

HOOFDSTUK 6

EXPERIMENTEEL FILOSOFEREN

Denkbeelden, kentekens en ervaring

Denken, taal, zijn. De configuratie ervan noemt de jonge Nietzsche eerst leven, daarna pathos. In de laatste werken voert hij het afgrondelijke limietbegrip 'wil' in. De drie systematisch te onderscheiden momenten van het leven vormen in zijn argumentaties de driehoek, waarbinnen hij - evenals zijn illustere voorgangers - zijn filosofie ontvouwt. Hoewel het er alle schijn van heeft, dat er bij hem een exclusieve aandacht voor het extradiscursieve bestaat, blijft bij nadere beschouwing het zwaartepunt toch op de taal liggen. Was de taal voorheen nooit levensvatbaar, nu kan het leven er bij uitstek in worden gevat. Eerst vanuit dit inzicht licht het leven in de taal op, zoals ik in de bespreking van de genealogie heb getracht te verduidelijken. Maar dit vereist wel een specifiek gebruik van de taal door de genealoog. Op wat voor manier kan het denken en het bewustzijn anders dan bij 'totaliserende' filosofen gebeurt, waarvan Hegel de markantste exponent is, ten dienste van het leven worden gebruikt?

Het ambigue en paradoxale element van Nietzsches talige schijnbewegingen vloeit mede voort uit zijn beelden. Hoe zou hij het afgrondelijke aspect van zijn gedachten, die onophefbare differentie van en met het leven, anders kunnen oproepen dan door een beroep te doen op collectieve beelden, waarin onze cultuur 'fundamentele' ervaringen heeft trachten uit te drukken? De verbeeldingskracht als esthetische aandrift, deze 'Wille zum Schein' slokt het denken op en kan in een visie of visioen een toegang tot het leven forceren. Het is deze kunst die Nietzsche als 'poros' in zijn talige tegenspraken en in de aporieën van het denken beoefent. Verleid door de schitterende fictie van een logisch coherente taal en gedreven door zijn wil tot waarheid trapt de moderne mens nog in de metafysische val van de grammatica. Nietzsches afgrondelijke gedachten na-denkend ervaart hij echter de tegenspraak 'aan den lijve'.¹ Deze gedachten denken - en dat betekent ze vanuit hun eigen geschiedenis, die even afgrondelijk is, omdat iedere eenduidige oorsprong ontbreekt, radicaal doordenken of: genealogiseren - roept een ontreddende ervaring op. Het denken ontmantelt zichzelf van binnenuit en fragmenteert het centrum van de betekenisgeving: het kensubject.

Het afgrondelijke - deze leegte of deze blinde vlek - is dat wat de gedachte mogelijk maakt, maar wat in tegenstelling tot wat Kant en Hegel menen, zelf niet gedacht, evenmin beschreven hoogstens omschreven of uitgeschreven kan worden. Het is dat wat in de onder woorden gebrachte gedachte als 'Dissonanz' meeklinkt. Nietzsches begrip 'stijl', zo kenmerkend voor het zoekende karakter van zijn denken, zou wel eens implicaties kunnen hebben voor de leefbaarheid van dit afgrondelijke in- en uitzicht.

1 Esthetisering van het begrip: afgrondmetaforen

In Nietzsches 'hoogste' gedachten gaat het denken te gronde. In Also sprach Zarathustra heet het, even nadat Zarathustra de leer van de Eeuwige Wederkeer heeft uiteengezet:

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

"Also rief mir Alles in Zeichen zu: "es ist Zeit!" - Aber ich - hörte nicht: bis endlich mein Abgrund sich rührte und mein Gedanke mich biss.

Ach, abgründlicher Gedanke, der du *mein* Gedanke bist!"(4.205)

Zoals de herder door de slang wordt gebeten, zo bijt de gedachte van de Eeuwige Wederkeer, die uit hemzelf is voortgekomen, Zarathustra. Voorwaarde en resultaat, oorzaak en gevolg, geheel en deel, kracht en uiting, alle oppositionele termen worden op elkaar aangesloten: in deze aporetische kortsluiting wordt een nieuwe oneindigheid geschapen.

Zoals dit bij het 'Gesicht' het geval is, wordt er een inzicht in en een uitzicht op een duizelingwekkende ruimte geboden. Zicht krijgen is in nietzscheaans opzicht echter alleen mogelijk, als het exclusieve zintuig van de metafysica - het gezicht - deel wordt van een totale affectiviteit, van het lijf. Nietzsches kritiek op het primaat van het visuele in de westerse filosofie krijgt dan ook een vanzelfsprekend vervolg in zijn aansporing aan diegene "welcher den 'abgründlichsten Gedanken' gedacht hat (...) das ewige Ja zu allen Dingen *selbst zu sein*"(6.345). Visie en inzicht worden een daad, een 'drama'. Daarom noemt Nietzsche het 'viseren' waarschijnlijk 'Ahnen-machen': de lezer gevoelig maken voor een intuïtief gevoel of besef, waarbij het aanvoelen of het vermoeden als een van buiten inwerkende kracht tot een vooruitzien aanspoort.

"Was das Ahnen-machen betrifft: so nimmt hier unser Begriff 'Stil' seinen Ausgangspunkt. Vor Allem kein Gedanke! Nichts ist compromittirender als ein Gedanke! Sondern die Zustand *vor* dem Gedanken, das Gedräng der noch nicht geborenen Gedanken, das Versprechen zukünftiger Gedanken, die Welt, wie sie war, bevor Gott sie schuf, - eine Recrudescenz des Chaos... Das Chaos macht ahnen...

In der Sprache des Meisters geredet: Unendlichkeit, aber ohne Melodie."(6.24)

Het 'voor' mogen we niet fenomenologisch opvatten: het is niet de onbevangen blik op de wereld, maar de huiverende blik in de afgrond die het 'voor' bepaalt. De laatste opmerking is een sneer naar Wagner, 'der Erbe Hegels'(6.36) die zijn muziek heeft verraden door haar met een literaire geste tot Idee te promoveren. Ik voeg deze opmerking toe om Nietzsche zelf het verband met de oneindigheid uit te laten spreken. Oneindigheid die Kant als regulatief Idee postuleert en die Hegel uit de zelfreflexieve beweging van de Geest afleidt, werkt in Nietzsches afgrondelijke gedachte door. Zij krijgt door de aan de gedachte ten grondslag liggende afgrondelijkheid een niet-metafysische invulling.

Het heeft er veel van weg dat Nietzsche een beeld voor de uitdrukking van zijn 'hoogste' gedachten gebruikt om op creatief-affirmatieve wijze de metaforiciteit van begrippen 'uit te graven'. De meest op de voorgrond tredende metafoor is die van de geboorte, die op zich weer een schakel is in een gynaecologische *beeldspraak* die zich door heel het werk doorzet. De geboorte van een nieuwe tijd, het kind dat als laatste gestalte van de metamorfoses de affirmatie van het leven of het 'Ich bin' belichaamt, de

6. Experimenteel filosoferen

genealogie die als een zelfbewuste' aporetische maieutiek de draak steekt met Plato's waarheidstreven, maar vooral de barensweeën die de geboorte begeleiden, het zijn alle metaforen voor een ervaring die niet begrepen maar slechts in onbegrijpelijke woorden geëvoceerd en door bezwangerde beelden getoonzet kan worden.² Zelfs de wil tot schijn of tot illusie wordt in de voorbereidende aantekeningen tot het nimmer voltooide *Der Wille zur Macht* onder verwijzing naar de thematiek van het eerste boek in deze beeldspraak ingevoegd:

"Ebenso gilt die Lust als ursprünglicher als der Schmerz: der Schmerz erst als bedingt, als eine Folgeerscheinung des Willens zur Lust (des Willens zum Werden, Wachsen, Gestalten, d.h. *zum Schaffen*: im Schaffen ist aber das Zerstören eingerechnet). Es wird ein höchster Zustand von Bejahung des Daseins concipirt, aus dem auch der höchste Schmerz nicht abgerechnet werden kann: der tragisch-dionysische Zustand"(13.522)

De verwerking van deze beelden in het denken is gegeven met het primaat van de esthetiek, dat vanaf zijn eerste boeken de horizon van zijn levensfilosofie vormt.

