaar. Er bestaat geen niet-circulaire manier om het Absolute van onderaf te bereiken."(Rucker 1985: 54). Ook de relatie met de mystiek komt naar voren: "Alle werkelijke kennis van het Absolute is noodzakelijkerwijs mystiek, als er al zoiets als mystieke kennis mogelijk is. Wiskunde en filosofie hebben doorgaans niet al te veel te melden over mystieke kennis. Volgens de mystiek is het mogelijk de gehele denkwereld in een keer te overzien, maar om de bovengenoemde redenen kan dit visioen niet rationeel worden medegedeeld. Mystieke kennis kan natuurlijk wel langs indirecte weg worden overgebracht (...). Maar uiteindelijk verwerf je mystieke kennis ineens of in het geheel niet. Je kunt een G (als verzameling, ho) die G als element bevat niet geleidelijk opbouwen."(Rucker 1986: 54).

81 Hoe oneindigheid met het medium samenhangt, blijkt wel uit de wijze waarop snelheidsrecords in de sport keer op keer worden overschreden. Niet de absolute grens van de weerstand die door materie in beweging wordt opgeroepen, maar de tijdsmeting, dat wil zeggen het medium produceert deze gedachte aan de oneindigheid. Zo wordt door splinging van het medium, de tijd, de asymptoot steeds verder doorgezet: bij bobsleeën wordt de tijd al in drie decimalen na de komma gemeten. Deze splinging is oneindig, wat de gedachte rechtvaardigt dat oneindigheid een functie van het medium is. Als deze gedachte overgezet wordt naar het domein van het heilige, dan is de gedachte dat God een functie van een ritueel of van het gezamenlijke of individuele gebed als medium is, op z'n minst de moeite waard om geëxploreerd te worden.

82 Nietzsches beschrijving in Ecce Homo levert genoeg stof op om

4. Esthetische indifferentie

vooral op zijn filosofische intuïties drijft - Salomé interpreteert zijn werk nagenoeg geheel vanuit een religieuze exaltatie - en zijn uitspraken eerder op een ervaring dan op een logisch inzicht steunen, staat zijn gedachte van de Eeuwige Wederkeer toch niet geheel los van toenmalige natuurwetenschappelijke inzichten. Deze worden onvermijdelijk aangeboord, zodra "alles Sein hier Wort werden will, alles Werden von dir reden lernen will -"(6.340) Er zijn autobiografische aanwijzingen dat Nietzsche een natuurwetenschappelijke ver-klaring nastreefde. Zo is bekend dat hij zich met name aan het begin van de tachtiger jaren uitermate interesseerde voor natuurwetenschappelijke onderzoeken. Hij zou volgens Salomé zelfs overwogen hebben de filosofie ten gunste van een intensieve natuurwetenschappelijke oriëntatie enige tijd op een laag pitje te zetten. Het is er niet van gekomen. Nietzsche is "als Naturwissenschaftler (...) ein philosophierender Dilettant"(Löwith 1986: 87) gebleven:

"Was wissenschaftlich erwiesene Wahrheit werden sollte, nimmt den Charakter einer mystischen Offenbarung an, und fürderhin gibt Nietzsche seiner Philosophie überhaupt als endgültige Grundlage, anstatt der wissenschaftlichen Basis, die innere Eingebung - seine eigene persönliche Eingebung"(Salomé 1983: 257/58).⁸³

Toch deelt de via Kant door Newton bepaalde Nietzsche een belangrijke vooronderstelling met fysici en wiskundigen, die aan het begin van deze eeuw een soort 'begrensdheid' van de fysische ruimte opperen. Zij blijft zijn getransformeerd-newtoniaanse krachtmetafoor trouw: "Ich glaube an den absoluten Raum, als Substrat der Kraft: diese begrenzt und gestaltet. Die Zeit ewig". Nietzsche meent, dat de vorm van dit universum een driedimensionale cirkel, dat wil zeggen een bol moet zijn: "Daß eine Gleichgewichtslage nie erreicht ist, beweist, daß sie nicht möglich ist. Aber in einem unbestimmten Raum müßte sie erreicht sein. Ebenfalls in einem kugelförmigen Raum"⁸⁴. En met opnieuw een toespeling op het kracht-begrip:

