

5. Aporetische strategieën

HOOFDSTUK 5

APORETISCHE STRATEGIEËN

Afgrondgedachten als schijnbewegingen

De kloof tussen denken en zijn zou niet meer door middel van de taal kunnen worden overbrugd, wanneer aan het eind van de 19e eeuw - met name in de literatuurtheorie - het inzicht doorbreekt in de zelfbepalende werking of de 'autonomie' van de taal. Tot een dergelijke gedachte worden we snel verleid. Maar was er sprake van een brug, toen de taal nog niet op radicale wijze werd geproblematiseerd? Is het volgende beeld niet adequater: de brug stort in op het moment dat zij in zicht komt? Maar geldt dit dan niet in dezelfde mate voor de mens als brug tussen dier en Übermensch? Toch lijkt bij Nietzsche de taal de enige toegang tot het zijn en het denken. Zoals Zarathustra het knerpende pad moet beklimmen om bij de poort aan te komen, waarboven 'Augenblick' geschreven staat, zo moet de denker, wil hij het 'wezen' der dingen vatten, zich een weg door de taal banen. Hij kan dit slechts doen in het besef, dat deze weg vol valkuilen zit en nooit ten einde loopt. Dit inzicht in de ontoereikendheid van de taal werkt strategisch door in Nietzsches teksten. Door beelden, uitdrukkingen en aforismen zo 'widersprüchlich' te toonzetten, dat het denken aan zijn verkrampde drift om deze schijnbewegingen te totaliseren ten onder moet gaan, realiseert Nietzsche de 'Tod des (hegelianischen) Wissens'. Eerst in de vrije val, in de 'Sturz in den Abgrund', waarin het denken terecht komt, nadat het onder zijn eigen gewicht is bezweken, wordt 'das Wesen der Dinge' ervaarbaar. Colli verwoordt het als volgt:

"Dieses Suchen, dieses Variieren von Perspektiven und Formulierungen zielt darauf ab, dem dunklen Grund des Daseins, den Nietzsche 'fühlt', Ausdruck zu verleihen, ohne dabei der systematischen Erstarrung, der metaphysischen Begrifflichkeit (...) zu verfallen."(13.660)

Waarderen en handelen - zo kenmerkend voor de affirmatieve daadkracht van de voorname - vallen samen in "fast eine mystische Zusammenfassung". Als het denken zijn waarderende kracht hervindt en het in zijn affirmatieve zeggingskracht met de werkelijkheid overeen'stemt', kan het aporetische gehalte en het paradoxale van Nietzsches filosofie niet meer achteloos als een tekortschieten worden afgedaan. De radicaliteit van zijn teksten zou dan kunnen liggen in de ontvankelijkheid voor een aporie, die zich, met het oog op de genealogische inzet, als volgt laat verwoorden: de denker Nietzsche legt taal en geschiedenis als determinanten van het zelfbewustzijn bloot met behulp van de gekritiseerde taal en staande in precies die geschiedenis. Een uitweg, een 'Poros' uit deze impasse kan slechts worden geviseerd of geëvoceerd. In de esthetische houding, waarin verbeelding en begrippelijkheid, metafoor en begrip, schijn en zijn zich niet meer dialectisch tot elkaar verhouden, verliezen opposities met hun eenduidigheid tevens hun constitutieve waarde. Zodra de 'Hinterwelten' die hen

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

schragen, als ficties zijn 'ontmaskerd', rest de denker slechts de spanning, die hij hoogstens in zijn tekst uiteen kan zetten. Het is mijns inziens precies ten aanzien van deze noodzakelijke uiteenzetting, dat Nietzsches afgrondelijke gedachten van de Wil tot Macht, de Eeuwige Wederkeer en de Übermensch als louter 'Worte' een strategische rol vervullen. Ik zou ze derhalve als ultieme schijnbewegingen willen opvatten, waaraan zijn filosofie ten slotte haar glans en aura ontleent. De vraag naar hun metafysische, kentheoretische, ethische en esthetische waarde zal ik in de loop van dit hoofdstuk exploreren.

Centraal staat de gedachte dat de produktieve kracht van Nietzsches filosofie in haar aporetische kwaliteit ligt. Daarin resoneert het 'paschein' als het lijden aan en als de begeerte naar wijsheid. Tegen de achtergrond van zijn methodische overwegingen rond het aforisme, de ironie en parodie, dus tegen die van een genealogie en een perspectivisme - maar nog ingebed in de door de geschiedenis gewaardeerde, metaforische taal - krijgt de kentheoretische pro-blematiek van de negatie en de tegenspraak een a-metafysisch karakter. Ik vat Nietzsches stilistische en methodische inzetten op als aporetische taalstrategieën, die uit de aard van de taal voortvloeien. Als het bewustzijn, zoals Nietzsche meent, zich richt naar de grammatica, dan is de stelling gerechtvaardigd, dat er aan deze aporetische strategie een zekere intentie kan worden toegeschreven. De tegenstelling tussen bewust en onbewust is daarop niet van toepassing. De eruit resulterende zelfondermijning kan achteraf worden gezien als een werking die inherent is aan het nihilisme: dit ligt in de speurtocht naar een ultieme, als zuiverheid opgevatte waarheid besloten. Ten langen leste heeft deze zelfondermijnende werking geresulteerd in een moord op het subject der subjecten: God. Dit hield tevens de discursieve zelfmoord in van het kennend subject. Geen moord met voorbedachte rade, maar doodslag door doelbewuste kaalslag.

I Aporie als affirmatieve beweging van en in de schijn

Nietzsche neemt het historische vertoog van de westerse metafysica van Plato tot de 19e eeuwse Romantiek op de korrel. Deels door zijn fixatie op een in haar geïsoleerde, mystieke 'grond'ervaring van de wereld, deels door het zelfreflexieve besef van de metaforiciteit en derhalve de ondoorgrondelijkheid van ieder begrip wordt de gepretendeerde coherentie van dit traditionele vertoog verscheurd en haar transparantie vertroebeld.

Nietzsche richt, daar het denken de tegenspraak niet kan verdragen, in een parodiëring van de formeel-ontologische bepalingen die Hegel in zijn *Wissenschaft der Logik* aan het eind van de *Reflexionsbestimmungen* ontwikkelt, het denken al sprekend en schrijvend te gronde.¹ Zo blijkt dat "der aufgelöste Widerspruch also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen (ist)" (H6.69). Voor Hegel moet Nietzsches 'grond' echter een 'afgrond' zijn, gelijk aan het abstracte en uiterlijke karakter van het sublieme of van het ongelukkige bewustzijn.⁹⁵ De typering die Hegel

96 Zie: excursie 7.3.

5. Aporetische strategieën

van het ongelukkige bewustzijn geeft, is zonder meer van toepassing op Nietzsches visie op het bewustzijn: "Es ist hierdurch die innerliche Bewegung des *reinen* Gemüts vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweiung schmerzhaft *fühlt*"(3.169). Bij Nietzsche 'lijdt' het denken daadwerkelijk aan de tegenspraak. En in deze tegenspraak aan haar eigen schijn. Het wordt fysiek door deze schijnbeweging beroerd en sterft omwille van de oplossing ervan duizenden doden. De grond van het denken blijkt een afgrond en zijn hoogste intensiteit een extatische ervaring.

1.1 Aporie als kritiek van de kritiek.

Dit is voor Jürgen Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* aanleiding om te concluderen dat "... Nietzsche das moderne Zeitbewußtsein nicht negiert, sondern zuspitzt"(Habermas 1985: 108). Als de impact van Nietzsches denken teruggevoerd kan worden op een fundamentele oppositie, waarvan "[b]eide Momente, die Vernunft und ihr Anderes, (...) nicht in einer auf dialektische Aufhebung verweisenden Opposition (stehen), sondern in einem Spannungsverhältnis der gegenseitigen Abstoßung und Exklusion"(Habermas 1985: 127), dan wordt volgens Habermas "die totalisierte Vernunftkritik, die Hoffnung auf eine Dialektik der Aufklärung preisgegeben"(Habermas 1985: 126). Meent Habermas in een post-metafysisch 'kantianisme' deze ondraaglijke, want door tegenspraak en aporie gekenmerkte oscillatie nog in een 'contrafactische' van iedere macht ontdane communicatieve gemeenschap 'nach-metafysisch' te kunnen overwinnen, Nietzsche laat, na een blik in de afgrond van het leven te hebben geworpen een dergelijke overspannen overspanning niet meer toe.

Er is bij hem hoogstens nog sprake van een letterlijke reductio ad absurdum. Omdat werkelijkheid een veelheid van schijnbewegingen en waarheid een noodzakelijke leugen is, wordt het denken met stomheid geslagen. Of beter: wordt het vanuit haar eigen werkingen genoodzaakt zich naar deze stomheid, deze 'surditas' toe te bewegen zoals bij Kant de regulatieve Ideeën door de rede bij zichzelf worden afgedwongen. Habermas wijt deze absurditeit, deze toenemende 'Dementi' aan de "Aporien einer selbstbezüglichen Kritik der Vernunft"(Habermas 1985: 121). Voor hem is Nietzsches Vernunftkritik weliswaar "eine, die die Wurzeln der Kritik selbst angreift"(Habermas 1985: 126), maar tevens een kritiek die in haar zelfspijting zichzelf als modern-kritische inzet vernietigt.

Met deze kritiek van de kritiek voltooit Nietzsche methodisch het voor het westerse denken zo kenmerkende nihilisme. Cultuur-diagnostisch bezien levert hij de westerse mens uit aan diens eigen tegenstrijdigheden. Zijn aporetische positie, die in deze zichzelf verslindende negativiteit besloten ligt, is in die zin een oplichten van een 'ondraaglijke lichtheid' van een bestaan waaruit de 'Geist der Schwere' is verdreven. Het is precies het affirmatieve gehalte van deze schijn - een dubbelzinnig 'oplichten' - dat voor de post-marxist Habermas onverteerbaar is. Een gebrek aan systematisch inzicht zou daarvan de oorzaak zijn:

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

"Aber auch im Alter konnte er (Nietzsche, ho) sich keine Klarheit darüber verschaffen, was es heißt, eine Ideologiekritik zu treiben, die ihre eigenen Grundlagen angreift"(Habermas 1985: 120).

Habermas rept met geen woord over Nietzsches taalfilosofie. Maar het lijkt mij niet geheel van zin gespeend te beweren, dat wat hem nog het meest hindert de onttakeling is van het laatste bolwerk van de rationaliteit: de discursieve taal. Nietzsche legt zichzelf in het spreken het zwijgen op, doordat hij zijn 'communicatieve' grondslag vernietigt. De 'Selbstdementi' van het denken, zoals het ten onrechte enigszins psychopathologisch wordt gekenschetst, voltrekt zich in de taal. Dit lijkt mij voor Habermas hèt verzwegen argument om Nietzsches filosofie te diskwalificeren en deze nog slechts als literatuur te waarderen.

5. Aporetische strategieën

Excursie 12

Epistemologische aporetiek

Treedt bij Nietzsche de aporie voor het eerst aan het licht? Of wordt door zijn taalfilosofische diagnose de radicaliteit van de kantiaanse antinomie en de hegeliaanse tegenspraak pas duidelijk?

1 Kant en Hegel: antinomie en tegenspraak

Jaspers hield in zijn specifieke lezing van Kant "...Widersprüchlichkeit, Zirkel und Tautologie für unumgängliche und wesentliche Formen jedes transzendierenden Denkens"(Jaspers 1959: 449).

Bovendien situeerde hij het transcendentale moment precies daar waar het denken in het tekortschieten een sprong moet maken "das Springen über den eigenen Schatten"(Jaspers 1959: 450). De 'filosofische daad' en 'ervaring' bij uitstek, meent hij, ligt in de voltrekking van dit moment, niet in het resultaat van Kants analyse. Jaspers pleit voor de gedachte dat het aporetisch gehalte van Kants filosofie alleen in de voltrekking van het zelfbewustzijn ligt.

Ten aanzien van Hegel is een soortgelijke lezing mogelijk. Düsing ziet in Hegels antinomie-kritiek de aanzet tot diens systeem. (Oosterling/De Jong 1990: 109) Pöggeler wijst in een iets meer toegepitste terminologie op de aporie in Kants systeem die voor Hegel de steen des aanstoets vormt: "Allerdings habe sich die 'Kritik der Formen des Verstandes' in eine Aporie verstrickt, die darin besteht, daß diese Formen keine

Anwendung auf die Dinge an sich haben; dies könne nur bedeuten, daß sie an ihnen selbst unwahr seien. Diese Aporie sucht er (Hegel, ho) zu überwinden, indem er seine 'Logik und Metaphysik' als Ontologie entwirft" (Pöggeler 1977: 78).

Bubner komt in *Dialektik als Topik* (1990), waarin hij Hegels *Wissenschaft der Logik* herformuleert, in zijn slotconclusie tot de volgende aporetische wending: "Vielleicht liegen die Dinge jedoch umgekehrt: Projizieren wir etwa mit der Idee einer absoluten Intelligenz dasjenige, womit wir allein in unserem sinnvollen Lebensvollzug vertraut sind und sein können, in ein tranzendentes Jenseits? Entledigen wir uns künstlich der Belastung der Endlichkeit durch Imagination eines Zustands, der genau so wäre wie der unsere und doch ganz anders? Es ist schwer einzusehen, wieso wir unsere Vernunft, die wir haben, als Abkömmling einer Fähigkeit deuten sollten, die wir nicht haben. Wir würden dann im Grunde genommen gar nicht verstehen können, was wir an unserer Vernunft haben. Das aber kann nicht vernünftig sein"(Bubner 1990: 112).

Hermann Schmitz is stilliger, wanneer hij beweert dat Hegels systeem door en door aporetisch is. Evenals Jaspers bij Kant op het element van de voltrekking wijst, zo richt Schmitz onze aandacht op een aporetische beweging die in Hegels waarheidsbegrip zelf ligt beslo-

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

ten. Het traditionele dialectiek-begrip gaat methodisch gezien 'mank' aan een paradox: "Solche Paradoxe sind Sätze oder Aggregate von Sätzen, in denen etwas behauptet und zugleich dementiert wird". Bij Hegel is er echter van een andersoortige paradox sprake, "weil er gar nicht mehr für Sätze, sondern nur für gleitende Übergänge von Satz Sinn zu Satz Sinn Wahrheit in Anspruch nimmt"(Schmitz 1992: 7). Deze 'vergljiding' impliceert een transformatie van het waarheidsbegrip. Maar zijn poging om dit verglijden tot een systeem om te vormen moet mislukken, "weil auch er nicht umhin kann, gegen seine Intention für gewisse Sätze (nämlich seine eigene) Wahrheit zugleich zu beanspruchen und abzulehnen". Hegels systeem gaat ten onder "an dieser *Aporie des dialektischen Wahrheitsverständnisses*"(Schmitz 1992: 8; curs. ho).