Het *denk-beeld* van de afgrond wordt in al zijn paradoxale verketeningen en via allerlei omkeringen uitgewerkt en in een *beeld-spraak* verwoord. Zo wordt de tuimeling in de afgrond soms een omhoogvallen, de zon aan de wolkenloze hemel een 'Licht-Abgrund'(4.207). Nietzsches krachtigste uitdrukking voor de eeuwigheid van het ogenblik is ten slotte 'der grosse Mittag'(4.217), dit schaduwloze moment dat met het beeld van de afgrond wordt verbonden: 'Mittags-Abgrund'(4.345). Zijn beelden verstrengelen zich vervolgens op haast hegeliaanse wijze: "Eben ward meine Welt vollkommen, Mitternacht ist auch Mittag, - Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne...". Niet zonder enige zelfspot, waarin hij, gehoor gevend aan zijn methodische wantrouwen, niet alleen zijn hele betoog op losse schroeven zet maar tevens het parodiërende gehalte van de dialectische toonzetting aangeeft, merkt Zarathustra op: "...geht davon oder ihr lernt: ein Weiser ist auch ein Narr"(4.402). Deze verstrengeling van oppositionele termen vinden we reeds in *Menschliches, Allzumenschliches* als Nietzsche een nieuw soort vriendschap ter sprake brengt, waarin eveneens vriend en vijand in elkaar overgaan. Aristoteles en Montaigne hernemend heet het dan: "'Freunde, es giebt keine Freunde!' so rief der sterbende Weise; 'Feinde, es giebt keinen Feind!' - ruf ich, der lebende Thor." (2.263)

De 'speculatieve denkbeelden' rijgen zich aaneen. De bevoorrechte gynaecologische en de visuele metaforiek haken in elkaar: het hemelgewelf wordt van 'azurne Glocke' via 'Nabelschnur der Zeit' als een allesomvattend 'Schicksal' tot slot in een verdubbeling tot 'Umfang der Umfänge'(4.279). Bij de lectuur van Nietzsches werk worden zijn lezers door zijn ambiguë denkbeelden steeds weer op het verkeerde been gezet. Hij daagt hun voorstellingsvermogen uit en verwringt doorlopend hun ruimtelijke oriëntaties. Plant Kant in zijn opstel "Was heisst: sich im Denken ori-

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

entieren?" volstrekt onkritisch ruimtelijke metaforen naar het abstracte denken over¹²⁷, Nietzsche blijft met zijn 'denkbeelden' het afgrondelijke inzicht trouw, dat ieder begrip zich voor een definitief zelfbegrip uiteindelijk tot een in de taal geïnvesteerde en versteende metafoor moet wenden.

Verticaal georienteerde metaforen zoals de afgrond, die het hiërarchische 'Pathos der Distanz' benadrukken, worden geënt op horizontale oriëntaties - oceaan, zee, woestijn - waarin de oppervlakkigheid van de schijn tot uitdrukking komt. Het horizontale beeld van 'die Wüste'(4.380) - de woestijn als beeld van een uitgestrektheid waar de scheiding tussen hemel en aarde, dat wil zeggen de horizon, oplost - leent zich uitstekend om het verticale beeld van de middagzon zonder schaduw te versterken.¹²⁸ De oppositie horizontaal-verticaal wordt uiteindelijk ook ontwricht en er ontstaat een ruimte, waarin er nog geen boven of onder is en waarin men nog slechts kan tuimelen, zoals in de voor het begrip van de Eeuwige Wederkeer zo cruciale passage 'der tolle Mensch' duidelijk is geworden. Nietzsche geeft met dit beeld niet alleen de volstrekte gewichtsloosheid aan die zo kenmerkend is voor het dansen, hij lijkt ook een geschikte metafoor te hebben gevonden voor de ondenkbare, dat wil zeggen zich buiten ruimte en tijd voltrekkende krachten. Want zoals er bij het tuimelen geen sprake meer is van een boven of een onder, zo is er ook "ein continuum von Kraft (...) *ohne Nacheinander* und *ohne Nebeneinander*"(9.549).

In deze metaforiek stuiten we weer op de doorwerking van het mystieke spreken in de beeldtaal. Beseffend dat het onmogelijk is de oneindigheid begrippelijk te vatten, maar gedreven door de noodzaak deze toch als een niet-religieuze ervaring te viseren, neemt Nietzsche niet alleen de contradictoire begrippelijkheid, maar ook de paradoxale metaforiek van de mystici over om in een bloedserieuze parodiërende schijnbeweging "an Stelle von Metaphysik und Religion die ewige Wiederkunftlehre"-

129 "Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sich-Orientierens kann uns behülflich sein, die Maxime der gesunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände, deutlich darzustellen"(V.268/9).

130 Gilles Deleuze kritiseert Bachelards interpretatie van de verticaliteit in Nietzsches denken in *Logique du sens* (1969) als volgt: "Il faut même dire, que la profondeur sert à Nietzsche pour dénoncer l'idée de hauteur et l'idéal d'ascension; la hauteur n'est qu'une mystification, un effet de surface, qui ne trompe pas l'oeil des profondeurs et se défait sous son regard".(Deleuze 1969:154) De platoonse filosoof is 'un être des ascensions'(Deleuze 1969:152), terwijl de presocratische tegenhangers, met name Empedocles, zich juist op de aarde, op de diepte richten. Zij willen de grot niet verlaten, maar oriënteren zich op de afgrond erachter: "Les Présocratiques ont installé la pensée dans les cavernes, la vie dans la profondeur. (...) Les profondeurs emboîtées semblent à Nietzsche la véritable orientation de la philosophie, la découverte présocratique à reprendre dans une philosophie de l'avenir, avec toutes les forces d'une vie qui est aussi une pensée, ou d'un langage qui est aussi un corps"(Deleuze 1969:153). Getuigt Nietzsches verticale metaforiek nog van zijn platoonse afkomst? Keert Nietzsche de beelden slechts om of vindt hierin eveneens een ontwrichting plaats? Deleuze brengt nog een derde filosoof in het geweer, waarin de transformatie zich voltrekt die precies de ontwrichting van de oppositie vooronderstelt. Deleuze grijpt Nietzsches uitspraak aan over de Griekse omgang met de schijn, met vormen, tonen en woorden: "Diese Griechen waren oberflächlich - aus Tiefe"(6.439). Juist deze schijnbewegingen serieus nemen schept een nieuw soort filosoof die hij gepersonifieerd ziet in Diogenes, de cynische denker, die niet met de hamer, maar met de stok filosofeert: "et pourtant aussi il tient un discours nouveau, nouveau logos animé de paradoxes, de valeurs et de significations philosophiques nouvelles. Nous sentons bien que ces anecdotes ne sont plus platoniciennes ni présocratiques."(Deleuze 1969:155) Sloterdijks lezing van Nietzsches werk sluit hier op aan.

6. Experimenteel filosoferen

(12.342/3) te ontvouwen. De overgang van begrippen via beelden naar een extatische ervaring wordt allereerst door middel van een 'via negativa' of via 'superlativa' uitgevoerd, zoals door bijvoorbeeld Huizinga wordt aangegeven in zijn bespreking van de middeleeuwse mystiek. Maar dit volstaat niet:

"Was de verbeelding overwonnen? - Zonder beeld en metafoor kan geen enkele gedachte worden uitgedrukt, en van het onkenbare wezen der dingen gezegd is ieder woord beeld. Van het hoogste en innigst begeerde enkel in negaties te kunnen spreken, bevredigt het gemoed niet, en telkens als de wijze is uitgepraat, moet de dichter weer komen."(Huizinga 1919/1975: 227)¹²⁹

De pre-socratische denkers waren dichters en dichters, zo weten we inmiddels, liegen zolang hun schijnbewegingen in de metafysica nog niet serieus worden genomen. De mystiek, die volgens Nietzsche indirect door de logica in het leven is geroepen, erft samen met de metafysica na de boedelscheiding de metafoor van het licht om de goddelijke presentie te laten oplichten in de taal en in de ervaring.(Huizinga 1919/1975: 223) Maar bij mystici als Ruusbroeck en Eckhart wordt ook deze metafoor van binnenuit ontkracht:

"het licht, dat in duister verkeert, en de zuivere negatie, het afzien van alle weten. (...) De duisternis is het niet weten, het ophouden van alle begrip. (...) Zoals het licht in duister verkeert, zo verkeert het hoogste leven in de dood."(Huizinga 1919/1975: 226/7)

In deze 'dialectische' omslag wordt weliswaar het beeld van het licht ontkend, maar tegelijkertijd de visuele metafoor bekrachtigd. Vanaf Plato die de licht-metafoor in zijn grotvergelijking een filosofisch statuut verleent, krijgt deze metafoor via Aristoteles' 'theoria', Augustinus' 'illuminatio' en Descartes' 'idées claires et distinctes' zijn definitieve beslag in het Verlichtingsdenken. Kant zet de kroon op Plato's werk.

Bij beide mystici worden de beelden van kolossale geologische formaties - de ontzaglijke berg zand, zo groot als het heelal, de onoverzichtelijke woestijn, de onpeilbare afgrond - serieus genomen. Bij hen wordt de verbeelding beheerst door een mengeling van horizontale en verticale beelden.

"Het beeld der woestijn - dat is de horizontale ruimtevoorstelling - wisselt af met dat van de afgrond - dat is de verticale ruimtevoorstelling. Dit laatste was een geweldige vondst der mystische verbeelding. De uitdrukking toch van de eigenschapsloosheid der godheid in Eckhart's woorden van 'de wijzeloze en vormeloze afgrond der stille, woeste godheid', gaf bij het begrip van een oneindigheid tevens het

131 J. Huizinga, *Herfstij der Middeleeuwen. Studie over levens- en gedachten-vormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden* (1919).