hier allerlei psychopathologische symptomen te vermoeden. Er zijn in deze richting dan ook vele verklaringen gezocht en gevonden. Zie bijvoorbeeld: P.J. Möbius, Nietzsche - Pathographie (1902). Salomé wijst erop hoe Nietzsche onder zijn inzichten leed, hoe zijn gedachten hem verpletterden. De laatste formulering ervan "...bildet einen so tiefen Gegensatz zu seiner eigenen qualvollen Lebensempfindung, daß sie uns anmuthet wie eine unheimliche Maske..."(Salomé 1983: 255).

83 Ook naspeurwerk in zijn biografie levert weinig getuigenissen voor zijn natuurwetenschappelijke kennis op. Namen van grote mathematici of logici - Riemann (de Riemann uit Der Fall Wagner is een componist(6.38)) of Cantor - uit die tijd komen niet voor.

84 Nietzsches opvatting over deze uiteindelijk evenwichtstoestand van het heelal strookt niet met zijn inzicht in de dissonantie van de werkelijkheid. Hij lijkt daarmee in zijn laatste aantekeningen terug te vallen op de evenwichtstoestand, op een metafysica van een omsloten ruimte met een gelijkblijvende hoeveelheid energie: aan het eind van de reeks duikt een

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

"Ehemals dachte man, zur unendlichen Tätigkeit in der Zeit gehöre eine *unendliche* Kraft, die durch keinen Verbrauch erschöpft werde. Jetzt denkt man die Kraft stets gleich, und sie braucht nicht mehr *unendlich groß* zu werden. Sie ist ewig tätig, aber sie kann nicht mehr unendliche Fälle schaffen, sie muß sich wiederholen: das ist *mein* Schluß."(Nietzsche 1969/1977: 339/40)

Nietzsche poogt twee posities in elkaar te schuiven: een natuurwetenschappelijke verklaring van zijn afgrondelijke gedachte en een opnieuw paradoxale 'ethiek'. Een louter empiristische opvatting van de natuur kan hij echter, gegeven zijn 'primaat'stelling van de schijn en verwerping van de logica met haar Ding-begrip, vanuit filosofisch oogpunt niet serieus nemen.⁸⁵ Het kracht-begrip dat hij hanteert bergt reeds deze onmogelijkheid in zich. Van Lange had hij immers al het idee overgenomen dat een kracht slechts uit de inwerking op iets bestaat, waardoor de beweging - in zijn geval: de schijnbeweging - eveneens de grondslag van zijn fysische theorie moet zijn.

"Es bleiben Kräfte übrig: in jedem kleinsten Augenblick andre Kräfte: im unendlich-kleinsten Zeitraum immer eine neue Kraft d.h. die Kräfte sind sogar nicht *wirklich*. Es giebt keine eigentliche *Wirkung* von Kraft auf Kraft: sondern in Wahrheit existirt nur ein Schein, ein Bild. Die ganze Materie ist nur die Außenseite: in Wahrheit lebt und wirkt etwas ganz Anderes."(7.527/8)⁸⁶

4.2 Coincidentia oppositorum: ervaringsmatige oplossing van de oppositie

Löwith ziet de Eeuwige Wederkeer eveneens als 'ein ekstatisches "Gedankenerlebnis"'(Löwith 1935/1986: 67). Hij onderscheidt een tweetal posities, die hij als een antropologische en een kosmologische vergelijking aanduidt. In de eerste zou een praktisch postulaat verborgen zitten, vanwaaruit hij, gegeven Nietzsches esthetiek, tot de stelling komt dat er sprake is van een atheïstische religie, wat de verwijzing

oneindige, maar begrensde totaliteit op als een aan zichzelf identieke entiteit! Zie: Klossowski 1986/1969: 170. Allerlei stukken uit de Nachlaß wijzen in die richting en het lijkt alsof Nietzsche de notie van het Oer-ene, zo fundamenteel voor Die Geburt der Tragödie weer nieuw leven inblaast.