Een van de meest recente analyses van het aporetische gehalte van Hegels filosofie vinden we bij Josef Simon, een hegelkenner die bovendien artikelen over Nietzsche schrijft. Het laatste mag een indicatie zijn voor de wijze waarop Hegel en Nietzsche ten opzichte van elkaar worden afgezet.²⁸ In een nog niet gepubliceerde lezing voor het Internationale Hegelcongres uit 1994²⁹ neemt Simon Hegels uitspraak uit de 'Vorrede' van de *Rechtsphilosophie* over de rol van de filosofie als uitgangspunt voor een Hegel-lezing waarin, in zijn bewoordingen, "die 'Dialektik' Hegels (...) also nicht den Einwand des 'performativen Widerspruchs' (scheut)" (Simon 1994: 9): "Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der

Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*."(H7.26)

Simon toont aan hoe Hegel, juist door het inzicht dat hij zijn tijd in gedachten vat, zich bewust is geweest van de tijds- en persoonsgebondenheid van zijn filosofie. Het gaat mij er hier niet om de psychologische claim die daarin ligt opgesloten, te beproeven. Zijn these dient niet psychologisch te worden opgevat. De gebondenheid aan het hier en nu is veeleer een kentheoretische premisse, van waaruit een - in mijn termen - aporetische spanning het denken, dat dit inzicht verdisconteert, aankleeft. "Ihre Zeit in Gedanken erfaßt" impliceert een veruitwendiging en vervreemding waardoor er nimmer een transhistorische positie kan worden ingenomen. De vernietiging van de tijd is onmogelijk:

"Dieser Satz kann nicht bedeuten, daß die zur gleichen Zeit existierenden Individuen alle 'dasselbe' dächten und daß das, was sie denken, wie von oben 'erfaßt' werden könnte. Es ist vielmehr *die Zeit* in Gedanken erfaßt, d.h. es ist 'erfaßt', daß in aller 'Übereinstimmung' zugleich die *Differenz* im Verstehen bestehen bleibt, so daß sich keine individuelle Äußerung als Tilgung einer anderen individuellen Äußerung verstehen kann. Es ist erfaßt, daß keine die letztgültige 'sein' kann und daß immer noch 'Zeit' *bleibt*."(Simon 1994: 2) Niettemin "ist sie *für ihn* die 'letzte' Philosophie, *weil* es 'seine' ist. Nur indem dieser Zusammenhang begriffen ist, ist die Philosophie über sich selbst

5. Aporetische strategieën

hinaus"(Simon 1994: 5). In deze absolute aanspraak is echter tegelijkertijd het per definitie onuitgesproken besef aanwezig dat het doordenken van de eigen tijd een constitutieve vervreemding met zich meebrengt. Dit per definitie onarticuleerbare besef - waarin een zekere onmondigheid moet doorklinken - meedenken maakt precies de kracht van Hegels filosoferen uit.

De eigen tijd denken blijkt een oneigentijdse implicatie te hebben: de eigen tijd tijdelijk, dat wil zeggen de eindigheid van het gedachte meedenken, situeert dit denken niet alleen ten aanzien van het denken van andere individuen in dezelfde tijd, maar ook ten aanzien van het denken van nieuwe generaties: "Das Individuum hätte ohne diese 'Entfremdung' keine 'Erfahrung' seiner Individualität"(Simon 1994: 3). Splitsing is constitutief voor het individu. De afstand ten aanzien van het eigen denken wijst volgens Simon op een esthetische intentie, die ook door Hegel is ingezien.

De aporie wordt in Simons Hegel-lesing geaffirmeerd. Sterker: zij wordt tot de grondslag van dit denken verheven. Dat hij het als een 'performative Widerspruch' opvat, is een vingerwijzing voor een geheel andere inschatting van de rol van de taal in Hegels filosofie. Zij is de uitdrukking van het denken en neemt in zich de tegenspraak op die Hegel als 'spekulativer Satz' heeft verwerkt. Simon verwoordt het aan het eind van zijn artikel nog eens anders: "Es ist der Satz, der, indem er 'Zeit' in Gedanken faßt, die *eigene* Zeit in Gedanken faßt und damit seine eigene Zeitlichkeit und

Bedingtheit durch die selbst nicht in *denselben* Gedanken aufgenommene Zeit mitbedenkt"(Simon 1994: 11).

2 Hartmann: aporetiek van de kennis

Ook Simons weergave van Hegels filosofie duidt erop dat, al dan niet onderkend, sinds Kant een aporetische grondtrek het hart van het kenproces, dat vanaf het eind van de Verlichting als exclusieve activiteit van het zelfbewustzijn wordt beschouwd, bespookt. Nicolai Hartmann heeft in *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1925) systematisch een aporetiek van de kennis uitgewerkt. Hoewel "die Aporien der Erkenntnis alle ihre Geschichte haben, (...) ist die inhaltliche Entwicklung der Aporien unabhängig von dieser geschichtlichen Entwicklung. Diese ist nur gleichsam der Gang der philosophischen Erfahrung"(Hartmann 1925: 889).

Filosofische ervaring verloopt volgens Hartmann via de inhoudelijke uiteenzetting van de aporien. Jaspers verdedigt eveneens een dergelijk standpunt. Hartmann richt zich in kritische zin op Kants filosofische vooronderstellingen, waarbij hij zich echter binnen de subject-object verhouding blijft oriënteren en het zicht op het radicale, nietzscheaanse aspect slechts indirect kan openen.

Hartmann vraagt zich af hoe het mogelijk is, dat een subject het object los van zijn eigen subjectieve bewustzijnsinhouden, uitgedrukt in de 'Satz des Bewußtseins'(Hartmann 1925:59) kan kennen. Vanuit de vooronderstelling dat alle kennis wezenlijk gericht is op iets dat onafhankelijk van onze

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

waarneming en ons bewustzijn moet bestaan, dient zich een aporie aan die de vorm van een tegenspraak, paradox of antinomie aanneemt: "Der Widerspruch besteht also zwischen dem Wesen der Erkenntnis und dem Wesen des Bewußtseins. Er ist unausweichlich, weil nur ein Bewußtsein Erkenntnis haben kann. Entweder also hebt sich das Wesen der Erkenntnis am Satz des Bewußtseins auf, oder der Satz des Bewußtseins hebt sich am Phänomen der Erkenntnis auf."(Hartmann 1925: 60)

Aan de zijde van het object vinden we hetzelfde probleem: hoe kan het zich anders dan in een voorstelling aan het bewustzijn geven? Deze 'Antinomie des Objekts'(Hartmann 1925:61) roept op analoge wijze een tegenspraak op.

Hartmann werkt een zestal aporieën uit:

1. *de aporie van de waarneming en het gegevene* of de aporie van het aposteriorische bewustzijn: het gekende ding blijft buiten het bewustzijn, dus hoe zou het kunnen worden gekend, als slechts de voorstelling ervan ter beschikking staat? Met een verwijzing naar de 'objectiviteit' wordt het probleem alleen maar verdubbeld: "entweder die Transzendenz ist Schein, oder die Gegebenheit ist Schein"(Hartmann 1925: 62).

2. *de aporie van de apriorische kennis*: als inzicht in wetmatigheden inherent is aan de werking van het bewustzijn, hoe kan men dan de objectieve geldigheid, "den eigentlichen Brennpunkt im Problem der transzendenten Apriorität"(Hartmann 1925: 63), ervan bepalen?

3. *de aporie van het waarheids-criterium*:

hoe kan, gegeven de transcendentie van het object, de waarheid van een oordeel worden vastgesteld zonder een *petitio principii*? Het gaat hier niet om de waarheid zelf, die, zo meent Hartmann in ieder geval, immers bewust of onbewust kan worden uitgesproken, maar om het bewustzijn ervan en de mogelijkheid deze waarheid te kennen. Ook dit probleem kan in de vorm van een antinomie worden geherformuleerd: "Im Fall der Antithese also bestände das Kriterium zwar an sich, aber nicht für das erkennende Subjekt; im Falle der These dagegen bestände es zwar für dieses, wäre aber kein Kriterium transzendenter Wahrheit."-(Hartmann 1925: 66)

4. *de aporie van de probleemstelling*: hoe is het mogelijk weet te hebben van de ontoereikendheid van de kennis of paradoxaler geformuleerd: hoe kan een "Wissen des Nicht-wissens"(Hartmann 1925:67) bestaan? Dit ambivalente weten richt zich op het 'Transobjectieve': "Die Paradoxie hierin ist buchstäblich zu nehmen. Das Wissen des Nicht-Wissens ist widerspruchsvoller als das Wissen des Wissens, es ist in sichselbst widersprechend. Wer nach etwas fragt, darf nicht schon wissen, wonach er fragt, sonst brauchte er nicht erst zu fragen; und er muß gleichwohl wissen, wonach er fragt, sonst könnte er gar nicht danach fragen. Das läßt sich als Antinomie der Problemstellung fassen"(Hartmann 1925:68).

De vraag die Hartmann niet opwerpt, is die naar de wijze waarop de aporie wordt 'gekend'. De vraag die in mijn

5. Aporetische strategieën

onderzoek wordt opgeworpen is precies die naar de aard van dit 'kennen': is het wellicht een ervaringsmatig kennen?

5. *de aporie van de progressie van de kennis*: de overweging van de ontoereikendheid ver-wijst als vanzelf naar de mogelijkheid van een progressieve ontwikkeling van de kennis. Maar hoe kan bepaald worden dat in de loop van het kenproces de waarheid benaderd wordt? Vereist dit niet reeds vooraf een duidelijk idee over deze laatste waarheid? Hartmann wijst erop dat in deze aporie dit keer geen antinomie schuilgaat. De progressie is veeleer een dynamisering van de primaire kenrelatie, waarmee de transobjectiviteit verondersteld wordt stap voor stap te worden opgeheven. We hebben hier met "einer im Subjekt wurzelnden und nur sein eigenes Verhältnis zum Objekt betreffenden Tendenz"(Hartmann 1925: 70) van doen.

De aporie om de progressie van de kennis te verklaren ligt besloten in alle voorgaande aporieën. De drie typen van verbinding tussen subject en object - overeenstemming beeld-ding, waarheidscriterium en weten van een niet-weten - genereren voorts een vierde relatie: "Der Erkenntnisprozeß schließt also (...) zugleich die ganze Reihe der früheren Aporien in sich und zeigt damit das Erkenntnisproblem als Ganzes auf seiner aporetischen Höhe"(Hartmann 1925: 71).

6. Tenslotte wijst Hartmann op de meest fundamentele aporie: "*die ontologische Aporie hinter der gnoseologischen, oder die Aporie des Seins*"(Hartmann 1925: 71; curs. ho). Het voorwerp van kennen - transcen-

dent-reëel (Ding-an-sich) of transcendent-ideëel (Ideeën) - is aan deze aporetische beweging onderhevig. Het gaat nu om het kennende en het gekende als twee tegenover elkaar staande zijnden. Daarbij is het transobjectieve niet meer potentieel kenbaar, maar "ein Irrationales (genauer, ein Transintelligibles)"(Hartmann, 1925: 72). In de overstijging van de zuivere kenrelatie is er dus altijd sprake van een ontologische relatie: "was diese ontologische Relation hinter der gnoseologischen ist, das eben ist die Aporie"(Hartmann 1925: 72).

Alle aporieën lijken terug te vallen in deze 'Grundaporie', zodat kenaporieën pas hun oplossing in de zijnsaporie vinden. Maar toch dient de laatste zich op haar beurt uitsluitend vanuit de kenaporieën aan. "Das darin ein Widerspruch ist, läßt sich nicht leugnen. Aber diese Widerspruch betrifft nicht das Verhältnis von Erkenntnis und Sein allein, sondern jeden Fall, in dem Bekanntes auf Unbekanntes zurückgeführt, Gegebenes durch Erschlossenes, hypothetisch verständlich gemacht wird."(Hartmann 1925: 73)

Deze cirkelbeweging toont, dat de mogelijksvoorwaarde tevens resultaat is. In deze tautologische beweging lijkt het denken kortgesloten te worden als stond het onder een te hoge spanning. In de aporie van het probleembewustzijn en de progressie is met de verbinding tussen subject en het kenbare zijnde eveneens de zijnsaporie gegeven. Daarom is het het 'ontologische Grenzproblem der Erkenntnis' of "(ist) die metaphysische Kernfrage der

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Erkenntnis eine ontologische" (Hartmann 1925: 73). Het lijkt erop dat we hier via een andere weg op hetzelfde fenomeen stuiten dat Löwith het 'Grund-konflikt' noemde: de onoverbrugbare kloof tussen denken en zijn.

Uit het bovenstaande mogen we concluderen dat de notie 'aporie', zoals deze door alle critici en interpreten wordt gebruikt, op een zelfondermijnende kentheoretische figuratie slaat. Het gaat daarbij altijd om een grondslagenonderzoek dat op discursieve wijze zichzelf 'dementiert'. Dat soms termen als paradox, antinomie en tegenspraak worden gehanteerd duidt op de plaats en het niveau waarop de aporie zich manifesteert. Bij de paradox gaat het doorgaans om een schijnbare tegenspraak die doorgaans binnen een meer 'literaire', soms in een meer analytisch-filosofisch betoog opduikt. 'Antinomie' en 'tegenspraak' zijn kentheoretische termen, die veelvuldig in reflectie-filosofische teksten voorkomen. Zij worden dan ook regelmatig in verband gebracht met de aporie. Antino-

mie en tegenspraak worden binnen het betoog gesitueerd, terwijl de aporie een onmogelijke discursieve zelfreferentie inhoudt: de conclusies van het betoog vernietigen de vooronderstellingen ervan. In die zin is de aporie een letterlijk 'ek-statisch' fenomeen dat niettemin zijn extase altijd in dienst van de discursiviteit stelt: de overwinning van de aporie herstelt ten slotte de redelijkheid van de werkelijkheid. Zo blijft deze aporie - die in radicale zin eigenlijk een pseudo-aporie is - een positie in een metafysisch vertoog: deze *metafysische aporie* blijft *intradiscursief*.

Door heel Nietzsches werk komen we tegenspraken tegen: in zijn neologistische kenschetsen, aforistische uitdrukkingen, retorische argumentatiestructuren, zelfs in de legitimatie van zijn filosofie. Van "wie man wird, was man ist", "ein Buch für Alle und Keinen" via pseudo-speculatieve zinnen, waarin Hegel wordt geparodieerd, zoals "alles is perspectivistisch" en "zijn is schijn" of "de waarheid is een leugen" tot in de nagenoeg ondoorgroendelijke gedachten van de Wil tot Macht, Übermensch en Eeuwige Wederkeer. "Formalen und scheinbaren Widersprüche" (Löwith 1986: 14) tekenen zich alle af tegen een onoplosbaar 'Grundkonflikt' of - zo we ons binnen het domein van de discursiviteit blijven bewegen - "Die Aporie des Seins"².