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

gevoelsmoment van een duizeling."(Huizinga 1919/1975: 224)

Deze 'vertige', deze duizeling - maar nu een van discursieve aard - zoals Blanchot het uitdrukt,¹³⁰ kenmerkt ook Nietzsches afgrondelijke gedachten. Zijn taal lijkt haar zeggingskracht eerder aan deze metaforiek dan aan haar consistente begrippelijkheid te ontleen. Alleen in een bepaalde 'talige' houding, in een stijl, kan het leven zich nog doen gelden en wordt haar waarderende kracht expliciet. In de parodie en de ironie kunnen de zich als afgrondelijke gedachten aandienende intuïties onder woorden worden gebracht. Een fragment uit "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" toont dat al deze elementen reeds in het vroege werk aanwezig zijn:

"Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem freigewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegesten Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, *ironisch* wieder zusammensetzt, *das Fremdeste paarend und das Nächste trennend*, so offenbart er, dass er jene Nothbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht, und dass er jetzt *nicht von Begriffen sondern von Intuitionen geleitet wird*. Von diesen Intuitionen aus führt *kein regelmässiger Weg* in das Land der gespenstischen Schemata, der Abstraktionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder *redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen*, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken dem Eindrücke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen."(1.888-9, curs.ho)

Nietzsches latere, uiterst paradoxale verbeelding en aporetische wendingen in de taal bevestigen deze 'beginselverklaring'.

Denken en taal gaan bij Nietzsche een nieuw verbond aan waaraan ook het zijn of het leven deelneemt. In zijn afgrondelijke gedachten, die eerder verbeelde 'intuïties' dan aanzetten tot begrip zijn, keert het begrip via het beeld terug in een verontrustende ervaring: "Dieser Gedanke is zunächst nicht gedacht, sondern ein ekstatisches 'Gedankenerlebnis', dessen Gewicht, Bedeutung und Tragweite dann in vielfachen Versuchen erwogen, entfaltet und begründet wird"(Löwith 1935/1986: 67).

2 Schijn-heiligheid der tekens: semiotiek als esthetisering van de taal

Hoe kan in taal een dergelijke afgrondelijke gedachte worden uitgedrukt? Laten we beginnen met de constatering, dat er in Nietzsches houding ten opzichte van de taal een zekere ambivalentie waarneembaar is, die te maken heeft met de overgang van een negatief-kritische naar een creatief-affirmatieve houding. Deze overgang hangt samen met het verschil tussen respectievelijk het socratische en het apollinische. In zijn aanval op Wagner bijvoorbeeld is Nietzsches oordeel negatief-kritisch van aard. Zijn

132 Zie: excursie 11.2.

6. Experimenteel filosoferen

kritiek op diens 'litterarische *décadence*' is "dass das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt"(...), maar opgeslokt wordt door een taal die zich van het leven heeft losgemaakt, zoals bij Socrates het geval is. De *grammatica* verleidt tot substantiveringen, die 'das Ganze' van het leven atomiseren, waardoor de voor de logica zo noodzakelijke illusie van het 'Ding', dat niet tegelijkertijd kan zijn en niet-zijn, wordt geschapen. Alles wordt gelijkelijk verdeeld, wat in Nietzsches vaak nogal rudimentaire politieke extrapolaties neerkomt op neutralisering van de levenskracht in het gelijkheidsideaal, in "Anarchie der Atome, Disgregation des Willens, Freiheit des Individuums"(6.27).

Deze verzelfstandiging van de taal, die hij eerder als een socratische tendens tot tautologisch redeneren afwees, kan worden vermeden zolang de taal zich tegen de chaos van het leven en de gebeurtenissen blijft aftekenen. Zolang de verzinking in de afgrondelijke dimensie van het leven dreigt, wordt taal door Nietzsche wel positief gewaardeerd. Zij behoudt op deze wijze haar apollinische karakter, omdat het dionysische daarin nog kan doorklinken. Terwijl iedereen denkt dat "alle Dinge selber tanzen", is het Zarathustra duidelijk geworden, dat het slechts de taal is die danst: "Sind nicht den Dingen Namen und Töne geschenkt, dass der Mensch sich an den Dingen erquicke? Es ist eine schöne Narrethei, das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge"(4.272). Zarathustra weet "wie lieblich es (ist), dass Worte und Töne da sind"(4.272). Also sprach Zarathustra eindigt met een fragment 'Das Zeichen'. Daarin wordt teruggerepen op de metamorfosen van kameel, leeuw en kind: "Der Löwe kam, meine Kinder sind nahe"(4.408). Maar tegelijkertijd lijkt Nietzsche aan te geven dat de mens nog slechts over tekens, niet over een erachter liggende werkelijkheid beschikt. En dit laatste in tweevoudig opzicht: alleen over tekens kan, omdat zij tot zijn beschikking staan, worden beschikt zonder dat daarmee de werkelijkheid gestuurd kan worden. Deze laatste laat zich niet definitief bemiddelen.

In *Jenseits von Gut und Böse*, geschreven in nagenoeg dezelfde periode als *Also sprach Zarathustra*, zet zich deze ontwikkeling, ontdaan van de profetische toon van de laatste, van een zich tegen het leven aftekenende semiotiek door, waarin de relaties tussen tekens, begrippen, beelden en ervaring zich geleidelijk aan uitkristalliseren: "Worte sind Tonzeichen für Begriffe" en deze zijn weer "Bildzeichen für oft wiederkehrende und zusammen kommende Empfindungen, für Empfindungs-Gruppen". Wil er sprake zijn van wederzijds begrip dan "muss man zuletzt seine Erfahrung miteinander *gemein* haben"(5.221). Vormt een afgrondelijke gedachte de uiterste grens van deze gemeenschappelijkheid? Zodra de schijnbewegingen van de taal recht worden gedaan vallen begrippen uiteen in een zich alsmaar vertakkend horizontaal, 'oppervlakkig' netwerk van tekens die zich, als betrof het een verankering in het leven, in een verticale beweging enten op een in beelden getoonzette afgrondelijke gedachte, op een inzicht of 'Intuition' waarin het leven zich doet gelden.

Nietzsches stileren van de taal komt echter niet voort uit een *l'art pour l'art* instelling. Hij onderschrijft weliswaar de door Gauthier geformuleerde kritiek op een kunst die ten dienste staat van een moraal of van de emancipatie, maar verwerpt de

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

modernistische consequentie dat de kunst daarom slechts ten dienste van zichzelf, dat wil zeggen autonoom kan bestaan. Zo zou ze zich tot een absolute, in zichzelf verzonken wereld verheffen: "ein Wurm, der sich in den Schwanz beisst"(6.127). Nietzsche parodiert deze eeuwigheidpretentie - gesymboliseerd door de slang die zichzelf in de staart bijt en die door deze cyclische herneming zichzelf genoeg is - en wijst de autonome functie af van een vorm van kunst, die het leven ogenschijnlijk volledig absorbeert. Zoals de wetenschap zich pas tegen de kunst kan aftekenen, zo kan deze zich slechts ontplooien tegen het leven. Dit doet zich door alle tekens heen gelden, maar de gelding, de waarde van het leven zelf of de waarde van de wereld als zodanig kan niet worden bepaald.

Nietzsche is retoricus noch mooischrijver, geen estheet in de modernistische betekenis van het woord. Tekens, "eingerechnet das Tempo dieser Zeichen", worden bij hem altijd gebruikt om "einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos (...) mitzuteilen"(6.304). Maar door hun eigen weerbarstigheid, door hun historisch bepaalde, metaforische gelaagdheid overdetermineren ze deze 'Dissonanz', zodat er nooit rechtstreeks een brug naar het leven is te slaan: het woord kan geen begrip meer zijn. Er is sprake van een meerduidelig 'mitteilen' tussen subjecten. De dissonantie van het leven laat zich niet zonder tegenspraken mededelen: subjecten delen zich mede door zich te delen in de taal. Deze blijkt naast regulier communicatiemiddel tevens een medium te zijn, waarin het subject zich, als betrof het de talige pendant van een dionysische roes, ek-statiseert, uit-stelt: hem valt in de taal - die niet meer zijn spiegel is - zijn eigen buitenstaander toe. In de taal vallen subjecten samen uiteen.

Nietzsches vanzelfsprekend nog zeer rudimentaire semiotische optie hangt, zoals gezegd, nauw samen met zijn vroege inzichten in de esthetische dimensie van de taal en de rol die de schijn daarin vervult: "Die Reduktion der Erfahrungen auf Zeichen (...) ist seine höchste Kraft. (...) Diese geistige Welt, diese Zeichen-Welt ist lauter 'Schein und Trug', ebenso schon wie jedes 'Erscheinungsding'" (11.464). In zijn 'Selbstkritik' bij *Die Geburt der Tragödie*, die in dezelfde periode waarin hij dit optekent, is geschreven, vat Nietzsche in een zelfondermijning deze problematiek van de schijn op zo'n gecomprimeerde manier samen, dat veel van de hiervoor besproken aspecten erin te herkennen zijn. Van de ontwrichting van de opposities via de gynaecologische metaforiek tot de esthetisering van het godsbegrip:

"In der That, das ganze Buch kennt nur einen Künstler-Sinn und -Hintersinn hinter allem Geschehen, - einen 'Gott', wenn man will, aber gewiss nur einen gänzlich unbedenklichen und unmoralischen Künstler-Gott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit inne werden will, der sich, Welten schaffend, von der *Noth* der Fülle und *Ueberfülle*, vom *Leiden* der in ihm gedrängten Gegensätze löst. Die Welt, in jedem Augenblicke die *erreichte* Erlösung Gottes, als ewig wechselnde, die ewig neue Vision des Leidendsten, Gegensätzlichen, Widerspruchreichsten, der nur im *Scheine* sich zu erlösen weiss"(1.17).