85 Hiermee wordt het verschil met Kant en Hegel opnieuw duidelijk: Nietzsches 'fysicalistische' verklaring - de 'metafysering' van Newtons wiskundige principes kan niets anders dan een 'überironische' uitdaging aan de theorie zijn.

86 Zie voor een gedegen uitwerking van deze krachtenmetafoor en Nietzsches verwerking ervan: Longinus J. Dohmen, Nietzsche over de menselijke natuur. Een uiteenzetting van zijn verborgen antropologie (1994), met name hoofdstuk 4. Hoewel hij er zelf zijn twijfels over heeft (Dohmen 1994: 536, noot 56), wijst Dohmen op een esthetisering in Nietzsches werk, die het effect zou zijn van een heraklitische inspiratie. (Dohmen 1994: 227)

4. *Esthetische indifferentie*

naar het Hinayana lijkt te rechtvaardigen. Deze zou zich op paradoxale wijze verbinden met een natuurwetenschappelijke feitelijkheid, waarin een fysicalistische metafysica zich aandient:

"Diese zweifache Deutbarkeit als einer atheistischen Religion und als einer *physikalischen Metaphysik* zeigt, daß die Lehre im Ganzen die *Einheit eines Zwiespalts* ist, zwischen dem *nihilistischen* Dasein des Gott-losgewordenen Menschen und dem *positivistischen* Vorhandensein der physischen Energie"(Löwith 1935/1986: 87).

De eerder vermelde overgang van het 'ich will' naar het 'ich bin' kenschetst Löwith als 'die positivistische Indifferenz'.

Löwith onderschrijft de gedachte dat de tegenspraak evenals bij Hegel als productief bestanddeel werkzaam is in "Nietzsches Umkehrung des Nihilismus in das Wollen der ewigen Wiederkehr"(Löwith 1935/1986: 86). Löwith lijkt deze echter toch weer als een begrippelijk element op te vatten. De ethische pendant wordt door de aanwezigheid van de tegenspraak meer een 'Tendenz' dan een uitgesproken eenduidige leer: meer een perspectivisch 'geheel', "durch ein neues Wozu neue Horizonte zu schaffen", wat volgens Löwith geheel in overeenstemming is "mit dem experimentierenden Grundcharakter von Nietzsches Philosophie"(Löwith 1935/1986: 90). Dat de schijn ook voor Löwith onlosmakelijk met deze leer is verbonden - en daarmee dus de natuurwetenschappelijke feitelijkheid die Nietzsche na lijkt te streven niet te serieus moet worden genomen⁸⁷ - blijkt wel uit zijn typering van deze leer als "eine 'Fiktion' im Sinne des 'als-obs'..."(Löwith 1935/1986: 91). Het gevaar van deze interpretatie is echter dat er nagenoeg zonder overgang een nieuwe kantiaanse positie wordt geformuleerd. Ik kom hier in het volgende hoofdstuk nog op terug.

Als de 'dramatische' tegenspraak de gedachte van de Eeuwige Wederkeer bepaalt, hoe kan de laatste dan nog vanuit de metafysische opposities worden doordacht? En hoe kan het ogenblik, deze indifferentie van de tijd, nog worden uiteengezet? De doordenking van de relatie tussen het ogenblik en de eeuwigheid kent een lange traditie. Zodra men begrip ervan beoogt, wordt dit echter, evenals in de mystiek, in paradoxale termen geformuleerd. De taal wil zich aan haar eigen discursieve, splijtende en verdubbelende geweld blootstellen om zo in zich de *ervaring* van de breuk op te roepen. Doorgaans wordt de nadruk op de herhaling van het ogenblik en niet op de eeuwigheid ervan gelegd. Dit leidt ertoe dat deze grondgedachte meestal vanuit een schraal soort repetitieve logica wordt verklaard. Maar wat laat zich denken als niet de herhaling het belangrijkste aspect van de Eeuwige Wederkeer is, maar de eeuwigheid van het nu?⁸⁸ Dat wat zowel bij Otto als