De op alle niveaus van zijn schrijven geïnvesteerde aporetische spanning ziet Nietzsche vooral als een test voor het uithoudingsvermogen van het denken: "Es ist ein

5. Aporetische strategieën

Zeichen von Wohl- und Machtgefühl, wie viel einer den Dingen ihren furchtbaren, ihren fragwürdigen Charakter zugestehen darf; und *ob* er überhaupt 'Lösungen' am Schluß braucht."(12.556)

We zouden ons op grond van deze overwegingen kunnen afvragen of het Nietzsche niet eerder om het *problematiseren van problemen* dan om het oplossen ervan gaat. Of misschien ligt het nog subtieler: in het problematiseren zou wel eens duidelijk kunnen worden dat historisch gegeven problemen voortkomen uit een specifieke omgang met dat wat onder objectieve werkelijkheid wordt verstaan. Met het probleem wordt vervolgens door Nietzsche naar mijn mening vooral deze omgang geproblematiseerd. Zarathustra als verkondiger van de Eeuwige Wederkeer is door "dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten" niet alleen een 'trouble-shooter' maar ook "als die *höchste Art alles Seienden*"(6.344). De tegenspraak is voor het oppositionele denken een ondraaglijke last. Dit door de tegenspraak geteisterde denken op zijn beurt is voor de denker die op harmonie en eenheid uit is, een pijnlijke ervaring.

1.2 Aporetisch denken en lijden.

Na enig inzicht verworven te hebben in de kentheoretische aspecten van dat wat in eerdere hoofdstukken eerst nog onkritisch 'zelfondermijning', later ietwat onzorgvuldig nu eens tegenspraak, dan weer antinomie of paradox werd genoemd, is het mogelijk geworden op genealogische wijze de relatie tussen denken en lichamelijke te doordenken. Ter inleiding ga ik kort te rade bij die uitermate invloedrijke denker die Nietzsche meer impliciet dan expliciet kritiseert en wiens gevangene hij volgens Gerd Kimmmerle altijd is gebleven: Hegel. Hoewel Hegel zich erop toelegt iedere onbepaaldheid op het niveau van het begrip te begrenzen - dat wil zeggen: te identificeren -, wordt ook in zijn werk regelmatig aan een fysiologische, ervaringsmatige dimensie gerefereerd. Zo wordt aan het begin van de *Wissenschaft der Logik* het worden, dat naar men zou verwachten geen enkele verwijzing naar welke affectiviteit dan ook zou moeten bevatten, "eine haltungslose Unruhe" genoemd, "die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt"(H5.113). En in een van de Anmerkungen bij de uiteenzettingen over de tegenspraak vinden we de volgende merkwaardige formulering: "nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit"(H6.75). Aan het eind van de *Logik* wordt ten slotte als opmaat naar de afleiding van de absolute Idee een vanuit nietzscheaans oogpunt interessant element ten tonele gevoerd: "Wenn man sagt, daß der Widerspruch nicht denkbar sei, so ist er vielmehr im Schmerz des Lebendigen sogar eine wirkliche Existenz"(H6.481). Het levende individu, het levensproces en de soort - weliswaar opgevat als logische gestalten, als momenten van de Geest, maar desalniettemin in hun 'existentiële' gedaanten gepresenteerd - worden vervolgens met de eerder ontwikkelde 'negatie van de negatie' in verband gebracht: "Diese Direktion des Lebendigen in sich ist Gefühl, indem sie in die einfache Allgemeinheit des Begriffs, in die Sensibilität aufgenommen ist".(H6.481) Mogen we hieruit opmaken dat ook volgens Hegel de tegenspraak zich op 'dramatische'

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

wijze in het lijden spiegelt? Het lijden zet in ieder geval aan tot de vorming van identiteit:

"Von dem Schmerz fängt das *Bedürfnis* und der *Trieb* an, die den Übergang ausmachen, daß das Individuum, wie es als Negation seiner für sich ist, so auch als Identität für sich werde"(H6.481).

Is identiteit voor Hegel dan toch een reactief fenomeen?

In de *Phänomenologie des Geistes* vinden we in de passages over het ongelukkige bewustzijn soortgelijke opmerkingen terug. Het 'unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein'(H3.163) is een bewustzijn van het leven: "... seines Daseins und Tuns ist nur der Schmerz über dieses Dasein und Tun, denn es hat darin nur das Bewußtsein seines Gegenteils, als des Wesens, und der eigenen Nichtigkeit"(H3.164/5). Het zelfbewustzijn komt, zodra het zich deel weet van een groter geheel - als betrof het Kants "Anspruch auf absolute Totalität" - in de hoedanigheid van de 'Geist' tot begrip en derhalve tot betekenisgeving en tijdsgerichte oriëntatie van deze pijn. Als Hegel aan het eind van de *Phänomenologie des Geistes* het ongelukkige bewustzijn op het niveau van de religie uiteenzet, blijkt dit "nur der sich zur Gegenständlichkeit wieder herausringende, aber sie nicht erreichende *Schmerz* des Geistes"(H3.495) te zijn.

Pijn blijkt op ieder ontwikkelingsniveau van de Geest de (af)grond van verdere uiteenzettingen. Dit geldt evenzozeer voor het begrip in de filosofie en het symbool in de religie als voor de voorstelling in de kunst. Sprekend over de klassiek-Griekse kunst en over de opkomst van de tragedie kan Hegel daarom stellen dat 'die Existenz' van het zuivere begrip "ein Individuum (ist), das er (de Geest, ho) sich zum Gefaße seines Schmerzes erwählt"(H3.515). Dat in deze passage, waarin het om de tragedie gaat, een verwijzing naar de 'Pathos' opduikt, ligt voor de hand. Het door Hegel beoogde Griekse, tragische bewustzijn, dat in de geësthetiseerde pathos die de tragedie is, wordt ervaren, vindt Hegel de voor de Griekse mens meest begrijpelijke - maar nog niet begrippelijke - uitdrukking van de Geest. Met de op de tragedie volgende komedie, waarin de Griekse mens zich van zijn goden vervreemdt, wordt de overgang naar de religie ingeluid.³ Na de opheffing in de 'openbare' religie - het monotheïstische christendom - bezigt Hegel, terugkijkend op de komedie, de in zijn filosofie ogenschijnlijk misplaatste uitdrukking, die later door Nietzsche tot kern van diens cultuurdiagnose wordt verheven: 'de dood van God'.

"Jenes (het ongelukkige bewustzijn als uitdrukking van het stoïcisme en scepticisme, ho) hingegen ist umgekehrt das tragische Schicksal der an und für sich sein sollenden *Gewißheit seiner selbst*. Es ist das Bewußtsein des Verlustes aller *Wesenheit* in *dieser Gewißheit* seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von sich - der Substanz wie des Selbst; es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß *Gott gestorben ist*."(H3.547)

5. Aporetische strategieën

Motiveert 'Schmerz' iedere opheffing? En treden, zodra de grond voor deze opheffing splijt, de pijn en het lijden niet opnieuw aan het daglicht?

Een in fysiologisch opzicht weliswaar fictieve, maar vanuit moreel-psychologisch opzicht als absoluut ervaren, positieve identiteit dient zich in en als de verdubbeling van de negatie aan: "eine Identität, welche nur als die Negation jener Negation ist"(H6.482) heet het dan in de *Wissenschaft der Logik*. Maar als we van deze positivering in overeenstemming met Nietzsches kritiek op de Hinterwelten afzien, kan zijn inzicht in de relatie tussen het Ik en het lijden zonder veel moeite in Hegels teksten worden teruggevonden. Deze positivering of opheffing is dan de uitkomst van het vergeten van de perspectiviteit, een vergeten waaraan het christelijk en humanistisch denken zijn bestaan dankt. In de betekening van het lijden, in het historiseren van de evenementaliteit ervan, kortom in de ervaringsmatige tegenspraak vormt zich een moreel subject.

De splijting van het individu, het besef dat het allereerst een *dividu* is omdat het, 'voordat' het zich in de ander herkent, eerst ontkend moet worden⁹⁶, deze zelfsplijting vloeit bij Hegel noodzakelijk uit de uiteenzetting van de Geest voort. Maar bij hem lost deze spanning steeds weer op in een identiteit die als het positief van een negatie van deze als tegenspraak ervaren splijting tevens de waarheid van het lijden inhoudt. Vanuit een in de ontwikkeling van de Geest besloten liggende doelmatigheid - geen kantiaans Sollen, maar een Sein - wordt het lijden betekenis en derhalve richting gegeven. Deze doelmatige oriëntatie in de tijd heet bij Hegel: geschiedenis. Alle pogingen de onmiddellijkheid van het zijn vanuit en door middel van het in taal uitgedrukte denken te vatten zijn schijnbewegingen die hun fictieve karakter slechts kunnen verhullen door het postuleren van een 'Hinterwelt': Logos, God, universele rede, Ding-an-sich, Absolute Geest.

Bij Nietzsche blijft deze oriëntatie in regulatieve of formeel-ontologische zin achterwege. De geschiedenis lost op in een ogenblikkelijke zinloosheid waarin de mens met 'zijn' lijden samenvalt: niet alleen zijn pijn en genot in deze affirmatie niet meer uit elkaar te houden, ook de tegenstelling tussen handelen en ondergaan of dader en slachtoffer wordt diffuus. Van buitenaf of voor- en achteraf bezien staat de mens hier ten overstaan van het lijden met lege handen. Deze ondenkbare, extatische ogenblikkelijkheid - ook dat weet Nietzsche maar al te goed - moet ('muß') zich weer in de tijd invoegen. De mens kan niet anders dan zich oriënteren. Een hernieuwde positivering is even noodzakelijk als onmogelijk. Slechts in deze ambiguteit gaat het hier om fictie als een noodzakelijk en onmogelijke fixatie: zijn en schijn staan niet tegenover elkaar en toch kan de spanning die niettemin ertussen heerst niet worden opgelost. Het is in deze fictionering dat het lijden zin krijgt en deze 'ultieme' tegenspraak draaglijk wordt. Nietzsche wijst erop dat de mens deze draagkracht aan de grammatica ontleent.⁹⁷ De in

99 Deze problematiek die in de *Phänomenologie des Geistes* werkt Hegel uit in de heer-knecht problematiek.

100 We moeten hier wel beseffen, dat er bij Nietzsche nog geen onderscheid wordt gemaakt tussen syntactische, semantische en pragmatische aspecten van de taal.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

haar versteende metaforen 'funderen' als het ware de fictie van de Hinterwelten: deze luchtkastelen steunen op de sedimenten van de taal. Door de hamerslagen van de genealoog worden deze versteende sedimenten verbrijzeld. Zijn vernietigend spreken en schrijven verpulvert en herwaardeert. Het is in deze hoedanigheid een scheppend gebeuren: kunst.

Het schijnkarakter van deze noodzakelijke beweging kan de moderne mens echter niet erkennen. Dit zou in zijn door ressentiment bepaalde blik het lijden tot iets onaantastbaars, soevereins, iets absoluuts dus iets zinloos maken. Hij zou moeten erkennen dat het lijden opnieuw zijn noodlot is geworden en dat de emancipatie en het streven naar een vrijheid, geïsoleerd in sociaal-politieke utopieën, waarin dit lijden in ieder geval structureel is weggenomen, ijdel zou zijn. Het collectieve gedrag zou zijn en richting verliezen en bij gebrek aan centrerende en convergerende waarden fragmenteren. Vanuit moreel-psychologisch perspectief wordt door erkenning van dit naakte feit het collectieve gedrag een zinloos spel van louter schijnbewegingen, als betrof het een alles verzengende vlammenzee.

Ook al zijn hem de 20e eeuwse catastrofes bespaard gebleven, als voldongen fysiek feit, als pijn en spanning ziet Nietzsche het leed, alle emancipatorische inspanningen ten spijt, overal om zich heen. Het gaat hem evenwel niet om een fysieke materialiteit van het lijden. Het is de zinloosheid of de on(begrijp)baarheid ervan die zijn filosofie 'motoriseert': de mens moet lijden, omdat dit nu eenmaal met zijn eindigheid samenhangt, maar toch kan hij deze spanning van elkaar weerstrevende krachten zonder meer, deze existentiële tegenspraak niet dragen.

De vraag dringt zich op hoe, als de identiteit niet meer als het resultaat van een dubbele negatie kan verschijnen, de dramatische tegenspraak dan wel gedragen kan worden. Zijn talige schijnbewegingen zijn daarvan de 'reflecties'. Het dragen van 'das grösste Schwergewicht' is slechts mogelijk door deze weerschijn.

Hoewel de filosofische taal bij Nietzsche gaandeweg tot een autonoom medium wordt getransformeerd, wordt het geenszins, zoals sommige kritische interpreten beweren, tot de literatuur die zij als oppositie van een argumenterende wijze van denken op het oog hebben. De literatuur wordt door hen immers doorgaans vanuit een platoonse waardering van de schijn beoordeeld: literatuur heeft vanuit een ken-theoretische optiek als schijn geen directe band met het zijn. Terwijl in de literatuur het bijzondere vooropstaat, is in een filosofische tekst veelal het algemene in het geding. Toch werkt in Nietzsches genealogische diagnoses het algemene - dat wil zeggen: op waarheid gerichte uitspraken over de mens - op een veel directere, vooral fysieke wijze door: zijn parodieën zitten ons te dicht op de huid. Hun zeggingskracht komt juist voort uit een ongrijpbare mengeling van waarheid en fictie. Nietzsches taal blijkt media-miek. Het is een 'middel' of Poros waarin een niet-begrijpelijk, ervaringsmatige, in technische zin 'dramatische' toegang tot het zijn wordt geforceerd. Zodra het denken zich de taal volledig toeëigent en haar ten behoeve van een alomvattende begrijpelijkheid van het zijn doorzichtig wil maken, wordt, zo moeten we in ieder geval uit Nietzsches overwegingen concluderen, de toegang tot het zijn of het leven juist geblok-

5. Aporetische strategieën

keerd. De niet-begrijpelijke, ervaringsmatige dimensie ervan wordt teniet gedaan. In haar drang naar onmiddellijkheid vernietigt het denken met haar medium de ruimte waarin dit zijn zeggingskracht kan ontplooien. Hoewel deze negatie in het denken het zijn *a-poretisch* maakt -het wordt ontoegankelijk - lijkt het Nietzsche toch vooral om de spanning tussen het in taal uitgedrukte denken en een extra-discursieve sfeer te gaan.

2 Aporie en ervaring: probleem of problematisering?

Is deze gedachtengang te vergezocht? De betekenisontwikkeling van de term 'aporie' biedt in ieder geval genoeg houvast voor deze speculaties. Het ervaringsmatige gehalte van de aporie blijkt zelfs 'meer oorspronkelijk' dan de strikt kentheoretische betekenis die zij later krijgt. Maar het metafysische denken is de ervaringsmatige dimensie van de aporie stelselmatig vergeten. Als kentheoretische figuur is zij nimmer gewaardeerd. De metafysica heeft haar hoogstens gehonoreerd als een heuristisch moment, dat uiteindelijk overwonnen moest worden.