6. Experimenteel filosoferen

Deze artiestenmetafysica wijst hij nu weliswaar af, maar de positie die de schijn erin inneemt blijft hij handhaven. Het 'verlossings'aspect verdwijnt eruit, maar de kritische impact blijft behouden.

De kenmerken van een niet-soteriologische kunst zijn terug te vinden in de semiotische opvatting van de taal. Ik deel weliswaar niet de mening van verschillende interpreten die stellen dat "acknowledging the evolution of Nietzsches philosophical project should not blind us to the continuity that exists in Nietzsches thought concerning certain issues ...". Het projecteren van een verkapt hegeliaanse teleologie miskent immers het belang van de strategische gerichtheid die slechts door een retrospectieve lezing aan het licht kan treden. Toch onderschrijf ik wel het belang van "... his views on tropological, normative and semiotic implications of language"(Schrift 1990: 123).

In steeds wisselende bewoordingen geeft Nietzsche te kennen dat gedachten niet zozeer van een semiotiek afhankelijk zijn, alswel zelf een semiotische waarde bezitten: "Die Gedanken sind *Zeichen* von einem Spiel und Kampf der Affekte: sie hängen immer mit ihren verborgenen Wurzeln zusammen"(12.29). Deze 'wortels' denken is niet alleen maar letterlijk 'radicaal', dit 'wortel'denken zelf is door de impliciete herwaardering van deze wortels door en door radicaal. Hoe verbindt Nietzsche vervolgens deze tekens met het denken, de taal en de werkelijkheid? Allereerst worden alle bewegingen 'Gebärden' en als zodanig "*Zeichen* eines inneren Geschehens". Dit verschilt van de 'innerlijkheid' als cogito in die zin dat het denken zelf, de begrippelijkheid "noch nicht das innere Geschehen selber (ist), sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten"(12.17). Zo 'daalt' Nietzsche van de uiterlijke tekens af tot de ondenkbare of hoogstens omschrijfbaar spanning van het leven, waarbij hij een soort semiotische verdichtingen stipuleert. Vragend naar de mogelijkheid van de noodzakelijke 'Irrthümer' van de logica - zoals de aanname der dingen - stelt Nietzsche:

"Der Gegensatz ist nicht 'falsch' und 'wahr', sondern '*Abkürzungen der Zeichen*' im Gegensatz zu den Zeichen selber. Das Wesentliche ist: die Bildung von Formen, welche viele Bewegungen *repräsentieren*, die Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen"(12.17).

Of hier zonder meer sprake is van 're-presenteren' is echter de vraag. Zou Nietzsche hier zijn kritiek op de democratische gezindheid van zijn tijd laten doorklinken, dan zou hij een dergelijke hiërarchisering als een uitdrukking van een erin verdisconteerd gelijkheidsideaal moeten afwijzen. Misschien dat een term als 'presenteren' hier, gegeven het evententiële karakter meer op zijn plaats zou zijn geweest.

Los van deze kritiek wordt, gegeven de schijnproblematiek waarbinnen deze zich ontwikkelt, duidelijk dat semiotiek een esthetische waarde heeft gekregen. De afstand ten aanzien van de waarheid ligt in het verlengde van de esthetisering: door de onophefbare afstand tussen denken en leven, door deze differentie en distantie, wordt

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

de taal tot teken en 'vervlakken' begrippen tot louter woorden. Ook de herkomst blijkt esthetisch van aard: de tekenproductie komt op gang in een esthetische toestand. Daarin zou zich "eine Überreichtum von *Mitteilungsmitteln*" manifesteren, "zugleich mit einer extremen *Empfänglichkeit* für Reize und Zeichen". Als zodanig is deze esthetische toestand "die Quelle der Sprachen. Die Sprachen haben hier ihren Entstehungsherd: die Tonsprachen so gut als die Gebärden- und Blicksprachen"(13.296/7).

Nietzsche overstijgt met zijn tekenbegrip het toenmalige taalbegrip. De schijnbewegingen van de tekens blijken nu zelfs van toepassing op de woordvoerders. Zo kan Nietzsche beweren dat "dergestalt Plato sich des Sokrates bedient (hat), als einer Semiotik für Plato"(6.320) De schijn van tekens wordt ogenschijnlijk heilig verklaard. Hoewel onaantastbaar voor het subject, dat juist van hun verleiding leeft, blijkt schijn afhankelijk van het leven. Daar wetenschap verankerd is in de moraal en zedelijke theorieën op hun beurt "nur eine *Zeichensprache der Affekte*"(5.107) zijn, fungeert ten opzichte van het ware via het goede toch weer "der Leib als Lehrmeister"(11.43). Of bezien vanuit de positie van de ontvanger van de tekens: "Aber auch heute hört man noch mit den Muskeln, man liest selbst noch mit den Muskeln"(13.297). Het blijft voor een juiste inschatting van Nietzsches esthetisering van belang in te zien dat de problematiek van de ziel, van de interioriteit niet zozeer gereduceerd wordt tot, alswel steeds verzinkt in een fysiologie: "Man teilt sich nie Gedanken mit, man teilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin *zurück gelesen* werden."(13.297) Het 'mimetische' karakter van de taal en haar tekens kan volgens Nietzsche blijkbaar niet letterlijk genoeg worden genomen. Door haar fysiologische afgrond vindt er via de tekens juist geen eenduidige 'nabootsing' van 'de' werkelijkheid plaats. Zoals toeschouwers door de suggestieve gebaren van een mime-speler, die samen met "der Schauspieler, (...), der Tänzer, der Musiker, der Lyriker in ihren Instinkten grundverwandt und an sich Eins"(6.118) is, tot een werkelijkheid worden verleid, omdat zij zich door de nauwgezetheid van de bewegingen nauwelijks aan de suggestie van 'Dingen' kunnen onttrekken, zo verleiden tekens lezers voortdurend tot de aanname van een innerlijke en uiterlijke wereld. Zo bezien blijkt 'das moralische Urtheil', hoe verwerpelijk ook, vanuit cultuur-diagnostisch oogpunt ook "als *Semiotik* (...) unschätzbar"(6.98).

In Nietzsches diagnostiek kunnen reactieve verschijnselen, die eerst genadeloos zijn neergesabeld, later als positieve schijnbewegingen worden gewaardeerd. Dit geldt in gelijke mate voor al de gekritiseerde posities. Zo schermt hij nu zijn krachtenleer van een mechanistische interpretatie af door erop te wijzen dat "Mechanik eine bloße Semiotik der Folge (ist)"(6.51). Naast de 'Hinterwelten' valt zelfs de ascetische houding deze kwalificering ten deel. Alle ficties die de metafysica heeft gegenereerd in de hoop zicht op de werkelijkheid te krijgen, "Subjekt, Objekt, ein Thäter zum Thun, das Thun und das, was es thut, gesondert: vergessen wir nicht, daß das eine bloße Semiotik und nichts Reales bezeichnet"(13.258). Als we hier Nietzsches visie op de wereld als een nimmer (om)vatbare veelheid van krachten toepassen, zal onmiddellijk duidelijk worden, waarin een taalteken als schijnbeweging tekort schiet en wat het tegelijkertijd

6. Experimenteel filosoferen

vermag: "Wir können mit keinem Zeichen eine bewegte Kraft malen, sondern *isolieren begrifflich* 1) die Richtung 2) das Bewegte 3) den Druck usw. In der Wirklichkeit giebt es diese isolirten Dingen *nicht!*"(9.548). Een dergelijke kracht is in kantiaanse zin ondenkbaar, omdat tijd en ruimte worden opgelost. De tuimeling is nu geworden tot "ein continuum von Kraft (...) *ohne Nacheinander* und *ohne Nebeneinander*"(9.549). Dat impliceert in radicale zin dat ook worden en veelheid nog functies zijn van het na-en naast elkaar: "Aber das ist eben nur", eindigt Nietzsche deze opmerking, "der menschliche *Gegensatz*" (9.549).

3 De wil tot schijn

De onvermijdelijke vraag die zich opdringt en die zich na de esthetisering van de taal des te prangender laat stellen, is die naar de status van de afgrondelijke gedachten in relatie tot het aporetisch gehalte van het schrijven. In Also sprach Zarathustra vinden we reeds aanwijzingen voor het perspectivische gehalte van de afgrondelijke gedachten, met name die van de Eeuwige Wederkeer, als Zarathustra zijn dieren verwijt zijn leer tot een 'Leier-Lied'(4.273) te hebben verlaagd. De Eeuwige Wederkeer is daarin tot een teken geworden dat, zodra de perspectiviteit ervan actief wordt vergeten en het als waarheid alle andere incorporeert, aan zichzelf te gronde moet gaan: "Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will mein ewiges Loos -, als Verkündiger gehe ich zu Grunde"(4.277).