87 Misschien zocht Nietzsche inderdaad alleen maar naar beelden om zijn visioen handen en voeten te kunnen geven.

88 Zie: K. Verrycken, "Apokatastasis en herhaling: Nietzsches eeuwigheids-begrip", in: Tijdschrift voor Filosofie, (1989), pp.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

in de op oosterse denkwijzen georiënteerde teksten als *coincidentia oppositorum*⁸⁹ naar voren wordt gebracht, komt dan in het centrum van de belangstelling te staan:

"Paradoxen als deze ('zwaarte die licht is', eenmaligheid die eeuwig is',ho) bieden, zo lijkt het, een geschikt uitgangspunt voor een analyse van het begrip van de eeuwige terugkeer naar zijn meest kenmerkende structuur, nl. als *coincidentia oppositorum*.(...) Nietzsches eeuwigheidsbegrip lijkt in zich een veelheid van antithetische bepalingen te verenigen."(Verrycken 1989: 650)⁹⁰

In "een terugkeer die zich eeuwig, dat wil zeggen ook en bij uitstek *nu* voltrekt"(Verrycken 1989: 650) draait alles om "dit banale en waardeloze moment"(Verrycken 1989: 652), waarin "een eeuwigheid (...) zich van moment tot moment instelt, herstelt"(Verrycken 1989: 656). Nietzsches opvatting over de daad en mijn paradoxale kwalificatie als waardeloos en waardescheppend is hierop aan te sluiten. Zarathustra's dieren verwoorden het op dezelfde manier als de dwerg: "In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit."(4.273) Als het nu als het contractiepunt van het zijn wordt gezien laat Nietzsche het beeld van de cirkel als een in zichzelf rollend rad wel toe. Het is ten slotte ook de absolute soevereiniteit van het kind als laatste van de metamorfosen die hij ook met dit beeld aangeeft: "Unschuld ist das

649-668. Verrycken laat zien, dat het filosofisch belang van Nietzsches gedachte "een welbepaalde visie op de formele structuur van de tijd is"(Verrycken 1989: 651), voorts hoe deze gedachte zich vanuit de eerste werken ontwikkelt, hoe Nietzsche traditionele begrippen uit de Stoa, zoals 'apokatastasis' herneemt en in zijn gedachte van de Eeuwige Wederkeer verwerkt: "Als cirkelbeweging is de rotatie der hemelsferen tegelijk de eeuwige opheffing, de eindeloze voltooiing der beweging. Ieder punt van de sfeer is gelijkelijk begin, midden en einde der beweging. Op ieder moment van haar omwenteling voltrekt de hemelsfeer een apokatastasis, een terugkeer naar haar eeuwige identiteit."(Verrycken 1989: 658)

89 Verrycken distantieert zich overigens expliciet van de theologische implicaties, die dit begrip heeft.(Verrycken 1989: 666)

90 Het door Cusanus geïntroduceerde begrip 'coincidentia oppositorum' is een belangrijke stap in het ontwikkelen van een dialectische visie op de werkelijkheid. Zie: Hermann Schmitz, Hegels Logik (1992), pp. 8/19. Bij Cusanus wordt deze ervaring van de grens van het zijn tot een rationele constructie getransformeerd. Zie: L.M. de Rijk, Middeleeuwse wijsbegeerte, traditie en vernieuwing (1977). De Rijk verwijst kort naar Cusanus "die t.a.v. het Hoogste Zijn van een samenvallen der tegendelen (*coincidentia oppositorum*) spreekt, d.w.z. in God zijn alle dingen één, die in de zintuiglijke wereld in onderlinge dingen zijn uitgesplinterd. De tegenstellingen in de sensibele wereld zijn te wijten aan het slechts deelhebben aan de volheid van het zijn; de onvolmaaktheid, gebrokenheid en strijdigheid van dit ondermaanse is het negatieve gevolg van het (slechts) deelhebben"(200).

4. *Esthetische indifferentie*

Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen"(4.31). Het lijkt echter alsof hij louter uit polemische overwegingen in deze cirkel gelooft. Met *Die Kraft. Eine realmonistische Weltanschauung* uit 1878 van Johannes Gustav Vogt voor ogen meent hij: "Wer nicht an einen *Kreisprozeß des Alls* glaubt, muß an den *willkürlichen Gott glauben*"(9.561). In een creatief-affirmatieve wending naar het Ogenblik zal hij met het afbijten van de kop van de slang ook dit beeld van de cirkel doorbreken.