Laten we haar geschiedenis eens nalopen. Reeds bij Plato zijn een groot aantal passages te vinden waar de aporie ter sprake wordt gebracht.⁴ In Socrates' insisterend maieutiek van de waarheid, waarin ieder schijnweten aan de kaak wordt gesteld teneinde een reeds gegeven waarheid letterlijk te 'ont-dekken', schuilt zelf een fundamentele aporie. Deze betreft de relatie tussen het reeds gekende en dat wat nog niet gekend is. Dit laat zich in modernistische termen vertalen als Hartmanns 'aporie van de probleemstelling'.⁹⁸ In zijn zoektocht naar een knappere kop dan hijzelf moet Socrates regelmatig bekennen: "Hierin dan toch, al is dat ook niet veel, acht ik mezelf geleerder dan hij, dat ik me niet verbeeld te weten wat ik niet weet"(Apologie 21d) Daar slechts de godheid de wijsheid in pacht heeft en de mens vanuit zijn gebrekkige kennis hoogstens op liefde voor deze wijsheid (filo-sofia) kan rekenen, is een niet-weten de grond van elk filosoferen. Toch gaat het Plato niet om een radicaal niet-weten. Aan de dialogen ligt immers een complex van ontologische en metafysische vooronderstellingen ten grondslag waarvan de waarheid onomstotelijk vaststaat. Maar stel nu eens, dat Socrates' keuze om de gifbeker te drinken niet is ingegeven door zijn wens te getuigen van het recht om vanuit een onwankelbare waarheid ieder schijnweten openlijk aan de kaak te stellen? Stel dat hij inziet, dat hem geen keuze wordt gelaten en hij dientengevolge de beker met dollekervel leegdrinkt om tot in de dood een filosofische, dus aporetische bestaanswijze te bekrachtigen?

We zullen het nooit te weten komen. Wel kunnen we constateren, dat de tegenspraak als logische grondvorm van de aporie vanaf het begin van de westerse metafysica de steen des aanstoets is geweest. Zo dicht Aristoteles in zijn aporetiek de denker de taak toe de meest nabije doelen op weg naar filosofisch inzicht te ontsluiten. In *Metafysica B*, waar *ἄπορία* nog eenvoudigweg voor 'probleem' of 'moeilijkheid' staat, wordt de filosoof tot taak gesteld deze 'aporieën' te overdenken, opdat hij in de loop van zijn onderzoek niet onverwachts op problemen stuit. Ziet hij deze 'aporiai'

102 Zie: excursie 11.2.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

echter over het hoofd, dan zal hij onvermijdelijk tot tegenstrijdige conclusies komen:

"Daarom moet men alle problemen (aporiai) van tevoren hebben overzien, zowel om redenen die wij naar voren hebben gebracht, als ook omdat mensen die onderzoeken zonder eerst de problemen te hebben bepaald zijn zoals diegenen die niet weten waar zij heen gaan"(Aristoteles *Metafysica*, III(B)1, 995a).

De metaforische toevoeging "zoals diegenen die niet weten waar zij heen gaan" verraadt de etymologische afkomst van de doorgang en maakt een analogie met het woord 'zin' mogelijk: zinloosheid, stuurloosheid en het ontbreken van iedere richting blijken aspecten van eenzelfde weerstand. Aristoteles vraagt zich in deze passage verder af of eenheid en zijn, zoals de Pythagoreërs en Plato vóór hem beweerden, niet zozeer attributen als wel substanties op zich zijn en of hun substratum wellicht iets anders is: vuur, water, lucht of - zoals Empedokles beweert - liefde. De metaforiek is hier nog onverhuld. Maar wat het ook moge zijn, aan al zijn overwegingen ligt reeds de gedachte ten grondslag dat op het niveau van het denken "alles óf bevestigd of ontkend moet worden, en dat iets niet tegelijkertijd kan zijn en niet kan zijn, en al dit soort beweringen" (996b 29-30). De wet van de uitgesloten derde en het principe van de verboden tegenspraak vinden hier hun formuleringen. Iets kan niet tegelijkertijd ontkend en bevestigd worden zonder dat dit tot een aporie, tot een probleem leidt.

Maar 'aporie' wordt bij Aristoteles nog niet tegen de achtergrond van het latere legitimeringsvraagstuk van de kennis begrepen. Pas als de mens als kensubject motor en centrum van de zingeving wordt, pas als hij als autonoom subject het sturingsmechanisme van zijn geschiedenis belichaamt en hij zijn eigen oriëntatie ontwerpt, kortom, pas met het aanbreken van de moderniteit kan deze vraag naar een funderingsinstantie zo gesteld worden, dat de aporie zich als het ware vanuit de diepste gronden van het kenproces zelf aandient.

Hoewel in de vakliteratuur het aporie-begrip regelmatig gehanteerd wordt, is er in tegenstelling tot de ermee verwante begrippen als 'antinomie', 'tegenspraak' en 'paradox' geen doorwrochte systematische studie voor handen. Ik richt me daarom tot de etymologie.⁹⁹ Tegen de achtergrond van Nietzsches herwaardering van de vóór-Socratische leefwijze is het verhelderend en vruchtbaar de connotaties van het aporie-begrip vóór Plato te analyseren. De ervaringsdimensie blijkt onlosmakelijk met deze term verbonden. Gebruiken wij het begrip 'aporie' nog uitsluitend als een kentheoretische figuur, waarin "het onvermogen een filosofische kwestie tot oplossing te brengen" tot uitdrukking wordt gebracht, oorspronkelijk sloeg de term, voordat deze ten tijde van Plato zijn opwachting in de filosofie maakte, in de dagelijkse taal op een *ervaring* van uitzichtloosheid of onvrede.

De vóór-filosofische betekenis betreft een situatie waarin men de weg kwijt is of een waarin iemand bij de verdeling van goederen wordt uitgesloten. Of het nu, zoals

103 Zie voor een aanzet: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe I* (1973), lemma 'Aporia'.

5. Aporetische strategieën

in het eerste geval om denkmiddelen of, zoals in het tweede, om bestaansmiddelen gaat, de afwezigheid van middelen staat in beide gevallen centraal. Niet alleen naar zijn vorm, ook inhoudelijk blijkt de uitdrukking *a-poria* privatief: zij drukt een ontbreken uit van een *ᾠρία* (*poreia*), van een tocht, een voortgang, reis of mars of in afgeleide zin: van een bestaansmiddel. Als ik van de overigens hoogst interessante economische connotatie afzie en mij concentreer op het feit dat men het spoor bijster is en ieder gevoel voor richting heeft verloren, dan klinkt hierin reeds de ontredde of stuurloosheid door waaraan het denken later in de vorm van een zichzelf ondermijnende, logische structuur wordt uitgeleverd. Dit ervaringsaspect werkt nog door als de positieve kern van het begrip (*poreia*) onder invloed van de christelijke eschatologie in het Nieuwe Testament de abstractere betekenis van 'levenswandel' krijgt. In deze afgeleide betekenis van 'aporie' wordt nog een existentieel aspect behouden, waarin het ontbreken van zin en derhalve van richting in het leven tot uitdrukking wordt gebracht.

Dat het semantisch veld waarin 'aporie' aanvankelijk lag ingebed fundamenteel verschilt van het moderne taalspel waarin het tot een problematische kencategorie is versmald, mag uit het bovenstaande blijken. Het heeft er veel van weg dat een aantal van deze vroege connotaties onwillekeurig door de filoloog Nietzsche worden gereanimeerd. Zo wordt in de gedachte van het fatum het door de tijd dichtgeslibde, semantische veld van de 'aporie' opnieuw zichtbaar. Betekende het aan 'aporie' ten grondslag liggende werkwoord *ᾠρίν* (*porein*) onder andere *verschaffen*, *teweegbrengen*, *verlenen* of *geven*, in de onpersoonlijke vorm van het perfectum van de lijdende vorm *ᾠρήθη* (*peprotai*) krijgt het de betekenis van *voorbeschikt zijn* (letterlijk: "het is voorbeschikt"). Dat het daarvan afgeleide substantief *ᾠρία* (*peproton*) lot of noodlot betekent - wat tevens blijkt uit de verbinding van deze term met Moira, één van de schikgodinnen - duidt onmiskenbaar op het door de goden bestierde, en in de tragedie weerspiegelde lot, waaraan de Grieken betekenis en richting voor hun levenswandel ontleenden. Hoewel een duidelijke etymologie op dit punt ontbreekt, is het een weliswaar hoogst speculatieve, maar niettemin uitdagende gedachte, dat het privatieve begrip 'a-porie' in die zin op het ontbreken van een dergelijke voorbeschikking, van een lot of een noodlot kan slaan. Daarin zou precies die collectieve ervaring tot uitdrukking worden gebracht die eerst de christelijke, maar in strikte zin pas de moderne mens 'geschiedenis' heeft genoemd. De pathos als een scheppend ondergaan wordt dan tot een activistisch, emancipatorisch handelen omgesmeed.¹⁰⁰

Deze existentiële - of in mijn termen: dramatische - bijbetekenissen van het aporiebegrip bieden met het oog op de moderne subjectproblematiek een onverwacht inzicht: de behoefte de aporetische structuur van de rede op te lossen duidt niet alleen op de

104 Wat is de waarde van een dergelijke begripsgeschiedenis? Sinds met Kant er een eind aan de speculatie is gekomen en met Nietzsche de taal als een weerbarstig medium met een eigen geschiedenis naar voren is getreden, lijkt voor de filosofie de geschiedenis van de woorden een van de weinige mogelijkheden tot wat ik in alle voorlopigheid 'strategische speculatie' wil noemen: ruimte scheppen voor het denken door de woordconnotaties in hun historische veranderingen na te gaan. Dit heeft vanzelfsprekend geen dwingende argumentatieve waarde. Wel biedt het inzichten die onverwachte perspectieven kunnen openen om denkwegen in te slaan of af te sluiten.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

kantiaanse eis de autonomie van het handelende individu te realiseren, maar tevens op de daarmee gepaard gaande ontmythologisering van de wereld en de onstuitbare drang van een historisch subject om door noeste collectieve arbeid zijn lot tot geschiedenis om te smeden. Met een kritische zelfreflexiviteit als krachtbron maakt het subject zichzelf niet alleen tot motor van de geschiedenis, het werpt zich tevens op tot zin en doel ervan: het kantiaanse subject bepaalt in een doordenking van zijn zelfbewustzijn de richting van de collectieve levenswandel.

Deze autonomie is evenals het subject¹⁰¹ in de Oudheid ver te zoeken. Als *ἀπορία* (a-poreo) op het ontbreken van een door het lot bepaalde richting duidt, zou het wegnemen van deze aporie betekenen dat de mens opnieuw een lot toevalt. Als de aporie in kentheoretische zin onvermijdelijk met het modernistische denken samenhangt, wordt duidelijk waarom geschiedenis, subject en aporie zo hecht met elkaar verbonden zijn. Een affirmatie van het lot dat zich bij het wegnemen van de aporie aandient, zou wel eens besloten kunnen liggen in Nietzsches gedachte van de Amor Fati. Zou voor de Grieken de moderne autonomie niets anders dan een verwerpelijke hybris zijn die altijd wordt afgestraft en is de tragedie de artistieke vorm, waarin dit tragische bewustzijn zich openbaart, voor Nietzsche is de ermee samenhangende subjectiviteit slechts een moreel-psychologische fixatie die een 'dieper'liggend krachtenspel 'maskeert'.

Ik geef toe: deze duiding is hoogst speculatief. Zij kan niettemin het spel verhelderen dat de filoloog Nietzsche met zijn eigen noodlot - zijn taal en zijn geschiedenis - moet spelen. Als 'aporie' in de antieke cultuur mede op een verontrustende *ervaring* duidt waarin de alledaagse begrenzingen zijn opgeheven en zich een veld van mogelijkheden aandient die niettemin als bedreigend worden ervaren, dan lijkt mij deze connotatie als een existentieel contrapunt op te klinken in metafysisch getoonzette teksten, zoals die van Hegel. Want het is naar analogie van deze 'existentiële' ervaring dat zich geleidelijk aan 'een specifieke filosofische zelfervaring'¹⁰² ontwikkelt. De overgang, zo wordt gesuggereerd, wordt mede ingegeven door een *problemativering* van de tot dan toe vanzelfsprekende overeenstemming van denken en handelen: denken en doen, zo wordt pre-Socratische denkers al duidelijk, stemmen niet zonder meer overeen. Socrates' inzicht in de aard van de Ideeën kan daarom weer een deugzaam leven tot gevolg hebben. Het is deze kloof tussen denken en doen, dat wat Löwith een existentieel 'Grundkonflikt' noemt, die de filosofie doet streven naar een hernieuwd inzicht in deze overeenstemming. Pas in de 'be- of aanschouwing', in de *ἔκστασις* kan de aporie, waarin de afstand tussen denken en doen wordt uitgedrukt, worden opgeheven. Geleidelijk aan gaat 'aporia' via een toestand van aarzelen en twijfelen in de strikt kentheoretische betekenis over. Het gevoel van doelloosheid, van isolement of het ontberen van toereikende middelen om verder te komen wordt zo tot een filosofische kencategorie omgesmeed. Bij Aristoteles roepen mogelijke aporieën nog een

105 Zie: Oosterling 1989: 27-37/165.

106 Zie: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe I* (1973), p.111.

5. Aporetische strategieën

methodische denkhouding op, van waaruit de filosoof die voorbedacht is op impliciet in zijn gedachtengang aanwezige problemen, zijn denken nog hoopt te kunnen vrijwaren van tegenspraken. Bij Kant is de aporie een onvermijdelijk en integraal deel van een legitimatie-problematiek geworden.

Als Nietzsche de pre-Socratische connotaties reanimeert, mogen we dan concluderen dat de problematiserende inzet van de genealogie zich hierop oriënteert? Nietzsche is niet meer op zoek naar de oplossing van problemen, maar naar de letterlijke 'oplossing' ervan in problematiseringen vanuit het besef dat dat waar alle problemen zich op richten - het lijden - noodzakelijk door de individualisering wordt opgeroepen. Kortom, de aporie wordt als problematisering geaffirmeerd. In die zin is zijn wijze van filosoferen vooral een problematisering van de schijn van problemen die door de metafysica op grond van een 'misleidende' projectie in de loop van 20 eeuwen zijn geformuleerd. Oplossingen van deze problemen blijven, alle verwoede intellectuele pogingen ten spijt, uit. Tenminste, als we bereid zijn de herformuleringen en transformaties van de problemen meer als schijnbewegingen dan als 'echte' oplossingen zien.

Pas bij Kant, zodra deze het kenproces uitsluitend als een act van het zelfbewustzijn ziet en vervolgens bij Hegel die deze geïsoleerde positie tracht op te heffen in een totaliteit die zijn grond toch weer in het denken vindt, wordt het 'transcendentale' karakter van de 'Widerspruch' en daarmee de onvermijdelijkheid van de dialectische schijn onderkend. De aporie blijkt evenals de schijn een onvermijdelijk moment van het in het rond een leegte cirkelende cogito, dat het cartesische karakter van een substantie verliest. Maar gegeven de behoefte van het zelfbewustzijn zich in zichzelf te sluiten blijft de aporie problematisch. In de ogen van Heidegger, dat wil zeggen in de ogen van degene die met zijn Daseinsanalytiek en later met een zijnsdenken de filosofische blik voor een niet-discursieve dimensie opent - een dimensie die ons denken 'stemt' en 'be-stemt' - vindt niet zozeer de aporie alswel een aporetiek à la Hartmann geen genade. Heidegger heeft deze aporetiek daarom als een perversie van de kentheorie gethematiserd. Onmiskenaar met de systematische analyse van Hartmann in zijn achterhoofd polemiseert hij:

"Die gröbste Verkennung der Wahrheit des Seyns läge aber in einer 'Logik' der Philosophie. Denn diese ist die bewußte oder unbewußte Rückübertragung der 'Erkenntnistheorie' auf sich selbst. Die 'Erkenntnistheorie' aber ist nur die Form der Ratlosigkeit der neuzeitlichen Metaphysik sich selbst gegenüber. Die Verwirrung kommt auf den Höhepunkt, wenn nun diese 'Erkenntnistheorie' sich noch einmal als 'Metaphysik der Erkenntnis' ausgibt; das Rechnen auf dem Rechenschieber der 'Aporetik' und 'aporetischen' Erörterung 'an sich' vorhandener 'Richtungen' und 'Problemfronten' wird und zwar mit vollem Recht zu *der Methode* der neuzeitlichen Philosophiegelehrsamkeit"(Heidegger 1989: 94).¹⁰³

107 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989).