Daar in Nietzsches opvatting van de werkelijkheid "der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt (fehlt)"(Nietzsche 1980: 575), maar hij toch met 'ken'tekens moet werken, is hij genoodzaakt hun perspectiviteit nauwgezet vast te stellen wat een continue verschuiving van waarderingsinhoud.

"Die Kennzeichen, welche man dem 'wahren Sein' der Dinge gegeben hat, sind die Kennzeichen des Nicht-Seins, des *Nichts*, - man hat die 'wahre Welt' aus dem Widerspruch zur wirklichen Welt aufgebaut: eine scheinbare Welt in der That, insofern sie bloss eine *moralisch-optische* Täuschung ist."(6.78)

Uiteindelijk - maar de daarin geïmpliceerde indifferentie kan slechts weer perspectivisch en retrospectief hernomen worden - is er slechts één wereld die "falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn"(Nietzsche 1980: 575) is. Als er al een 'ware' wereld is dan is het deze ondraaglijke wereld, waarvan de lichtheid, haar dansende karakter, slechts door tekens kan worden geëvoceerd. Deze be-tekening maakt haar leefbaar: "Dass die Lüge nötig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins..."(13.522) De filosoof is een aarts-leugenaar: "er muss mehr als alles anderen *Künstler* sein". Alleen dan wordt duidelijk, "dass das Sein eine leere Fiktion ist. Die 'scheinbare' Welt ist die einzige: die 'wahre Welt' ist nur *hinzugelogen*"(6.75). Aanhalingstekens, vet- of cursief gedrukte woorden en gedachtenstreepjes bieden Nietzsche nog een mogelijkheid om de val van de grammatica en de oppositionele structuur van de metafysica te ontcrachten.³

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Soms lijkt hij in zijn nog niet gestileerde aantekeningen in zijn eigen val¹³¹ te tuimelen:

"Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln (zur objektiven Täuschung) gilt hier als tiefer, ursprünglicher, metaphysischer als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein: - letzteres ist selbst bloß eine Form des Willens zur Illusion"(13.522).

Cruciale termen zijn hier echter niet schijn en zijn, maar 'wil', die nooit diep, oorspronkelijk of metafysisch is, maar veeleer oppervlakkig, afgrondelijk en fysiologisch. Maar als metafysica, moraal, religie en wetenschap verschillende vormen van een "Wille zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der 'Wahrheit', zur *Verneinung* der 'Wahrheit'" zijn, ontsnappen Nietzsches eigen afgrondelijke gedachten dan aan deze zelfvernietigende "Form des Willens zur Illusion"?

3.1 Limietbegrippen.

In het voorgaande ben ik reeds op inhoudelijke aspecten van de aporetische structuur van Nietzsches afgrondelijke gedachten ingegaan. Het gaat mij er nu om hun meer 'formele' status te bepalen. In ieder geval zal hun eigen schijn, hun fictiviteit, hun perspectiviteit erin door moeten werken.

Ik zou Klossowski's kwalificatie 'terme' willen aangrijpen om de contouren van Nietzsches afgrondgedachten te bepalen. Naast 'term' of 'woord' betekent deze term vooral 'verhouding', 'einde', 'voltooiing', 'limiet' en in meer overdrachtelijke zin 'grensruimte', waarvan in aforisme en *horizon* - waarin overigens het verticale en horizontale in elkaar oplossen - sprake was. In hoofdstuk 2 heb ik reeds op de etymologische relaties tussen beide termen gewezen. Het Griekse 'horos' keert in het latijnse 'limiet' terug.⁴ Deze 'term' die in de wiskunde en grens aanduidt die constant benaderd maar nooit bereikt wordt, laat zich verder duiden als een immer wijkende grens tussen een gegeven en een gedachte wereld, die verschijnt en zich tegelijkertijd aan de blik onttrekt. De alsmaar expanderende en verschuivende ruimte die daardoor vrijkomt, moet telkens weer opnieuw discursief doorkruist worden zonder dat deze definitief in kaart kan worden gebracht. Dit bepaalt het terminale gehalte van Nietzsches eigen begrippen en verklaart waarom hij in negatief-kritische zin over Kants regulatieve Idee van de wereld spreekt: "Schon der Begriff 'Welt' ist ein Grenzbegriff"(12.237).

Een dergelijk begrip doordenken, dat wil zeggen van iedere zelfvernietigende

134 'Val' bergt in zich een spanning die voortkomt uit haar dubbele betekenis: de val als valstrik en de val als tuimeling. Zo kan de val van de metafysica zowel negatief-kritisch als creatief-affirmatief worden opgevat. Het is in de laatste betekenis dat Nietzsche de transformatie van het actief-nihilisme naar een affirmatie van het leven voltrekt door in zijn opmerkingen over de dolle mens te spreken over het ontbreken van iedere richting - dus zin - door het verdwijnen van het boven en beneden: wat filosofen te doen staat, ligt misschien wel besloten in de affirmatie van de val van de metafysica: ze moeten leren *tuimelen* in de afgrond zonder een anticipatie op het dodelijk einde van de val. Filosofie als salto mortale.

6. Experimenteel filosoferen

tegenspraak ontdoen, zodat het denken 'het laatste woord krijgt', voert het denken feitelijk tot de rand van de afgrond. Doorgaans deinst het daar terug. Deze 'discursieve' angst pareert Nietzsche aanvankelijk met een omkering: "'Ich', 'Subjekt' als Horizontlinie. Umkehrung des perspektivischen Blicks" (12.91). De lijn van de horizon blijkt de wijkende grens van ons blikveld:

"Wir stellen ein Wort hin, wo unsere Unwissenheit anhebt, - wo wir nicht mehr weiter sehen können z.B. das Wort 'ich', das Wort 'thun', das Wort 'leiden': das sind vielleicht Horizontlinien unsrer Erkenntniß, aber keine 'Wahrheiten'" (12.185).

Geen enkel perspectief kan de afgrond achter de horizon uitputtend peilen. Iedere vermeende 'waarheid' hangt boven deze onpeilbare afgrond. Aangezien deze duizeling ons handelen ter plekke zou verlammen, moeten we ons doelbewust binnen de horizon van een perspectief bewegen, dat wil zeggen haar schijn affirmeren, zonder haar overigens definitief heilig te verklaren. Doorgaans is naar Nietzsches mening de mens zich dit niet bewust, omdat hij zich in één perspectief heeft ingesloten: door actief vergeten wordt zijn leugen tot waarheid, zijn schijn tot zijn.

Afgrondelijke gedachten zijn 'begrippen' die als een wijkende horizon, als een limiet fungeren. Aan de uiterste grens van het denken, waar een intuïtie zich in de vorm van een 'Gefühl' aandient en dit via een beeld tot een teken wordt, zindert een *fata morgana*. Nietzsche bekrachtigt in zijn filosofie weliswaar de noodzaak van een dergelijke meervoudige luchtspiegeling - die bij Kant een *focus imaginarius* wordt genoemd (IV.565; B673/A645) - , maar hij beseft tegelijkertijd dat deze straalbreking tevens het zicht op haar 'grond' onmogelijk maakt. De talig gestructureerde, begrippelijk gestalte van deze *fata morgana* is dat wat ik een *limietbegrip* zou willen noemen. Een limietbegrip geeft uiting aan een *asymptotische* denkbeweging die een vermeende waarheid of essentie zo dicht mogelijk probeert te benaderen. In dit begrip tracht het denken het zijn of het leven weliswaar volledig te vatten, maar deze omvattende beweging wordt door zijn eigen zelfsplijting telkens weer opgeschort. Limietbegrippen, zo zou ik willen beweren, onderscheiden zich in die zin van gewone begrippen zoals de kantiaanse categorieën en de hegeliaanse denkbepalingen dat zij in zichzelf onafgebroken splijten, wat zich in de taal als een verdubbeling voordoet. Als in een letterlijke *reflectie* buigen zij zich over zichzelf heen en splijten daardoor hun vermeende eenheid. In deze splijtende werking erkennen zij hun perspectiviteit. Limietbegrippen totaliseren zo *kentekens*. Ze brengen deze op één noemer en vormen zo hun fundament en firmament. In deze funderende en overspannende beweging stellen ze echter tevens zichzelf ter discussie. In feite ligt in een limietbegrip een uitspraak over zichzelf, een zelfimplicatie besloten. De Kretenzer paradox is slechts één van een even hardnekkige als oppervlakkige, 'logische' gestalte van deze splijtende beweging. Bij Nietzsche komt deze zelfsplijting nog het pregnantst naar voren in zich verdubbeldende uitdrukkingen als 'Gedanke der Gedanken' of 'Umfang der Umfänge': ze zijn, zo we ze in een meer angelsaksisch georiënteerd jargon vertalen, meta- en objectniveau ineen en

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

weerspiegelen "the paradox of the Set of all Sets"(Moore 1990: 147). Kortom, in de asymptotische beweging van de taal waarin de termen zich verdubbelen wordt de bewustzijnfilosofische splijting gestileerd. Dit is eerder dan een meta-beweging en uitdrukking van de nimmer definitief traceerbare impetus van het spreken en schrijven.