Als terugkeer de opheffing van een afwezigheid en het hervinden van een oorsprong is, dan is de Eeuwige Wederkeer het "herstel van een volheid die nooit verloren is gegaan"(Verrycken 1989: 651). De metafysische implicaties die in deze stelling doorklinken schuif ik op het conto van Verrycken. Het mag duidelijk zijn, dat de val van de grammatica die Nietzsche probeert te laten dichtklappen zonder dat hij er zelf in bekneld raakt, wagenwijd openstaat. Aanvankelijk ligt, onder invloed van Schopenhauer, de nadruk nog op het eeuwigheidsaspect. Dan is volgens Verrycken de spanning van de opposities, "van herhaling en uitstel, vervulling en belofte, weerzien en afscheid", dat wil zeggen "de apokatastatische structuur van het nu duidelijk een dialectisch gegeven"(Verrycken 1989: 664). Naar zijn opvatting is een dergelijke wederkeer er een van verzoening van rust en beweging, van zijn en worden, van identiteit en differentie. In de voorgaande hoofdstukken heb ik getracht aan te tonen dat dit weliswaar door Nietzsche regelmatig gesuggereerd, soms zelfs, in weerwil van zichzelf, geïntendeerd wordt, maar op grond van zijn taal filosofie niet vereenzelvigd kan worden met de leegte of indifferentie. Het dient juist gezocht te worden in een aan de opposities 'ten grondslag liggende' affirmativiteit. Deze staat, bezien vanuit het denken in een niet-logische differentie tot de gehele oppositie. Verrycken lijkt mij eerder dan deze affirmatie een indifferentie op het oog te hebben die als een privatieve negatie kan worden gezien.

Na 1881 zou Nietzsches aandacht naar het aspect van de eenmaligheid, en derhalve naar het eeuwige van het nu verschuiven, waardoor "in de structuur van het nu vooral de antithese tussen zijn beide aspecten, het apokatastatische en het repetitieve zich profileert"(Verrycken 1989: 664).⁹¹ Colli constateert iets soortgelijks, wanneer hij opmerkt, dat in de jaren die aan *Also sprach Zarathustra* vooraf gaan Nietzsches aandacht verschuift van de noodzakelijkheid naar het toeval:

91 Verryckens formuleringen worden steeds paradoxaler. Zo zou "de identiteit van de aanwezigheid en afwezigheid"(Verrycken 1989: 651) als absolute affirmatie aan de opposities van de metafysica 'voorafgaan'. Evenals een retrospectieve, genealogische kritiek, die altijd vanuit deze opposities moet vertrekken, en zodra zij de geviseerde affirmativiteit moet verwoorden geleidelijk aan in paradoxale formulering en termen moet verzanden, mondt zijn bespreking uit in zichzelf ondermijnende uitdrukkingen.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

"Der weiseste Mensch wäre *der reichste an Widersprüchen*, der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat: und zwischeninnen seine großen Augenblicke *grandiosen Zusammenklangs* - der hohe *Zufall* auch in uns!"(11.182)

De doordenking van de Eeuwige Wederkeer vanuit de coincidentia oppositorum stuit volgens Verrycken op nog veel meer opposities. De belangrijkste zijn immanentie-transcendentie en ontgoddelijking-resacralisering.