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Een omarming van een louter epistemologische aporetiek kwalificeert Heidegger resoluut als 'Unphilosophie'. Het aporetische in een niet-epistemologische zin zoals het in deze studie wordt gethematiseerd, blijkt een niet onbelangrijke affiniteit te vertonen met het denken van Heidegger, met name waarin de constellatie van 'Ereignis-Enteignis' ter sprake komt.¹⁰⁴

Dat Heidegger Nietzsches denken op de grens van nog metafysisch bepaalde opposities situeert en dat hij daaraan vervolgens de conclusie verbindt, dat - hoewel niet in de meta-kentheoretische zin van Hartmanns analyse - diens diepste inzichten louter aporetisch zijn, blijkt uit allerlei verspreide opmerkingen over Nietzsche die in Heideggers geschriften opduiken. Zo heet het in "Europa und die deutsche Philosophie", waarin Nietzsche naast Hölderlin wordt geplaatst als één van de denkers, die de voorso-cratische filosofie weer nieuw leven heeft ingeblazen, dat de eerste toch in het 19e eeuwse denken is blijven steken: "Und weil er seine metaphysischen Grundbegriffe des *Seyns und Werdens* eben aus dem Anfang der Philosophie übernimmt - aber in der Mißdeutung -, gerät seine eigene Metaphysik in die *Sackgasse* der Lehre der ewigen Wiederkunft" (Heidegger 1993: 39; crsf. ho). De aporie als doodlopende weg, waarop Heidegger wijst, zou het gevolg zijn van een poging om nog vanuit opposities te denken. Heidegger ziet echter over het hoofd dat Nietzsche juist in het "ursprüngliche Wiederfragen der ersten Frage nach dem Seyn" (Heidegger 1993: 40)¹⁰⁵ probeert, als het ware 'onder' de oppositie zijn- worden door, naar een oorspronkelijker dimensie uit te reiken: naar de 'Pathos' die, zoals we reeds eerder zagen, deze oppositie te voorschijn laat komen.

3 Nietzsches afgrondelijke gedachten

Geven deze etymologische en historische verkenningen aanleiding om Nietzsches aporetische schijnbewegingen in de vorm van even verontrustende als noodzakelijke ervaringen te herwaarderen? Kan dit denken met haar 'Widersprüche' die 'notwendig' zijn "um Leben so können" als een ervaring op de grens tussen begrip en het niet-begrijpelijke worden opgevat? Is de gedachte van de Eeuwige Wederkeer wellicht een dergelijke ervaring, zoals zowel Klossowski⁵ als Löwith, hoewel vanuit verschillende gezichtspunten, menen? Een onmogelijke ervaring die zich, zodra deze 'exoterisch' gecommuniceerd wordt, onvermijdelijk in aporetische kronkelingen moet verstrikken of zich zelfs als een slang in zijn eigen staart bijt?

Als we van de driedeling denken-taal-zijn uitgaan, dan kan de relatie tussen een 'fundamentele' aporie en allerlei tegenspraken op de volgende wijze worden weergegeven. De tegenspraak is evenals de antinomie een bewustzijnsfilosofisch fenomeen dat zich op het niveau van het denkend subject afspeelt. Het is in die zin

108 "Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum" (Heidegger 1988: 23).

109 Martin Heidegger, "Europa und die deutsche Philosophie" in: *Europa und die Philosophie* (1993), pp. 31-42.

5. Aporetische strategieën

intrasubjectief en indirect *intersubjectief*. Het gaat daarbij om respectievelijk twee oordelen of twee elementen van een oordeel die elkaar weerspreken. Op het niveau van de taal, die dan nog uitsluitend als een transparant medium wordt gezien, kan zich dit uiten in een als tegenspraak gedachte paradox. Deze laatste tegenspraak is, gegeven Kants opmerking over de discursieve bepaaldheid van kennis¹⁰⁶, *interdiscursief* te noemen. Vanuit bewustzijnsfilosofisch oogpunt gaat het dan nog steeds om oordelen die voortvloeien uit de structuur van het bewustzijn, vanuit taalfilosofisch oogpunt gaat het echter om talige uitdrukkingen.

Deze beide domeinen staan tegenover dat van het zijn. De aporie betreft binnen het bewustzijnsfilosofisch perspectief de relatie van het kensysteem met iets onkenbaars dat echter altijd weer binnen het systeem kan worden gedacht: bij Kant in zijn *Kritik der Urteilkraft* ten aanzien van het verhevene en bij Hegel vanuit zijn dialectisch gestructureerde systeem ten aanzien van het nog niet-begrijpelijk an-sich. De bewustzijnsfilosofische aporie1 is derhalve kentheoretisch van aard. Zij is inherent aan het kenproces en als zodanig *intradiscursief*. Bij Nietzsche gaat het echter om de verhouding van het kennen als zodanig met een *extradiscursief* gegeven dat alleen niet-begrijpelijk kan worden geïncorporeerd. Hij kwalificeert dit eerst als 'leven', later als 'wil' (tot). Het is een *pathos* die de tegenstelling zijn-worden 'fundeert'. Deze pathos licht tevens in de taal en in het denken op: aporie2 heeft als een onoplosbare spanning een extra-discursieve kwaliteit. De ervaring2 hiervan is evenzeer extradiscursief en verschilt derhalve van de oordeelsmatig bepaalde ervaring1. Zowel aporie2 als ervaring2 impliceert een esthetische verhouding ten opzichte van de fenomenen 'waarheid' en 'kennis'. Deze verhouding is zelf niet meer kentheoretisch te funderen. Ik zou willen exploreren of Nietzsches formuleringen van zijn afgrondelijke gedachten de dramatische tegenspraak daadwerkelijk vormgeven. Of de metaforische geladenheid van de begrippen inderdaad wordt gebruikt om beelden op te roepen, die de waarheid met zichzelf in tegenspraak brengen teneinde de aan de begrippen 'ten grondslag liggende' Trieb of Wille te evoceren. Ook daarbij is het onbelangrijk of Nietzsche bewust en vanuit een weloverwogen strategie deze fysieke ervaring wil oproepen. Het is vooral door de affectieve werking van de beelden en hun metaforische connotaties, dat de lezer beroerd wordt. Door het 'primaat' van de taal en door de determinerende werking van de grammatica op het bewustzijn wordt hier het onderscheid tussen bewust en onbewust, dat nog altijd een functie van een bewustzijnsfilosofisch perspectief is, buiten werking gesteld. De door de filologische arbeid gewekte gevoeligheid voor het problematische gehalte van zijn medium en de geschiedenis ervan is zo groot, dat deze in Nietzsches manier van schrijven doorwerkt en fysiek op zijn lezers inwerkt. Dit rechtvaardigt naar mijn mening de volgende stellingen: 1) Het logische denken wordt vernietigd, doordat Nietzsche de met elkaar in tegenspraak verkerende historische uitkomsten ervan¹⁰⁷ tegen elkaar uitspeelt. De coherentie van het denken wordt opgehe-

111 Zie: excursie 1.1.

112 Kant heeft in zijn antinomieleer deze posities eveneens verwerkt. En in Hegels *Wissenschaft der Logik* worden in de 'Anmerkungen' deze

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

ven. 2) In deze 'opheffing' komt een ervaring van het zijn vrij, die overeenstemt met het dissonante karakter ervan.

Nietzsche speelt in zijn genealogie het subject en in zijn aforistiek de taal tegen zichzelf uit. Er vinden voortdurend 'ontmaskeringen' van vergeten schijnbewegingen plaats. Maar achter het oude afgerukte masker verschijnt onmiddellijk een nieuw. Negatief-kritische en creatief-affirmatieve inzetten wisselen elkaar onophoudelijk af. Iedere tegenpositie van een fenomenale wereld is zelf weer fenomenaal. Terwijl de vanuit de metafysica tot louter schijn van de schijn gedegradeerde wereld van de kunst, deze "Traumwelt (...) die Wirklichkeit *widerspiegelt*" (6.181), wordt de 'werkelijke' wereld als een krachterspel door de vermeende ware wereld vervalst, ontkend, van alle waarden ontdaan. De door de metafysica tot ware wereld uitgeroepen werkelijkheid is voor Nietzsche niets dan een 'reine *Fiktions-Welt*' (6.181). De oppositie schijn-zijn blijkt zelf een schijnbeweging. Nietzsche verwerpt de oppositie ware versus schijnbare wereld als geheel: "Denn 'der Schein' bedeutet hier die Realität *noch einmal*, nur in einer Auswahl, Verstärkung, Correctur..." (6.79). Deze 'Correctur' leidt niet, zoals vanuit een modernistische, met name hegeliaanse optiek te verwachten zou zijn, tot een meer ware, maar hoogstens tot een 'nuttiger' wereld, waarvoor een indirecte of directe, een reactieve of actieve versterking van de Wil tot Macht het criterium blijkt te zijn.

Laten we de toonzetting en de logische structuur ervan herwaarderen. Waarom, zo moet de eerste vraag luiden, kiest Nietzsche de formuleringen voor zijn grondgedachten die wij kennen en geen andere: 'Wil tot Macht', 'Eeuwige Wederkeer' en 'Übermensch'? Welk toegevoegd criterium bepaalt de keuze van de drie door hem ontwikkelde configuraties van beelden en begrippen, die alle een herkenbare metafysische kleur hebben? De verschillende elementen van zijn afgrondgedachten zijn stuk voor stuk centrale begrippen uit de geschiedenis van de Westerse metafysica. Nietzsche lost de eenduidigheid ervan op door deze onderling strijdige begrippen, die vaak expliciet als oppositie in de metafysica terug te vinden zijn, in één gedachte te verenigen: zo krijgen de grondgedachten een afgrondelijk gehalte.

Hoewel hij over een degelijke kennis van andere culturen beschikt en met name die van de hindoeïstische en boeddhistische polemisch tegen de christelijke uitspeelt, beperkt hij zich voor de toonzetting en exoterische uiteenzetting van zijn afgrondgedachten tot thema's die een doorslaggevende rol in het westerse denken hebben gespeeld. Zonder veel moeite is in te zien dat hij in de gedachte van de Wil tot Macht - en Heidegger heeft dit aspect in zijn Nietzsche-studie overtuigend aangetoond - het kantiaanse concept van de wil en de specifieke vorm van machtsdenken die de westerse cultuur eigen is, radicaliseert. Evenmin bestaat er twijfel over de herkomst van de gedachte van de Eeuwige Wederkeer: Nietzsches filologische opleiding garandeert een diep inzicht in de cyclische tijdsbeschouwing van de Grieken en de Pythagoreesche leer van de zielsverhuizing. Beide elementen spelen in deze afgrondgedachte een

tegenstrijdig-heden uitgewerkt. In die zin parodieert hij Kants behandeling van de anti-nomieën als uitkomst van de transcendentale schijn.

5. Aporetische strategieën

doorslaggevende rol. Ten slotte klinken in de gedachte van de Übermensch de christelijke eschatologie en het messianisme door die in het moderne, humanistische gedachtengoed na Kant in het geniebegrip en in het sociaal-politieke utopisme doorwerken.

Zodra we de afgrondgedachten onderling aan een intensiever onderzoek onderwerpen, treden er allerlei logische fricties naar voren. Zo doet zich een spanning voor tussen de cyclische gedachte van de Eeuwige Wederkeer en het lineair-evolutionistische aspect van de Übermensch. Evenmin verdraagt de herhaling van het gelijke, die in de Eeuwige Wederkeer verdisconteerd is, zich met het absolute onderscheid van de Übermensch. En hoe valt het finalisme dat de gedachte van de Wil tot Macht bespookt te rijmen met het aspect van de herhaling uit die van de Eeuwige Wederkeer? Kortom, de verschillende exoterische uitdrukkingen van de afgrondgedachten roepen in zich en onderling tegenspraak na tegenspraak op.

3.1 Aporie van het autonoom handelende subject: Wil tot Macht.

De gedachte van de Wil tot Macht komt voort uit een lange traditie waarin de wil centraal staat.⁶ Wat in Augustinus' analyse van de vrije wil wordt ingezet, vindt zijn voltooiing in Kants transcendentale analyse van de wil in diens Kritik der praktischen Vernunft. Omdat Nietzsche dit geschrift slechts in Schopenhauers interpretatie tot zich heeft genomen, licht de kantiaanse vraag naar de grond van het handelen reeds op tegen de achtergrond van een onpersoonlijke, metafysisch gekleurde Oer-wil. Bij Kant wordt de oplossing van de antinomieën nog in een door maximen en een categorisch imperatief geleid handelen gevonden. Het wilsleven blijkt de enige directe toegang tot de grond van het bestaan. Maar er is vanzelfsprekend een wereld van verschil tussen Kants conclusies en die van Nietzsche: niet alleen wordt de driedeling der vermogens - kennen, willen en voelen - doorkruist, het begrip 'vermogen' zelf gaat volledig ten onder. Hoe verleidelijk de suggestie ook moge zijn, het lijkt mij niettemin niet gerechtvaardigd om hier van "een omkering van het kantianisme" (Visser 1989: 48) te spreken. Het is waar dat Nietzsche de vrije wil door de nadruk op de bepalende werking van affecten van binnenuit ontregelt. Maar mij lijkt affectiviteit als "een ondergrond of afgrond die zich meldt precies in datgene waar Kant de vermogens van heeft willen zuiveren" (Visser 1989: 49) met de autonome subjectiviteit gecontrasteerd te worden. Het is veeleer het dubbelspel van fysiologische en moreel-psychologische elementen waarbinnen beide een steeds weer wisselende rol spelen. Vanuit deze gedachte van de Wil tot Macht wordt Kants concept van het autonome subject ontworpen.

Dat het niet om een omkering gaat, maar dat deze omkeringsgedachte wel verleidelijk is, blijkt ook hieruit dat met zijn ontworpen van de vrije wil onmiddellijk een volgende vraag opduikt, die eens te meer getuigt van de wijze waarop polemieken door een filosofisch oppositioneel denken worden bepaald: vervalt Nietzsche niet tot een deterministische positie? Terecht wijzen sommige interpreten erop dat als dit al het geval

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

lijkt te zijn dit nimmer een causaal-mechanistisch determinisme kan zijn.¹⁰⁸ Nietzsches beschrijving in *Jenseits von Gut und Böse*, waarin hij zijn krachtsnotie in het willen implementeert, bevestigt dit.