Deze limietbegrippen 'motoriseren' het denken zoals de tegenspraak Hegels systematisch uiteenzetting van de Geest 'motiveert'. Daarom werpt zijn immense denkbeweging licht op de werking van Nietzsches limietbegrippen, waarin deze hegeliaanse alomvattendheid wordt geparodieerd. De 'Entzweiung' die voor Hegel als een regressus ad infinitum een 'schlechte Unendlichkeit'(5.155) is¹³², die opgeheven moet worden in een 'wahre Unendlichkeit' - de zelfbeweging van de Geest die in de reflexiviteit doorwerkt - biedt, zodra we Hegels metafysische vooronderstelling, zijn 'Hinterwelt' wegnemen, zicht op de zelfondermijnende 'methodische' grondslag van Nietzsches filosofie als afgrondelijk denken en aporetisch spreken en schrijven.

3.2 Regulatieve Ideeën of regulatieve ficties?

Laat ik Heideggers positie, als zou Nietzsche een 'omgekeerd platonisme' bedrijven - en Vissers herformulering ervan als een 'omgekeerd kantianisme' - nog eenmaal beproeven. Is het niet verleidelijk om in Nietzsches afgrondelijke gedachten een kantiaanse denkbeweging te herkennen? Maar zou hij hiermee niet in de metafysica terugvallen', die door Kant in diens Ideeën met hun regulatieve karakter en in de praktische rede wordt gerehabiliteerd? Cruciaal voor het weerstaan van deze verleiding is een herformulering van de talige uitdrukkingen bij uitstrek van kantiaanse schijnbewegingen: het 'alsob'karakter van de Ideeën. Dit 'als-ob' komt voort uit de onvermijdelijkheid van de transcendentale schijn en lijkt eveneens een voor het handelen geldende, wijkende horizon te bieden. Er zijn een aantal argumenten die inderdaad voor een kantiaanse interpretatie van Nietzsches afgrondgedachten pleiten. Deze vooronderstellen echter dat bijvoorbeeld de gedachte van de Übermensch een ethisch imperatief impliceert, waardoor Nietzsche ongemerkt de meest fundamentele categorie van het moderne denken in ere herstelt: vrijheid.⁵

Het heeft er inderdaad alle schijn van dat in de gedachte van de Eeuwige Weerkeer toch een alternatief voor een categorisch imperatief wordt geformuleerd, als Nietzsche stelt: "Meine Lehre sagt: so leben, dass du wünschen musst, wieder zu leben, ist die Aufgabe - du wirst es jedenfalls!"(...). Door heel het werk heen dienen zich zulke imperatieven aan, tot in de laatste zin van de laatste grote aforistische tekst Götzen-Dämmerung: "Werdet hart!"(6.161). Er zijn verschillende pogingen ondernomen dit conglomeraat van 'ethische imperatieven' te vertalen. Zo wijst Löwith erop dat in het werk van Simmel en Ewald zichtbaar wordt hoe dit pseudo-kantiaanse moment wordt verabsoluteerd.¹³³ In Simmels opvatting wordt naar Löwith's mening zelfs een

136 Zie: excursie 9.2.

138 Zie: O. Ewald, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Übermenschen* (1903); G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche* (1907).

6. Experimenteel filosoferen

naadloze verbinding tussen de gedachte van de Übermensch en die van de Eeuwige Wederkeer gesmeed:

"Der Widerspruch zwischen der Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen und der des Übermenschen hebt sich dadurch auf, daß diese ebenso wie jene "ihrem eigentlichen Sinne nach nur ein Regulativ und Prüfstein für unser Verhalten ist". Der Übermensch ist für Simmel nicht der Name für eine letzte Verwandlung, durch die Zarathustra zum Kinde erwacht, sondern eine endlos-unendliche 'Aufgabe' im Kantischen Sinn. Die Lehre vom Übermenschen hat den Sinn des Imperativs: in jedem Augenblick so zu leben, "als ob wir ewig so lebten, d.h. als ob es eine ewige Wiederkunft gäbe"(Löwith 1935/86: 205).

Voor Löwith veronderstelt deze ethische interpretatie echter nog een metafysica, waarin de transformatie van de dichotomieën zijn- worden en eindigheid-oneindigheid gefundeerd moeten worden.¹³⁴ Hijzelf meent dat het ethisch aspect "nur ihre *eine*, anthropologische Seite, ohne die zugehörige, welthafte Kehrseite"(Löwith 1986: 91) is, die een aanvulling vanuit een kosmologische, door de toenmalige natuurwetenschap geschraagde dimensie vergt. Zodra deze ingecalculeerd wordt, ontstaat er echter weer een tegenspraak: hoe kunnen we nog iets willen als er sprake is van een ontologische noodzaak? Alleen de amor-fati biedt uitkomst uit deze impasse.

Ook Hans Vaihinger die in *Die Philosophie des Alsob* (1924) de schijnproblematiek bij Kant en Nietzsche vergelijkt, meent een zekere continuïteit te constateren in het werk van Nietzsche, die, zou de waanzin niet hebben toegeslagen, deze ertoe zou hebben aangezet,

"... nachdem er die schlimme Seite der religiösen Vorstellungen so schonungslos aufgedeckt hatte, auch deren gute Seite hervorzuheben und sie eben als nützliche, ja als notwendige Fiktionen wieder anzuerkennen"(Vaihinger 1924: 362).

Vaihinger probeert een brug te slaan tussen het werk van Kant en Nietzsche. In het derde deel van het boek analyseert hij Kants werk vanuit een 'radikal-fiktionalistische' optiek. Daarbij beseft hij overigens, dat hij met de exclusieve nadruk op dit aspect het 'metaphysisch-vermittelnde' aspect geheel buiten beschouwing laat.(Vaihinger 1924:

139 Wohlfart benadrukt terecht dat de vele perspectieven die in Nietzsches werk worden gegenereerd niet aan het 'ethische' perspectief ondergeschikt kunnen worden gemaakt. Hij stelt tevens dat de 'esthetische' interpretatie niet naast de kosmologische, antropologische of ethische 'verklaringen' kan worden geplaatst, wat naar mijn mening hierop neerkomt dat esthetiek en ethiek niet tegen elkaar worden uitgespeeld: "so kann (...) nicht von einem Entweder/Oder die Rede sein"(Wohlfart 1982: 110). Ze gaan in elkaar over, zijn veeleer twee kanten van dezelfde medaille. Nietzsches eigen opmerkingen roepen echter de kritische gedachte op, of er hier toch niet weer een nieuwe, hoewel wellicht meer radicale metafysica wordt bedreven. Hij zou dan met zijn 'Ätrealistische Gegenmythos' zelfs achter Kants kritische filosofie terugvallen. (Zie: Wohlfart 1982: 111n) Als dit het geval is, zoals Heidegger beweert (Heidegger 1961: I.448), dan moeten we inderdaad Nietzsches oordeel over zijn eersteling als zou er van een 'Artistenmetaphysik' sprake zijn, voor zijn hele werk reserveren. Ik hoop overtuigend te hebben aangetoond, dat dit een te smalle lezing van Nietzsches werk veronderstelt.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

268) De kern van Vaihingers lezing betreft het onderscheid tussen fictie en hypothese (Vaihinger, 1924: 262), waarbij de eerste zich van de laatste onderscheidt door een expliciet 'Bewußtsein der Fiktivität'(Vaihinger, 1924: 136). Zo zou een hypothese als de "adäquate Ausdruck der noch unbekanntes Wirklichkeit", gebaseerd zijn op een fictie als "inadäquate, subjektive, bildliche Vorstellungsweise"(Vaihinger, 1924: 264). Als we dit tegen de achtergrond van Nietzsches opvatting lezen van "der Mensch als eine Vielheit von 'Willen zur Macht' wiens afzonderlijke hartstochten "nur *fiktive Einheiten*"(12.25) zijn, dan treedt onmiddellijk de reeds kantiaanse toon van Vaihingers taal naar voren: fictie is een subjectief gegeven, hypothese een voorstadium van het werkelijke. Vaihingers schijnbegrip is al kantiaans.

Maar laten we Vaihingers redenering nog even volgen. Het 'alsob' bergt volgens hem een tweetal posities in zich. In het oordeel "A is op te vatten, 'als-ob' het B zou zijn" ziet hij de samenvatting van een gelijkstelling (als/wie) en een conditionele bijzin (ob/wenn), die "aber nun verschwiegen und unterdrückt (ist) und zwischen dem 'als' und 'ob' mitten inne (liegt)"(Vaihinger, 1924: 254). Het hypothetisch karakter van dit oordeel verdwijnt, zodra tot een factisch bestaan wordt besloten. Dit leidt tot een aantal kritische opmerkingen ten opzichte van Kants theoretische en praktische filosofie. De fictieve premisse verdwijnt in de vermeende hypothese:

"Somit wird hier ein unmöglicher Fall fingiert, aus ihm werden die notwendigen Konsequenzen gezogen, und mit diesen Konsequenzen, welche doch auch unmöglich sein sollten, werden Forderungen gleichgesetzt, welche aus der bestehenden Wirklichkeit selbst nicht folgen"(Vaihinger 1924: 255).