Omdat Nietzsche de volledige immanentie weer achter zich moet laten, wijst Verrycken er terecht op, dat de Eeuwige Wederkeer als gedachte zelf weer een beweging van de zin is om de zinloosheid op te heffen: "zelfs de zinloosheid moet nog als de zin van het leven geponeerd worden"(Verrycken 1989: 666). Dat Nietzsche door een zelfspijting van het oppositionele denken aan dit denken probeert te ontsnappen lijkt door Verrycken over het hoofd te worden gezien: "de restloze negatie van de transcendentie kan voor Nietzsche blijkbaar alleen gebeuren in een transcenderende beweging"(Verrycken 1989: 666). Dat hij niettemin oog heeft voor dit zelfimplicerende en omvattende moment, blijkt wanneer hij deze laatste 'transcendentie' van louter formele aard acht: "pure herhaling van dit empirische leven"(Verrycken 1989: 667). Kortom, geen unificerende overstijging, maar zelfspijting of -verdubbeling. 'Transcendentie' kan slechts plaatsvinden in de vorm van een herhaling, hetgeen door Klossowski's analyse van de ervaring van de Eeuwige Wederkeer metaforisch wordt geëvoceerd⁹² en in een parodiërende strategie tot uitdrukking wordt gebracht. Nietzsches pseudo-mythologisering - Verrycken spreekt van "een identiteit van de tegendelen" - is het gevolg van een omslag binnen de negerende beweging zelf. Van belang voor mijn betoog is, dat het hier opnieuw om een *schijn*beweging gaat die een aporetisch gehalte heeft: de poging een definitieve of laatste betekenis te vatten wordt door de daardoor gegenereerde tegenspraken in zichzelf vernietigd. Het denken gaat ten onder aan zijn eigen radicaliteit en wordt een ontreddende ervaring aan de grens van een zichzelf onttakelend spreken en schrijven. De onneembare weerbarstigheid van de zich alsmaar stapelende tegenspraken, paradoxen en aporieën neemt duizelingwekkende vormen aan. Deze 'kritische massa' mondt ten slotte uit in Blanchots 'vertige logique', die Nietzsche naar mijn mening achteraf telkens weer tracht te om- en herschrijven. Het is zeer verleidelijk om het inzicht in de zinloosheid van het bestaan - "die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das 'Sinnlose') ewig!" - zodra het wordt gearticuleerd weer als een nieuwe zingeving op te vatten. Een logische analyse, waarin geconstateerd wordt dat hier op ondoorzichtige wijze, als in de Kretzenzer paradox, object- en metaniveau verwisseld worden, ligt voor een verheldering van de zelfspijting en -verdubbeling weliswaar voor de hand, maar is ontoereikend om de kracht en reikwijdte van deze verdubbelingen op waarde te

92 Zie: excursie 11.1.

4. Esthetische indifferentie

schatten.⁹³

Hoe zijn Nietzsches talige capriolen dan te waarderen? Zit hij, ondanks zijn bestrijding van de metafysica, zoals Gerd Kimmerle beweert, nog met handen en voeten aan haar gebonden? Wordt hij, doordat hij zichzelf doelbewust in metaforen en in beelden uitdrukt, niet door deze metaforiek opnieuw aan de metafysica geketend? Of maakt de wijze, waarop Nietzsche zijn metaforen tegen elkaar uitspeelt, ze haaks op elkaar zet of ontwricht, juist deel uit van zijn kruistocht tegen de metafysica?⁹⁴ Is Nietzsche onwillekeurig de profeet of de mysticus, die hij niet wil zijn? Of leidt hij zijn lezer 'bewust' om de tuin en mystificeert hij zijn denkbeelden, opdat deze door al de discursieve schijnbewegingen voortdurend op het verkeerde been wordt gezet? Van beide, zo heb ik hiervoor betoogd, zou sprake kunnen zijn: de determinering door en gestileerde omgang met de taal staan dan voor een 'onbewust' en 'zelfbewust' aspect van Nietzsches werk. Onbewuste drijfveren en bewuste intenties zijn beide, vanuit het reeds 'bedingte' zelfbewustzijn bezien, aspecten van een fysio-psychologische krachtenverhouding, die in Nietzsches teksten als een principiële gespletenheid doorwerkt.

93 Hier kan verwezen worden naar de problemen die zich in Tarski's onderscheid tussen object- en metataal aandienen. Beide talen hebben een eigen waarheid. De regressus in het waarheidsbegrip die door deze stratificatie ontstaat, roept een probleem op dat slechts door restrictieve regels gesitueerd kan worden 'opgelost'.

94 Ik zal hierop aan het eind van hoofdstuk 6 terugkomen.