Nietzsche hanteert 'affect' als breekijzer om het kantiaanse wilsbegrip open te breken. Kant poneert aan het begin van *Kritik der reinen Vernunft*, om begrippen van aanschouwingen af te grenzen de relatie tussen begrippen en affecten.¹⁰⁹ Nietzsche voegt zich door zijn gerichtheid op de affecten in een traditioneel vertoog over de affectiviteit, waarin de connotatie van een spanningrelatie tussen lust en onlust een grote rol speelt. Spinoza's opvattingen over affectiviteit hebben Nietzsche sterk beïnvloed.¹¹⁰ Volgens Visser wordt het affect als gemoedsaandoening door Nietzsche vooral in produktieve zin gehanteerd: het affect werkt als het ware van binnen naar buiten, als *krachtsuiting*, in op andere krachten. Pathos als hartstocht is een uitdrukking van deze werking en het reeds eerder vermelde verband met de kennis zou reeds bij Spinoza zijn terug te vinden. Toch lijkt mij bij Spinoza het affect vooral een beweging van buiten naar binnen: hij benadrukt het aangedaan worden.¹¹¹ Dat Nietzsches notie van affectiviteit niettemin ruimte laat voor een receptief element, waarin naast hartstocht voor het lijden een plaats wordt ingeruimd, blijkt onder meer hieruit, dat het latijnse *afficio*, waarin het 'aan' 'doen' letterlijk tot uitdrukking komt, een directe vertaling is van het Griekse *ᾄσχειν* (*paschein*), waaraan ik reeds aandacht heb besteed. Dit 'paschein' waarvan Aristoteles in zijn *Nicomachische Ethiek* stelt dat het, als een van de drie elementen van de ziel, "in het algemeen de gevoelens die begeleid worden door lust en pijn" (11105b) inhoudt, draagt de dubbele aandoening van lust en onlust over op het begrip 'affectus'. Het produktieve en het receptieve element, hartstocht en lijden, zijn derhalve in deze term verdisconteerd.

Affectiviteit wordt in de traditie van de westerse filosofie enerzijds met kennis,

114 Zie: Dohmen 1994: 51.

115 Zie: excursie 1.1.

116 Zie: Visser 1989: 63/4.

117 Eén van Spinoza's grondstellingen betreft het inzicht in deze affectieve bepaaldheid, die als zodanig droefenis wekt: "Onder *Aandoeningen* versta ik de inwerkingen op het Lichaam, waardoor zijn vermogen tot handelen wordt vermeerderd of verminderd, bevorderd of belemmerd. Tevens versta ik daaronder de voorstellingen dier inwerkingen. Wanneer wij dus zelf van een of andere aandoening de adequate oorzaak kunnen zijn, noem ik die aandoening een *handeling* (actionem), in het andere geval een *lijding* (passionem)" (*Ethica III*, def. 3) Hoewel de absolute vrijheid - de causa sui - slechts God toevalt - "God kent geen lijden en ondergaat ook geen enkele blijdschap of droefheid" (*Ethica V*, prop. 17)- roept het inzicht in kennis van de affectieve bepaaldheid blijdschap op en biedt een zekere vrijheid: "Een aandoening (affectus) welke lijding is, houdt op lijden te zijn, zodra we ons er een heldere en duidelijke voorstelling van vormen" (*Ethica V*, prop. 3). Hoewel de *affectiones* de modi zelf zijn vanuit het gezichtspunt van de substantie en zij in die hoedanigheid actief geduid kunnen worden, is vanuit het gezichtspunt van de modus de *affectus* een passieve aandrift: datgene wat gebeurt aan de modus of de modificaties ervan. Voor zover de menselijke vorm is samengesteld uit modi (*Ethica II*, prop. 13, corr.) is er met betrekking tot deze affectus sprake van *passieve affecten*. Deze werken op ons in en we ervaren ze voor zover er een overgang is tussen de ene aandoening naar de andere. (*Ethica III*, def. 3, post. 1 en 2) Zie: Spinoza, *Ethica* (1977). Dat Kant met zijn problematiek van het verhevene schatplichtig is aan Spinoza blijkt uit de wijze waarop hij het spanningsveld tussen droefenis/onlust en blijdschap/ lust transcendentiaal in de ervaring van het verhevene heeft vertaald. De duitse vertaling van Spinoza heeft voor droefenis en blijdschap inderdaad de vertalingen 'Unlust' en 'Lust', zoals in de hierboven gegeven stelling over God.

5. Aporetische strategieën

anderzijds met de wil in verband gebracht. Reeds vóór Spinoza, met name bij mystici, worden affect en rede bijeen gebracht. Hoewel er in Nietz-sches werk geen sporen te vinden zijn dat hij Bernardus van Clairvaux heeft gelezen, is een gevoeligheid voor de mystiek in zijn werk onmiskenbaar aanwezig. In de teksten van de heilige en asceet Bernardus zijn allerlei connotaties te vinden die voor mijn lezing van Nietzsches werk interessant zijn. Hoewel Bernardus de term nogal wisselend gebruikt, wordt niettemin duidelijk, dat het

"... l'affect est une notion connexe à celle de *désir*. La différence entre les deux consistera peut-être en ceci que le *désir*, comme nous le verrons, accentuera le *manque*, alors que l'*affect*, tout en le reconnaissant, privilégie le mouvement vers l'autre et l'*attraction* réciproque." (Kristeva 1983: 152/53)¹¹²

De 'telos' van het affect ligt dus buiten de mens en dat verklaart waarom Nietzsche juist door deze inwerking van buitenaf de autonomie van de wil kan kritiseren. Bernardus' drievoudig gelaagde begrip - pathos, drift en liefde - bevat in de pathos dit passieve element.

Bernardus is de grondlegger van de 'via affectiva'. Ondanks het onderscheid tussen affectus carnalis en affectus spiritualis wordt in Bernardus' pre-cartesiaanse - en dus pre-spinozistische - affectbegrip juist de eenheid van lichaam en geest benadrukt. (Van Hecke 1990: 44)¹¹³

De beroering bepaalt de aard van het affect: "een goed gevormd affect (is) geen spontaan gegeven, maar het resultaat van een proces" (Van Hecke 1990: 45). Als vervolgens gesteld wordt "affectio in voluntate est" ligt het voor de hand te veronderstellen dat de wil hier bepaald wordt door een externe kracht, waardoor we worden aangedaan. Het affect wordt, ondanks de door Bernardus elders gehanteerde traditionele hiërarchisering van de zintuigen, metaforisch geduid als zoet of bitter, kwalificaties die overeenstemmen met respectievelijk lust en onlust.

Affect en kennis staan in deze beschrijving niet tegenover elkaar, zoals later bij Kant, die slechts achtung en enthousiasme als niet-pathologische affecten honoreert, het geval zal zijn. Zij vormen beide de componenten van een belichaamde vorm van kennis, van ervaringskennis, waarin waarheid en liefde beide aanwezig zijn. Zo zou de liefde als affect een vorm van niet-discursieve kennis zijn. Vanuit deze grondgedachte wordt door Bernardus de band tussen affect en de religieuze ervaring gethematiseerd.

Affecten kunnen vervolgens paarsgewijs worden gerangschikt onder de categorieën lust en onlust, waarbij van een duidelijke verwantschap met Aristoteles' typering sprake is:

"genot en pijn, lust en onlust (zijn) de beide polen van de affectieve ervaring.

118 Julia Kristeva bespreekt deze heilige in haar boek *Histoires d'amour* (1983) onder de veelzeggende titel "Ego affectus est".

119 Van Hecke, *Bernardus van Clairvaux en de religieuze ervaring* (1990).

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Wat wij ervaringskennis noemen is daar onmiddellijk mee verbonden. (...) 'Amor' en 'timor' (affecten) worden verbonden met 'sapor' (ervaring), en deze met 'sapientia' (kennis)"(Van Hecke 1990: 53).

Als een vergelijking tussen de bernardijnse termen 'affectus-affectio' en het moderne, meer psychologisch getinte 'affect' begrip wordt gemaakt, ligt een verwijzing naar Freud voor de hand. De verhouding van het affect met de kennis verdwijnt daar enigszins naar de achtergrond, terwijl die juist in bernardijnse zin van het grootste belang is:

"In de zeventiende eeuw werd de affectiviteit voluntaristisch geïnterpreteerd, in de negentiende eeuw werd het begrip verengd tot het domein van de zintuiglijkheid en als zodanig werd het tegenover de rede en de wil gesteld. Zo dekt de term eigenlijk alleen maar wat Bernardus onder 'affectus carnalis' verstaat"(Van Hecke 1990: 57).

Dit misverstand treft ook Nietzsches gebruik van de term, waarvan ik heb proberen aan te tonen, dat het om een lijf gaat dat zich voorbij de cartesische oppositie laat denken. Affectiviteit kan derhalve niet in tegenstelling tot subjectiviteit worden gebruikt, omdat de laatste juist de moderne gestalte van die affectiviteit is.

Vanuit deze gedachtenlijn wordt inzichtelijk dat bij Nietzsche wil niet tegenover kennen en voelen staat, zoals bij Kant maar de eerste beide andere in zich opneemt: kennis komt voort uit een wil tot waarheid, terwijl lust en onlust begeleidend verschijnselen, als het ware 'symptomen' van een zichzelf versterkende wil zijn. De tegenstellingen zijn slechts schijnbaar en ontstaan uitsluitend in de moreel-psychologisch sfeer van het bewustzijn. Ten slotte is zelfs denken ondergeschikt aan het willen in nietzscheaanse zin, want "ein Gedanke kommt wenn 'er' will, und nicht wenn 'ich' will"(5.31).

Zo gaat Kants zichzelf bepalende rede op in de 'leidenschaftliche Erkenntnis' van de dionysische kunstenaar. Dit door uiterlijke, heteronome krachten getermineerde wezen zou voor Kant lijnrecht tegenover het autonome subject staan, dat hoogstens nog zo'n extatische denkervaring kent, wanneer dit met het verhevene wordt geconfronteerd. Maar ook daar is het sluitstuk de zichzelf versterkende rede, die heen en weer geslingerd tussen lust en onlust haar onmacht uiteindelijk in een omvattend Idee figureert.

Uitgaand van Kants 'zelfbepaling', suggereert Nietzsches afgrondelijke gedachte van de Wil tot Macht een autonoom subject dat zich ten koste van de hem omringende objecten als laatste waarde opwerpt en zich middels hen verrijkt. Deze 'wil tot zelfbepaling' of 'wil tot (zelf)beheersing', zo mag uit het voorgaande duidelijk zijn geworden, is een te kantiaanse interpretatie van Nietzsches afgrondgedachte. Deze wil is volgens Nietzsche geen 'Vermögen', maar een 'Unvermögen'. De wil zou door zijn affectbeladenheid eerder dan een autonoom, een heteronoom bepaalde kracht zijn. Gegeven de drang weerstand te zoeken ter verhoging van de eigen intensiteit is zijn

5. Aporetische strategieën

werking zelfsplijtend of -verdubbelend. Zo laat de 'Pathos der Distanz' zich veeleer decentrerend, eerder centrifugaal dan centripetaal begrijpen.

Hoewel de wil deze weerstand aan zichzelf onttrekt, is een term als 'zelfbehoud' ontoereikend om deze werking weer te geven. De nietzscheaanse wil erkent binnen noch buiten: hij is telkens al een veelheid waarin de afzonderlijke concentraties op telkens weer andere wijze op elkaar inwerken. De Wil tot Macht is altijd al een veelheid van willen. 'Zelfoverwinning' is even ontoereikend, omdat hier ook nog een 'zelf' wordt gesuggereerd. Alleen als dit als een 'Selbst' wordt opgevat, zoals dat in *Also sprach Zarathustra* wordt opgevoerd, wordt recht gedaan aan Nietzsches inzichten. Het accent ligt weer op een spanning tussen zelfbehoud en -overwinning. Deze beschrijft Nietzsche - opnieuw in overeenstemming met de door hem getransformeerde newtoniaanse kracht-metafoor - in termen van 'Anziehung' en 'Abstoßung'. Dit door louter mechanistische werkingen bepaalde krachtsbegrip "bedarf noch einer Ergänzung" (Nietzsche 1969/1977: 337). En deze is precies gelegen in de toekenning van een 'innerlijke' wil, een 'Wille zur Macht'. Evenals lust en onlust worden de mechanistische aantrekking en afstoting nog uitsluitend als "Symptome eines innerlichen Geschehens" begrepen, waarbij moet worden aangetekend dat dit 'innerliches' niet vanuit Kants autonomie-begrip kan worden verklaard.

De tweede term van de afgrondgedachte is niet minder problematisch. Macht wordt doorgaans als een bezit gezien van een machthebber. Het is inderdaad verleidelijk deze machiavellistische connotatie in Nietzsches gedachte te projecteren. Maar het is tegen het licht van zijn wilsnotie adequater 'macht' als een letterlijke fixatie of als versteende oriëntatie van de wil te zien. Macht is dan een kwalitatieve waardering van een louter kwantitatieve spanning:

"Unser 'Erkennen' beschränkt sich darauf, Quantitäten fest zu stellen d.h. aber wir können durch nichts hindern, diese Quantitäts-Differenzen als Qualitäten zu empfinden. Die *Qualität* ist eine *perspektivische* Wahrheit für uns; kein 'an sich'."- (12.197)

Macht is een fixatie in de moreel-psychologische sfeer van het bewustzijn, waar-in, gegeven de onvermijdelijk identificerende werking van het denken, spanningen tot oppositionele relaties worden herleid. Iedere fysiologisch bepaalde 'wils'kracht genereert in haar uitwerking door de spanning die haar eigen is op het niveau van het bewustzijn de ervaring van een sterkere en een zwakkere macht. Al naar gelang het perspectief van waaruit wordt gewaardeerd kunnen dit 'bevelende' of 'gehoorzamende', 'heer' of 'slaaf', 'beul' of 'slachtoffer' zijn. Maar evenmin als 'wil' veronderstelt 'macht' het concept van een autonoom handelend subject.

Laten we ons toch leiden door het moderne concept van de wil, dan suggereert Wil *tot* Macht een zeker finalisme: de wil zou zich realiseren als een op macht en beheersing gericht, zelfzuchtig streven, dat slechts door een universaliseringsdwang

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

maximen genereert die deze machtswellust tot zelfbepaling transformeren. Ook deze universalisering vloeit nog voort uit een wil die zich centreert en op zelfbehoud uit is. Deze nogal simplistische interpretatie, die een sociaal darwinisme veronderstelt, wordt in Nietzsches oeuvre met zijn kritiek op het darwinisme keer op keer weersproken. De suggestie van een finalisme wordt eveneens gewekt door het veronderstelde betekenisverschil tussen beide termen: wil zou macht ontberen. Macht zou namelijk een functie van een verlangen zijn dat vanuit een tekort leeft.