Het verborgen fictieve oordeel zou niet op een van de categorieën van Kants categorieëngroep van de modaliteit zijn terug te voeren. Het maskeert een kluster van hypothetische en categorische momenten, "denn es setzt einen unmöglichen Fall und zieht aus diesem die notwendigen Konsequenzen: es ist problematisch, assertorisch, sogar eventuell apodiktisch"(Vaihinger 1924: 258/59). Het fictieve ontbreekt in deze opsomming.

Vaihingers analyse levert nog meer interessante kritiekpunten op. Zo wijst hij erop, dat bij fictie in tegenstelling tot de hypothese niet denkbaarheid, maar, gegeven de 'Selbstwiderspruch', logische inconsistentie en principiele ondenkbaarheid het criterium is. De overeenkomst met de door mij in kritiek op de kentheorie ontwikkelde aporie-notie springt direkt in het oog. Bovendien wijst de wiskundig georiënteerde Vaihinger hier op de infinitesimaal, die samenhangt met dat wat ik hiervoor het asymptotische moment¹³⁵ heb genoemd: "dieser Selbstwiderspruch zeigt sich in den Antinomien,

140 Als Kant het transcendentale karakter van de schijn wil 'illustrenen' grijpt hij terug op de optische illusie van de opkomende maan. In een andere context hanteert hij opnieuw een astronomische metafoer. Daarin steekt het thema van de kosmologische grondslag van de categorieën weer even de kop op. De principes die aan de beweging van de planeten ten grondslag liggen, kenmerken zich volgens hem daardoor, "daß sie transzendental zu sein scheinen, und, ob sie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft

6. Experimenteel filosoferen

welche durch Hypostasierung der Fiktionen entstehen"(Vaihinger 1924: 265). De hypostasering van de Idee als het denkbare reguleert het kenbare, maar vernietigt tegelijkertijd door de antinomie het denken. Hier schuiven hypothese en fictie in elkaar. Vaihinger radicaliseert deze kantiaanse schijnbeweging door te laten zien dat de kantiaanse schijn, die vastzit op de antinomische structuur van de rede, in het fictieve karakter van de Ideeën wordt gefundeerd. Er kan dus nimmer sprake zijn van een oplossing van de schijn of de fictie, hoogstens van een pragmatische transformatie ervan in de hypothese, die vervolgens weer aan een 'Selbstwiderspruch' ten prooi valt.

Zoals gezegd zou volgens Vaihinger Nietzsche na een hypothetische en een dogmatische presentatie als een logisch implicaat het regulatief-fictieve karakter van zijn afgrondelijke gedachten hebben uitgewerkt. Dit begrijpt hij als een ethiek. Vaihinger ziet daarbij echter over het hoofd dat de problematiek van de schijn, waaruit Nietzsches fictiebegrif voortkomt, al bij voorbaat een ander gehalte heeft dan bij Kant. Het laat een dergelijk vanuit de werkzaamheid van de rede zelf ontsproten regulatief moment voor het willen, nooit toe. Nietzsches onttakeling van het wilsbegrif en de specifieke wijze waarop hij zijn notie van de schijn ontwikkelt, verhindert dit. Vaihingers wens om in de gedachte van de Eeuwige Wederkeer evenals Ewald en Simmel 'eine pädagogische regulative Idee' of 'eine solche heuristisch-pädagogische-utopische Fiktion'(Vaihinger 1924: 363) te zien kan dan ook niet anders dan voor altijd onvervuld blijven.

Eén blik in *Götzen-Dämmerung* zou voldoende zijn geweest, met name in de beroemde passage over het opgeven van de tegenstelling schijnbare-ware wereld, om deze interpretaties te logenstraffen. Daar diskwalificeert Nietzsche Kants regulatieve ideeën immers als potentiële dragers van zijn afgrondelijke gedachten. In een in zes punten uiteengezette "Geschichte eines Irrthums"(6.80), waarin hij de stadia aangeeft van de wijze waarop in het westerse denken de problematiek van de schijn is gethematiseerd, verwijst hij na Plato en het christendom met de volgende zin naar Kant:

"3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.

(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch)."(6.80)

Als we rekening houden met de gedachte dat Nietzsche pas in een zesde stadium - na positivisme en nihilisme - zijn eigen positie naar voren schuift, dan betekent dit minstens dat naar zijn eigen mening de afgrondelijke gedachten het kantiaans regulatieve karakter te boven zijn gekomen.

enthalten, denen der letztere nur gleichsam *asymptotisch*, d.i. bloß annäherend folgen kann, ohne sie jemals zu erreichen, sie gleichwohl, als synthetische Sätze a priori, objektive, aber unbestimmte Gültigkeit haben, und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derselben, als heuristische Grundsätze, mit gutem Glück gebraucht werden, ohne daß man doch eine transzendente Deduktion derselben zu Stande bringen kann, welches, wie oben bewiesen worden, in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist"(IV.579; B691,92/A663,64).

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Maar is de parodiërende toon in Nietzsches opmerkingen, zelfs in de formulering van de imperatief, deze interpreteren dan volledig ontgaan? Op de een of andere manier wordt in al deze interpretaties de rol die Nietzsche de taal toedicht en de wijze waarop het leven via een als semiotiek opgevatte taal als exclusieve toegang het zelfbewuste denken steeds weer ontwricht, hogelijk onderschat. Tegen de achtergrond van de Amor Fati gedachte, waarin niet zozeer sprake is van een 'Sollen' alswel van een 'Müssen', evenmin van een 'ich will' maar van een 'ich bin', kan er hoogstens sprake zijn van "Ersatz (...) des kategorischen Imperativs durch den *Natur-Imperativ*"(12.348). Evenals de pre-socratische mens is de door Nietzsche geviseerde 'mens' deel van een bestaan waarin hij, zoals in de moderniteit wèl het geval zal zijn, niet als een subject tegenover een door hem geobjectiveerde wereld staat. De taak die het denken toegemeten krijgt, is de orde der dingen te vatten zonder zichzelf, zijn zelfbewustzijn of subjectiviteit tot het bewegend centrum ervan, tot perpetuum mobile te maken. Ik ben op grond van het voorgaande van mening dat de 'Natur-Imperativ' slechts belichaamd kan worden, dat deze met andere woorden alleen gegeven is als een in zichzelf volledige daad, die niet op een doel gericht is, noch zich vanuit iets buiten zichzelf laat waarden, maar die juist omdat zijn daadkracht waardescheppend is, tegelijkertijd is en moet zijn. Alleen dan is te begrijpen dat het 'ich will' zich als een 'ich bin' aandient en het 'ich bin' pas op een moreel-psychologisch niveau een 'es soll' denkbaar maakt.

Het lijkt mij dus niet om een kantiaans regulatief te gaan. Maar wat is dan het 'ethisch' statuut van de afgrondelijke gedachten? Vaihingers fictie-begrip kan, als we de eerdere opmerkingen van Nietzsche over het imaginaire van oorzaken, gevolgen, kortom deze hele 'Fiktions-Welt' daarin implementeren, wel als uitgangspunt dienen. Als we Nietzsche zelf aan het woord laten, valt op dat in zijn tegendraadse manier van formuleren, het door hem beproefde methodische procedé doorwerkt om twee onverenigbare begrippen aan elkaar te koppelen. Het gaat in deze opmerking weliswaar om het onvoorwaardelijke, het 'Unbedingte', maar het is meer dan een heideggeriaanse woordspeling mijnerzijds om hierin in creatief-affirmatieve zin tevens het evenementiële aspect van de werkelijkheid te herkennen: de aard van de werkelijkheid vóór de logische schijnbeweging, die haar 'dingmatigheid' heeft gecreëerd. Zodra 'regulatief' en 'fictie' beide kantiaans geïnterpreteerd worden, zijn ze onverenigbaar, maar bij Nietzsche wordt de ruimte van het denkbare juist opgerekt, doordat beide termen worden verbonden:

"Meine Grundvorstellungen: 'Das Unbedingte' ist eine regulative Fiktion, der keine Existenz zugeschrieben werden darf, die Existenz gehört nicht zu den nothwendigen Eigenschaften des Unbedingten. Ebenso 'das Sein', die 'Substanz' - alles Dinge, die nicht aus der Erfahrung geschöpft sein *sollten*, aber thatsächlich durch eine irrthümliche Auslegung der Erfahrung aus ihr gewonnen sind"(11.633).

Ook "die arithmetischen Formeln sind ebenfalls nur regulative Fiktionen" (Nietzsche

6. Experimenteel filosoferen

1969/1977: 331/2) en "das Muster einer vollständigen *Fiction* ist die Logik"(11.505) Deze negatieve kwalificatie komen voort uit Nietzsches kritiek dat de schijn hier niet wordt geaffirmeerd. De semiotiek treedt hier weer in haar negatief-kritische zin naar voren:

"Dadurch daß wir jene Fiction als *Schema* anlegen, also das tatsächliche Geschehen beim Denken gleichsam durch einen Simplifications-Apparat *filtrieren*: bringen wir es zu einer *Zeichenschrift* und *Mittheilbarkeit* und *Merkbarkeit* der logischen Vorgänge. Also: das geistige Geschehen zu betrachten, *wie als ob es dem Schema jener regulativen Fiktion entspräche*: die ist der Grundwille"(11.505).