In het kantiaanse gedachtengoed is wil een indicatie voor autonomie en macht voor heteronomie. Autonomie en heteronomie, respectievelijk wil en macht, lijken zo bij Nietzsche op tegenstrijdige manier met elkaar te worden vervlochten. Wil tot Macht is derhalve vanuit het modernistische oogpunt om twee redenen een onbegrijpelijke gedachte: enerzijds door de heteronome bepaaldheid die de wil wordt toegedicht, anderzijds door de ontkenning van de zelfbepaling die in de macht als nastrevenswaardig doel zou liggen. Maar de oppositie die aan deze tegenspraak ten grondslag zou liggen, is evenals alle andere opposities het effect van een vergeten perspectiviteit. In deze afgrondgedachte ligt dus alleen dan een tegenspraak besloten zolang ze vanuit een wilsmetafysisch standpunt wordt gekritiseerd. Kortom, 'wil' en 'macht' zijn voor Nietzsche slechts namen voor een krachtencomplex dat door het humanistische vertoog vanuit een restprodukt ervan, het subject, als in tegenspraak met elkaar zijnde machten kan worden gedacht.

Nietzsches verwerping van een teleologisch bepaalde wil, betekent niet dat er geen gerichtheid in krachten te onderkennen zou zijn. Deze gerichtheid ligt echter van te voren niet vast, ook al kan zij achteraf eraan worden toegedicht. De wil oriënteert zich niet op een doel en vindt in de macht geenszins haar voltooiing of haar zin. Wil en macht zijn veeleer twee systematische momenten van eenzelfde proces: onderscheidbaar, maar niet te scheiden. Zij verschijnen in elkaar, wat blijkt als het handelen vanuit zijn effecten wordt gediagnosticeerd: alleen de overgang van een moreel-psychologisch naar een fysiologisch perspectief biedt inzicht in deze grondslag van het handelen. De gesuggereerde lineaire finaliteit blijkt vanuit fysiologisch perspectief een circulair-'reflexieve' beweging: de wil wil zichzelf, maar is als kracht slechts vanuit een waardering als macht denkbaar. De opposities oorzaak-gevolg, innerlijkheid-outerlijkheid, middel-doel, subjectiviteit-objectiviteit, binnen-buiten worden in de afgrondelijke gedachte van de Wil tot Macht vernietigd: wil *is* kracht *is* macht, macht niets anders dan geïnstitueerde wilskracht.

Houdt dit in, dat Heidegger met zijn interpretatie van de Wil tot Macht als *Wil tot Willen* de spijker op de kop slaat? Als de wil slechts zichzelf wil, is de wil zichzelf dan genoeg? En is Nietzsches wilsnote daarmee toch de ultieme gestalte van de activistische wilsmetafysica, die Heidegger op de korrel neemt? Als Heidegger de Wil tot Macht door het oproepen van de weerstand in zich-zelf echter als "das Sichermächtigen der Macht zur eigenen Übermächtigung" (Heidegger 1961: II.36) kenschetst en hij deze zelfbewerking tegelijkertijd als zelfverwerkelijking opvat, worden in zijn herformulering van de Wil tot Macht als Wil tot Willen een aantal

5. Aporetische strategieën

vooronderstellingen meegenomen, die juist het 'wordende', het evenementiële karakter ervan ontkennen. De Wil tot Macht krijgt zo de gedaante van een hegeliaanse Geest die zich in en vanuit zichzelf ontwikkelt en verwerkelijk. Hoewel hij beide niet gelijk stelt, voert Heidegger Nietzsches afgrondelijke gedachte terug naar Aristoteles' begrippen 'dynamis', 'energeia' en 'entelecheia' wat hem in staat stelt de geschiedenis van een wilsmetafysica keurig af te bakenen. (Heidegger 1961: I.78) Het is dan ook niet verwonderlijk dat Nietzsche uit deze polemieken als de laatste metafysicus te voorschijn komt.

In de uitspraak: "*Denn alle Lust will - Ewigkeit!*" (4.402) worden Wil tot Macht en Eeuwige Wederkeer samengevoegd. Deze eeuwigheid of oneindigheid vloeit voort uit de werking van de lust als symptoom van de wil: lust splijt zichzelf onophoudelijk en vloeit in deze beweging van zichzelf over. Er is geen sprake meer van een tekort, omdat het zichzelf in zijn expansie, in zijn 'Machtsfühle' als een totaliteit 'ervaart'. Dit streven naar totaliteit dat inherent is aan de werking van de wil moet, zoals ieder streven naar een totaliteit de ondergang van de daaruit opkomende discursieve wilfiguratie - in de sfeer van het bewustzijn vertaald: een tot waarheid gefixeerd perspectief of: Hinterwelt - tot gevolg hebben. En hier dient de aporie zich in haar meest radicale vorm aan: de gedachte van de Wil tot Macht gaat als uitdrukking van diezelfde Wil tot Macht, zodra het als een metafysisch principe of als ontologisch primaat begrepen wordt, aan zichzelf ten onder. Kortom, zijn en denken heffen elkaar, doordat ze volledig samenvallen, volledig op.

3.2 Aporie van de historische mens en het utopisch bewustzijn: *Übermensch*.

Ook de gedachte van de *Übermensch* kent een lange traditie die teruggaat op een benaming die in 1664 voor het eerst in de literatuur opduikt en dan via de Duitse Romantiek bij Nietzsche belandt. Hij leest het prototype ervan in Lucianus' 'hyperantropos' en identificeert al op jonge leeftijd Byrons Manfred met deze *Übermensch*. (Visser 1992: 637)⁷ Welke rol speelt Nietzsches benaming *Übermensch*? Die heeft iets paradoxaals en men ervaart het woord ook onwillekeurig als stuitend ... (Visser 1992: 637). De suggestie dat deze reeds concreet gestalte zou hebben gekregen wordt in *Also sprach Zarathustra* weerlegd: "Niemals noch gab es einen *Übermenschen*." (4.119) Dichters hebben dit soort gedachten over goden - 'unsre bunten Bälge' - geschapen en deze "über dem Himmel" (4.164) geplaatst. Deze meesters van de schijn "lügen zuviel". Maar dit kan geen afwijzing zijn, want "auch Zarathustra ist ein Dichter" (4.164). Dit suggereert op z'n minst dat de *Übermensch* evenals de goden een "Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschlechniss" is. Op deze wijze zet Nietzsche zijn dichterbetovering en dichterverovering, zijn eigen perspectivische fictie op één lijn met de drogbeelden van het christendom en het humanisme:

"In de uiteindelijke formulering van dit nieuwe cultuurideaal betoont Nietzsche zich nog eenmaal de erfgenaam van de humanistische traditie, maar nu willens en wetens van alle metafysica ontdaan. Als er al geen ware werkelijkheid bestaat, laten we

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

dan ons streven richten op het hoogste specimen van de genus mens op deze aarde: de *Übermensch*, Nietzsche's versie van het humanistisch ideaal"(Goudsblom 1977: 215),

meent Goudsblom. Maar hij voegt er terecht aan toe, dat "ook de *Übermensch*-theorie omtrekkende bewegingen rond de nihilistische problematiek blijft". Deze omtrekkende bewegingen hebben ook volgens Goudsblom, hoewel zijn betoog meer dan eens onvervalste humanistische trekjes vertoont, een aporetisch karakter. Dit wordt uitgedrukt in zijn toevoeging dat de *Übermensch*-theorie iedere theorievorming treft, ook deze theorie zelf.

Löwith verklaart de noodzaak van de *Übermensch*-gedachte vanuit de traditionele samenhang tussen christendom en humaniteit, tussen de vraag naar god en die naar de mens:

"... der *Übermensch* Nietzsches, der sich zur Überwindung des ziellos gewordenen Daseins des Menschen den Hammer der Wiederkunftlehre schafft, - das (samen met het 'einzige Ich' van Stirner, ho) sind die beiden äußersten Konsequenzen aus der Problematik der christlichen Humanität"(Löwith 1950/1964: 349).¹¹⁴

De christelijke mens kan, nu God dood is, geen doel meer zijn. De mens blijkt "ein *Übergang* und ein *Untergang*"(4.17). Hij overspant de afgrond tussen het dier en de *Übermensch*. Met de dood van God sterft de christelijke mens. Deze wordt genoodzaakt zijn eigen overwinningsgestalte te *denken* om zich opnieuw te kunnen oriënteren teneinde zijn bestaan zin te geven.

Het aporetische gehalte van de *Übermensch*-gedachte ligt in deze door de mens beoogde zelfoverwinning. Hoe is de door ressentiment bepaalde moderne mens in staat dit 'wezen', dat zich juist kenmerkt door de overstijging van ons begripsvermogen, te denken zonder dat hij zich in deze gedachte verliest, buiten zichzelf treedt, zich ek-statiseert? Is de *Übermensch* misschien de naam van deze extatische ervaring? Hij kan in geen geval een dialectische negatie van de mens zijn.¹¹⁵ Evenmin is hij op te vatten "als 'idealistischer' Typus einen höheren Art Mensch, halb 'Heiliger', halb

121 Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1950/1964). Voor de *Übermensch* gedachte verwijst Löwith naar Stirner, wiens werk Nietzsche zeker gelezen heeft. We mogen daartoe uit zijn aanbeveling aan Adolf Baumgartner om dit werk te lezen concluderen: "Gemeinsam ist ihnen vor allem das epochale Bewußtsein in Bezug auf das Christentum und die darin begründete Idee einer 'Überwindung des Menschen'. Es ist kein Zufall, daß der Begriff vom 'Übermenschen' in einem philosophisch bestimmten Sinn zuerst im Umkreis von Stirner auftaucht"(Löwith 1950/1964: 206).

122 Visser benadert de gedachte van de *Übermensch* naar mijn mening terecht vanuit de fysiologie. De *Übermensch* "verhoudt zich tot de mens zoals we die tot nu toe kennen en zoals we die zelf zijn, *niet* als een hoger soort mens of als een god, maar als een *organisch systeem* van een hogere orde"(Visser 1992: 640). Nietzsches transformatie van het nihilisme lijkt mij, door zijn Heidegger-interpretatie, echter te kort te doen. Hoewel hij onderschrijft dat Nietzsches negatie fundamenteel verschilt van die van Hegel, begrijpt hij het niets, waarin de negatie "als creatieve illusie en rancuneuze vervalsing"(Visser 1992: 663) doorwerkt, toch als een kantiaans nihil negativum en nihil privativum.(Visser 1992: 665) In mijn analyse van de relatie tussen de verschillende negatie-begrippen heb ik getracht te verduidelijken dat deze vergelijking de toets der kritiek niet doorstaat.

5. Aporetische strategieën

'Genie'"(6.300). Dit esthetisch-ethische is niet de Andere die weer geïnterioriseerd kan worden, zodat de mens zichzelf weer kan verrijken in plaats van onder te gaan. Het is misschien wel het hervonden lot van de mens zonder god. Een lot dat niet terugvalt op het mythische beeld van de Grieken, maar dat door de christelijk-humanistische ervaring gedemythologiseerd is, maar toch de mens ontstijgt.

Maar nog nooit heeft de Übermensch op aarde rondgelopen. Daarom is Zarathustra "ein relativ übermenschlicher Typus, gerade im Verhältniss zu den *Guten* übermenschlich ..."(6.370). De goede mens, het christelijke morele subject als een restprodukt van een dubbele negatie kan dit 'übermenschliches' echter niet anders dan als de negatie van zichzelf, dat wil zeggen als negatie van dat wat hem als moreel subject constitueert, namelijk als het kwade of als de duivel zien. De Übermensch kan, door de pathos dat het kwade na de herwaardering nog steeds aankleeft, slechts 'leibhaft' gedacht worden.

Maar gegeven de verzinking van deze zingeving in een Wil tot Macht impliceert dit tevens dat ook deze gedachte *gewild* moet worden. Zo kan de affirmatie van het actieve nihilisme als een realisering van de Übermensch worden opgevat. Is de Übermensch wellicht uitsluitend dit 'worden'? Salomé suggereert dit in haar poging de Eeuwige Wederkeer en de Übermensch met elkaar te verbinden. Het 'doel' van de mens wordt als daadkracht gerealiseerd, wat eens te meer duidt op de misplaatste suggestie van een finalisme in de gedachte van de Wil tot Macht:

"Nur durch ein solches (dat de wereld geen oneindig cumulatief, maar een zich cyclisch herhalend proces is, ho) gewinnt derselbe endgiltig Sinn und Ziel und die *Richtung* auf die erlösende Schöpfung des Uebermenschen, - nur so wird diese letztere zu mehr als einer Hypothese, - wird sie zu einer *That*"(Salomé 1983: 265).

Deze door 'grosse Gesundheit' gekenmerkte daadkracht, geeft Nietzsche in voortdurend te verwijzen naar 'politieke beesten' als Borgia en Napoleon (6.136/145/251), naar al die historische figuren die in zijn ogen, als betrof het een transformatie van het genie-begrip (3.145), deels mens, deels Übermensch waren. Vallen in hen 'daad'werkelijk "der Gelehrte, der Arzt, der Künstler und der Gesetzgeber"(3.474) samen? In de geleerde, de wetgever en de kunstenaar herkennen we de personificaties van Kants drie kritieken. Deze worden nu niet meer tegen elkaar afgezet, maar vullen elkaar aan. Hun getransformeerde 'eenheid' vereist echter nog een nietzscheaanse toevoeging: de arts als fysio-psychologische genealoog voegt een zelfondermijnend historisch bewustzijn toe waardoor een 'übermenschliche' kwaliteit kan ontstaan.

Tot zover enkele inhoudelijk georiënteerde elementen van de Übermensch-gedachte. Formeel gezien valt het 'paradoxaal' en stuitende' gehalte van deze gedachte terug op een tegenspraak, die zich ten slotte weer aftekent tegen een aporetische verhouding tussen het denkbare en het zijn. Het evolutionair-lineaire aspect dat in deze gedachte besloten ligt, treedt - evenals bij het finalisme dat in de gedachte van de Wil tot Macht

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

lijkt ingebouwd - eerst op, wanneer de historische mens uitgangspunt blijft. Deze afgrondelijke gedachte krijgt dan al die kwaliteiten toebedeeld die eens de 'Gekruisigde' ten deel vielen: zijn werkzaamheid is messiaans en soteriologisch. Deze kwaliteiten worden in het humanistische gedachtengoed getransponeerd naar een subject, Geest en proletariaat, en georiënteerd op de realisering van sociaal-politieke utopieën.

Worden deze utopische eindtermen van de kantiaanse en hegeliaanse systemen in Nietzsches afgrondgedachte eerst geparodieerd en ten slotte aan een aporie uitgeleverd? Wordt vrijheid in de vorm van respectievelijk de in het recht verankerde zedelijkheid of de zich in de Staat verwerkelijkte Geest bij Nietzsche omgevormd tot een Amor Fati, als een lot dat de mens na de dood van God is toegefallen? Gaat het om ren Sollen noch een Sein, waardoor er geen sprake kan zijn van voluntarisme of determinisme, maar veeleer van een zelfbegrepen Müssen waarop de kwalificaties 'egoïsme' en 'altruïsme' niet meer van toepassing zijn? Liberalistische vrijheid is voor Nietzsche een decadente nivellering van juist die bovenmenselijke vrijheid, die erin bestaat "dass man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet"(6.139). Deze offerbereidheid staat echter niet meer ten dienste van een hoger ideaal: het auto-da-fé of de ascese boden het christendom een uitlaatklep voor deze offering. Het is niet meer nodig "hinter den Sternen einen Grund (zu) suchen"(4.17). Zou de Übermensch een ervaring van het bestaan als een 'bewijs' van trouw aan de aarde, aan het hiernumaals in plaats van het hiernamaals kunnen zijn? En is de Übermensch in die zin de belichaming van de Eeuwige Wederkeer?

Müller-Lauter maakt aan het eind van zijn studie een onderscheid tussen een '*synthetisierende Übermensch*' die "alles bejaht, was war, ist und sein wird, einschließlich seiner selbst, *in gleichem Maße*"(Müller-Lauter 1971: 186) en een '*herrschende Übermensch*' die "sich will (...) als Gipfelpunkt einer Reihe"(Müller-Lauter 1971: 187). Beiden affirmeren de Eeuwige Wederkeer, maar vanuit een andere 'inzet': de eerste benadrukt het wordingsaspect, de tweede het eeuwige.

"Obwohl beide Typen des Übermenschen die Wiederkehr wollen, wollen sie doch in ihr und durch sie Verschiedenes. Da die Wiederkehr jedoch nur als Gedanke und Lehre *ist*, so bleibt ihr Sinn auf unüberbrückbare Weise in eine Zweiheit gespalten. Wo die Widersprüchlichkeit der Gedankengänge Nietzsches am Ende überwunden zu sein scheint, bricht letztlich wieder jene Kluft auf, auf die wir in dieser Untersuchung bei allen seinen wesentlichen Ausführungen gestoßen sind."(Müller-Lauter 1971: 188)

3.3 Aporie van de vooruitgang en de verlossing: Eeuwige Wederkeer.

In de Eeuwige Wederkeer van het gelijke, Nietzsches "Gedanke der Gedanken" (9.496) die hij als "Religion der Religionen"(Nachlaß XII 415) evoceert, komt de tegenspraak en het aporetische gehalte van zijn denken dus het meest expliciet naar voren.⁸ Deze twee typeringen geven al aan dat Nietzsche de splijtende werking in de taal verdisconteert. De eerste term dient dan ook geenszins als een metaterm te worden opgevat: het is veeleer het effect van een splijting van de werkelijkheid waardoor deze in een

5. Aporetische strategieën

verdubbeling, als betref het uitsluitend een talige reflectie, oplicht. Of zoals Müller-Lauter het ten aanzien van de laatste uitdrukking stelt: "Aber gerade als die übergipfelnde Religion soll sie letztlich dem Vergleich mit anderen Gestalten von Religiosität entzogen bleiben"(Müller-Lauter 1971: 144)

De contradictoire formulering van deze gedachte bestaat hieruit dat beide polen van de voor de westerse metafysica zo kenmerkende opposities zijn-woorden, eeuwigheid-tijdelijkheid, identiteit-onderscheid, algemeenheid-bijzonderheid in Nietzsches formule worden verenigd. Zo bezien wijzen Nietzsches bewoordingen erop, dat hem hetzelfde probleem voor ogen staat als dat wat Kant in de eerste antinomie in de transcendentale dialectiek bezighoudt. In deze antinomie is er immers sprake van een oneindigheid vanuit een eindigheid die bij Nietzsche als 'worden' opduikt. Nietzsche radicaliseert de apagogische bewijsvoeringen in Kants behandeling van de antinomieën, waarin vanuit de negatie van een veronderstelde negatie tot een positief bewijs wordt geconcludeerd. Concludeert Kant vanuit een logische beweging - reductio ad absurdum - tot een nieuwe positie, Nietzsche handhaaft en affirmeert het ongerijmde, dat wat van het dagelijks gegons afwijkt, het ab-surde: de rede wordt met stomheid ('surditas') geslagen. Maar juist deze blokkade of aporie doet het zijn ervaringsmatig resoneren.

Ten slotte gaat in Nietzsches filosofie elke oppositie, na eerst ontwricht te zijn, te gronde. In de Eeuwige Wederkeer vindt deze vernietiging zijn hoogtepunt. Ik wees er reeds eerder op dat door het aspect van de wederkeer met de lineariteit van de tijd tevens de oppositie oorzaak-gevolg haar zeggingskracht verliest: "und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also -- sich selber noch?" (4.200) Dit geldt in z'n geheel voor de afgrondelijke gedachte: het is een onmogelijke gedachte, omdat de 'mogelijkheidsvoorwaarde' ervan en de empirische gestalte elkaar in dubbel opzicht doorkruisen en letterlijk *samenvallen*, zoals het toeval *toevalt*. In de gedachte aan een oneindige totaliteit moet de gedachte zelf ook reeds besloten liggen. Zo wordt naast de oorzaak-gevolg oppositie tevens die van deel-geheel ontzet.

Met het te hegeliaanse beeld dat deze gedachte schraagt - de cirkel - breekt Nietzsche ten slotte ook. Dit blijkt aan het eind van een fragment uit "Vom Gesicht und Räthsel". Terwijl de 'leer' van de Eeuwige Wederkeer zich aan Zarathustra als in een droom opdringt, hoort hij plotseling een hond huilen. Dit roept bij hem een jeugdherinnering op, waardoor hij plotseling weer in de lineaire tijd wordt gesitueerd. Alles om hem heen verdwijnt in één klap: het lijkt alsof hij uit een droom ontwaakt. Als hij zijn aandacht op het gehuil richt, ziet hij een jonge herder in doodsnood. Een zwarte slang hangt uit diens mond. De herder probeert in zijn doodsangst de slang uit zijn keel te trekken. Zarathustra schreeuwt hem toe het beest de kop af te bijten, waarin de jonge herder - is het een van de incarnaties van Dionysos? - uiteindelijk slaagt. De slang blijkt geen hydra en kan zich niet meer in haar staart bijten nu ze haar kop heeft verloren.¹¹⁶

124 De slang, die samen met de adelaar tot de vaste begeleiders van Zarathustra behoort, is niet alleen het symbool voor trots, maar wordt ook als beeld voor de ring van de Eeuwige Wederkeer gehanteerd. Zie voor de betekenis van de gedaantewisselingen van de slang: Löwith

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Als herboren springt de herder op. Wat Zarathustra dan aanschouwt, is het grootste raadsel:

"Ihr Kühnen um mich! Ihr Sucher, Versucher, und wer von euch mit listigen Segeln sich in unerforschte Meere einschiffte! Ihr Räthsel-Frohen!

So rathet mir doch das Räthsel, das ich damals schaute, so deutet mir doch das Gesicht des Einsamsten!

Denn ein Gesicht war's und ein Vorhersehn: - *was* sah ich damals im Gleichnisse? Und *wer* ist, der einst noch kommen muss?

Wer ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? *Wer* ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?"(4.202)

Is de gedachte gerechtvaardigd dat, zolang de mens het nihilisme vanuit het humanisme probeert te ontkennen en hij zichzelf dus als allesomvattende totaliteit en als laatste waarde opwerpt, hij aan de staart van de slang blijft rukken? Slechts door deze de kop af te bijten kan de ban worden gebroken. De hegeliaanse absolute idee, waarvan de doordenking de cirkel doet sluiten, wordt niet dialectisch opgeheven, maar door een gewelddadig gebaar: vanuit walging en weerzin wordt de afsluiting vernietigd.

Evenals Kant stelt Nietzsche de vraag naar de waarheid en de zin van de mens. Echter, niet om deze te verwerklijken, maar om beider positieve schijn te openbaren. Na deze daad, na dit offer aan de aarde, waarin de walging overwonnen is, springt de herder overeind: "Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, - ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher *lachte!* Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie *er* lachte!"(4.202) Door dit lachen van een wezen dat het bovenmenselijke heeft gepresteerd, wordt Zarathustras hart verteerd.

Voor een ieder die zich op de brug, op de overgang bevindt die de mens is, moet de gedachte van de Eeuwige Wederkeer wel een 'vertige logique' zijn. Je onder de brug nestelen, en wonen boven de afgrond is slechts voor adelaars, zeker niet voor de mens weggelegd: "das ist nun meine Art", merkt Zarathustra in "Vom Geist der Schwere" op, "wie sollte nicht Etwas daran von Vogel-Art sein!"(4.241) De blik in de afgrond werpen - heet het in "Menschen-Klugheit" - gaat altijd gepaard met het naar boven grijpen van de hand: "Da schwindelt dem Herzen vor seinem doppelten Willen"(4.183). Zarathustra keert het beeld om: "Das, das ist *mein* Abhang und meine Gefahr, dass mein Blick in die Höhe stürzt und dass mein Hand sich halten und stützen möchte -- an der Tiefe!" (4.183). Maar in welke richting er ook wordt gegrepen of vanuit welke zin er ook wordt begrepen: het bestaan blijft door deze dubbelheid bepaald. Zelfs Zarathustra valt deze gespletenheid ten deel.

In tegenstelling tot het humanisme heeft Nietzsche de tragische, onoplosbare spanning tussen denken en doen, tussen zingeving en zinloosheid niet utopisch willen oplossen. Hij weet, dat hij zich in de schijn moet bewegen. Deze schijn wordt in zijn

5. Aporetische strategieën

omgang met zijn medium, de discursieve taal, en in zijn als parodie op het humanisme ontwikkelde afgrondgedachten bekrachtigd. Als Salomé impliciet en wellicht onbedoeld de drie momenten van Kants transcendente dialectiek - ziel, wereld en God - verenigd ziet in Nietzsches gedachte van de Eeuwige Wederkeer, zijn daarin dan niet tevens het paralogisme (ik), de antinomie (wereld) en het ideaal van de zuivere rede (god) verdisconteerd? "Welt, Gott und Ich verschmelzen zu einem einzigen Begriff, aus dem sich nun für das Einzelwesen ebenso gut, wie aus irgendeiner Metaphysik, Ethik oder Religion, ableiten lassen: eine Norm des Handelns und eine höchste Anbetung"(Salomé 1983: 264). Dat dit handelen van meet af aan ieder subjectgeoriënteerd activisme ontbeert en dat het geen 'leer' in de dogmatische zin van het woord is, zal ondertussen duidelijk zijn geworden.

Ik zou willen beweren, dat Nietzsche in de 'begrippelijke' uitdrukking van zijn afgrondgedachten een transformatie voltrekt van de drie erfstukken van het humanisme: van de autonome subjectiviteit en diens vrijheid, van een vanuit een utopisch bewustzijn geleide emancipatie en van een vanuit deze cumulatieve progressie geviseerde verlossing in een vervulde tijd. Een doordenking van de Wil tot Macht toont aan, dat hierin het kantiaanse wilsbegrip tegen het perspectief van het leven, dus met behoud van de spanning die het leven eigen is, wordt getransformeerd. Zo kunnen ook de Eeuwige Wederkeer met de Amor Fati en de Übermensch als ambiguë parodieën van een progressieve tijdservaring worden geduid, waarin een historisch subject zich met het oog op een te realiseren eindtoestand emancipeert. Kortom, autonomie¹¹⁷, emancipatie, verlossing en de aan deze drie momenten ten grondslag liggende regulatieve idee van de vrijheid worden door Nietzsche vanuit zijn metaforisch getoonzette krachtenleer zo geherformuleerd, dat iedere verwerkelijking, iedere menselijke, al te menselijke instantiëring in de discursieve uiteenzetting ervan wordt vernietigd.¹¹⁸ Misschien treedt in Nietzsches filosofie een nieuw denken over de mens

125 Hoe problematisch de transformatie van dit begrip is, blijkt wel uit de verwarrende wijze waarop het na de kritiek nog wordt gehanteerd. Zo vereist het zeer genuanceerde discursieve manoeuvres om een begrip als 'autonomie' van dat van 'soevereiniteit' te onderscheiden. Een eerste vereist is een strikt onderscheid tussen het theoretisch niveau van het subject (autonoom) en het existentiële vlak van het individu (soeverein). Zie voor een verdere uitwerking: Oosterling 1991.

126 Hier ligt de aporie waar bijvoorbeeld een toch zeer zorgvuldig interpreet als Dohmen niet aan wil. "De vraag of Nietzsches filosofie in een aporie eindigt..."(Dohmen 1994: 490) dient zich weliswaar bij hem aan, maar hij meent haar ontkenkend te kunnen beantwoorden door allerlei tegenspraken - zoals die tussen Nietzsches theoretische en praktische filosofie - weg te nemen. Volgens Dohmen zouden de door mij als erfstukken van de Verlichting gethematiseerde eindtermen wel op theoretisch, maar niet op praktisch niveau worden ontkend.(Dohmen 1994: 491) Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken, dat Dohmen steeds op twee niveaus redeneert. In zijn speurtocht naar een tweede menselijke natuur ziet hij het, zij het enigszins aangepaste 'subject', weer in Nietzsches werk verschijnen. Toch valt de vrije wilsbeschikking weer terug op de wederzijdse inwerking van krachten. Dohmens opmerking "Volgens Nietzsches fysio-psychologie is het menselijk handelen gedetermineerd en is vrijheid niet meer dan een subjectief gevoel" bergt de sleutel in zich: het eigenmachtige denken voltrekt zich voortdurend in het besef van haar eigen afgrondelijkheid. Precies daar ligt de aporie, wat Dohmen wel degelijk heeft bevroed, maar gegeven zijn wijsgerig antropologische inzet niet heeft kunnen thematiseren. Want hoe valt de volgende opmerking anders te begrijpen: "Iemand kan over-denken hoe hij er voor staat en wat hij aan zijn toestand kan doen. Maar hij is niet vrij om wel of niet te overdenken of en hoe hij zijn toestand zal overdenken. Daarin schuilt de fundamentele passiviteit van de mens"(Dohmen 1994: 497). In deze formulering resonanceert precies die spanning, die ik 'aporetisch' noem. Het kernwoord is 'passiviteit'. Ik kan me niet aan de indruk onttrekken, dat Dohmen deze term hier in

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

naar voren, dat we nu pas - na de morele decepties van onze eeuw - op zijn waarde kunnen schatten.

oppositie met 'activiteit' gebruikt, wat voor mijn stelling pleit, dat hij de aporie die voortkomt uit de ontwrichting van de metafysische opposities niet heeft gezien. Hij meent weliswaar, dat "Nietzsche een anti-humanistisch denker is en blijft"(Dohmen 1994: 496), maar toch poogt hij nog een coherent 'mens'beeld in dienst werk te traceren.

5. Aporetische strategieën

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

- 95 In Hegels terminologie heet het: "Zunächst *geht* also der selbständige Gegensatz durch seinen Widerspruch in den
Grund *zurück*"(H6.69).
- 97 Zie: excursie 11.2.
- 98 Ik zal deze these over 'het einde van de kunst' in hoofdstuk 11 verder uitwerken.
- 101 Zie: Charmides 169cd; Meno 80d-86c; Theaetetus 149a; Apologie 29d-30b; Gorgias 472b, 508d-509c; Republiek 367a-e.
- 110 Zie: excursie 11.
- 113 Zie: Dohmen 1994: 49-76.
- 120 Zie: Visser 1992: 637-667.
- 123 Zie voor een opsomming van de tegenspraken tussen de Übermensch-gedachten en die van de Eeuwige Wederkeer: Müller-Lauter 1971: 136. Afsluitend concludeert hij: "Diese Beispiele mögen als Beleg für die Vielfältigkeit der Bemühungen genügen, der skizzierten Widersprüchlichkeit Herr zu werden"(Müller-Lauter 1971: 137).