Zien we zich dwars door deze 'Grundwillen' een 'Abgrundwillen' aftekenen? Zijn deze regulatieve ficties dan fictieve eenheden, illusoire kristallisaties, talige verdichtingen: "bevor also 'gedacht' wurde, muß schon *gedichtet* worden sein, der formende Sinn ist ursprünglicher als der 'denkende'(11.636)? Kunnen, gegeven dit inzicht in het 'dichten', deze fixaties in de moreel-psychologische sfeer van het bewustzijn weer in beweging worden gebracht? En toont zich in deze 'problematisering' Nietzsches genealogische onderneming in haar meest verstrekkende consequenties? Zolang de afgrondelijke gedachten hun genealogische en perspectivische karakter behouden is er in ieder geval in nietzscheaans opzicht geen enkel probleem. Blijft dit methodisch wantrouwen, als een mengeling van argwaan en vermoeden, echter uit, dan zullen ze onvermijdelijk het karakter van een dergelijke fictie aannemen. Nietzsches affirmatie van de schijn maakt zijn afgrondelijke gedachten tot 'zuivere' ficties, dat wil in termen van een oude oppositie zoveel zeggen als *louter vormelijk: esthetisch*. Hoewel deze ficties, evenmin als dit bij het Unbedingte het geval is, werkelijkheid kan worden toegemeten, ontlene ze toch nog zeggingskracht aan hun geproblematiseerde historiciteit. Deze historiciteit heeft zich in de vorm van al die regulatieve ficties waaraan wij onze waarheden ontlene, in ons lijf verankerd: dit dient daarom opgevat te worden als een problematische eenheid van lichaam en geest, van fysiologische en moreel-psychologische elementen. De cultuur-historische bepaaldheid van het zelfbewustzijn, om het in iets toegankelijker terminologie te stellen, wordt als lijf - en niet *door* het lijf - belichaamd. Het fictionele karakter van het geatomiseerde - 'verdinglijkt' zou een elegantere en toepasselijkere term zijn - resultaat, het autonome subject, kan slechts op straffe van 'zelf'verlies worden onderkend, als we met Nietzsche het Zelf als een andere gestalte van het lijf opvatten.

4 *Filosofie als experiment: denken als metamorfoserende ervaring*

Als 'zijn', 'substantie' en al die andere 'Dinge' "... tatsächlich durch eine irrthümliche Auslegung der Erfahrung aus ihr gewonnen sind", is dan de letterlijk *ontzettende* ervaring die Nietzsche ten slotte als een talige moker smeedt om deze gestolde leugens te verbrijzelen, deze 'ervaring' van het leven het 'laatste' referentiepunt? Welke 'Erfahrung' beoogt Nietzsche en hoe laat deze zich 'kennen'? Uit zijn negatief-kritische

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

opmerking, dat deze ficties "nicht aus der Erfahrung geschöpft sein *sollten*"? blijkt niet alleen dat voor hem deze door waarheid geschraagde ficties zelf nog resultaat zijn van een waarderende wil tot waarheid, maar wordt tevens onmiskenbaar duidelijk dat het hier blijkbaar niet om de door Kant geconcipieerde ervaring gaat: deze is immers reeds oordeelsmatig bepaald, dat wil zeggen kenbaar. Evenmin kan het de hegeliaanse "Erfahrung des Bewußtseins" zijn die Hegel met en in zijn *Phänomenologie des Geistes* tot een ware wetenschap heeft pogen om te vormen. Een wetenschap die naar zijn mening niet langer meer 'filosofie' of 'wijsbegeerte', maar 'wirkliches Wissen'(H3.14) zou mogen heten.

Nietzsche beoogt in zijn aporetisch filosoferen wellicht een 'ervaring' die deze oordeelsmatige en zelfreflexieve ervaring ondenkbaar 'grondt'. Als dat zo zou zijn, wat voor filosofie zet zich dan in al de schijnbewegingen door? Wat voor *ervaringsdenken* vormt het kloppende hart van Nietzsches levensfilosofie of vitalisme? Hoe laat het 'wezen' van het zijn, zoals het in *Die Geburt der Tragödie* nog heette, zich in deze filosofie denken? Hoe laat het zich kennen? Hoe geeft het zich te denken? Ietwat overtrokken bestempelt Nietzsche de filosoof die dit denken belichaamt "als einen furchtbaren Explosionsstoff, vor dem Alles in Gefahr ist ..." (6.320). Voor alles en allen, dus ook voor zichzelf.

Daar ook dit denken zich noodzakelijk van ficties moet bedienen, kan het zich slechts ontplooiën in het zelfondermijnende besef dat zijn eigen fixaties, hoe onontkoombaar dan ook, niettemin in *een voorlopiegheid staan die nergens op uitloopt*. Nietzsches filosoferen staat niet meer tegenover het leven en het eraan inherente lijden: het leven dat zich erin doorzet, maakt zichzelf door de 'Widersprüchlichkeit' van dit denken *waarachtig*. Deze formulering lijkt mij adequater dan de eerder gehanteerde waarin het denken het leven draaglijk zou maken: daarin licht nog teveel het beeld van de kameel op en wordt nog een instrumentele verhouding tussen leven en denken gesuggererd. Welnu, dit ervaringsdenken lijkt mij zowel in overdrachtelijke als in letterlijk zin: *experimenteel*.⁶ De kern van dit woord duidt op datgene waarop Nietzsche vanaf het begin van zijn werk de aandacht heeft gericht: een 'ervaring' of 'experientia' die betekenissen als 'poging', 'proef' en 'ondervinding' in zich draagt. Dat het gevaar waarop Nietzsche zelf wijst erin verdisconteerd is, blijkt uit het radicale karakter van deze ervaring: het 'ex' wijst op een beweging die tot zijn eind wordt gevoerd, terwijl de basis 'peritus' - in ieder geval volgens Heidegger - verwant is met het latijnse 'periculum' dat 'gevaar' betekent.

Wordt met de introductie van deze ervaringsdimensie in Nietzsches filosofie als proef en beproeving de pre-socratische connotatie van de term '*a-porie*' nieuw leven ingeblazen? Vanuit haar begripsontwikkeling laat het beeld van de afgrond zich precies daar situeren waar de doorgang van het discursieve denken wordt geblokkeerd en in het verstoken zijn van discursieve bestaansmiddelen een duizelingwekkende ervaring van het leven wordt opgeroepen. Deze 'mystieke' omslag lijkt mij te rijmen met het experimentele karakter van Nietzsches denken. Om dit vanuit een verwant filosofisch perspectief iets meer te verduidelijken wend ik mij tot een aantal korte aantekeningen

6. Experimenteel filosoferen

opgenomen in *Beiträge zur Philosophie* die Heidegger over de term 'experiment' maakt. Daarmee hoop ik nogmaals te illustreren hoe dicht Heidegger in zijn 'zijnsdenken' Nietzsches aporetisch filosoferen nadert. In Heideggers optiek gaat het om de transformatie van 'ervaring' van een gebeurtenis die op de mens afkomt naar het natuurwetenschappelijke, dat wil zeggen volledig door de mens controleerbare experiment. Daartoe wordt met steekwoorden 'ein Durchblick' gegeven "durch die Stufen und Weisen des 'Erfahrens', in deren Zusammenhang das 'Experiment' gehört"(Heidegger 1989: 159). De betekenislagen die Heidegger vervolgens afgraaft, worden in de kop van de paragraaf weergegeven waarin naast de negatief-kritische denkbeweging "experiri - experientia - experimentum - 'Experiment'" de meer affirmerende reeks van "empeiria - Erfahrung - Versuch"(Heidegger 1989: 159) doorklinkt.

Instructief is de bijkomstigheid, dat in het grondwoord 'er-fahren' waarin wordt uitgedrukt dat de mens op iets *stoot*, connotaties als 'Affektion' en 'Sinnesempfindung'(Heidegger 1989: 161) terugkeren. In dit 'stoßen' klinkt zowel het stuitende als het passief-affectieve element door, dat in Nietzsches door de krachtenmetafoor ingegeven weerstand-notie zo'n belangrijke rol speelt. Dit passieve element - ik heb dit reeds in de bespreking van de affectiviteit bij Nietzsche benadrukt - wordt in de westerse filosofie geleidelijk aan getransformeerd tot een actieve bemoeienis met dat wat ons niet direct aangaat. Gaat het 'stuiten op' via het 'aanstoot nemen' over in een duwen en trekken om de dingen in de door de mens gewenste richting te sturen? Ligt hier weer een verbinding met de zingevingsstrategieën? In het uitproberen en ingrijpen - loep en microscoop worden hier door Heidegger expliciet als media genoemd - krijgt de moderne activistische betekenis van 'experiment' langzamerhand zijn beslag. In het experiment werkt aanvankelijk vooral de behoefte door om de leerstellingen van de 'auctoritas' vanuit de empirie ter discussie te stellen. Het scholastische becommentariëren wordt met een beroep op de 'empirie' doorbroken. Dit oppositionele element blijft het experimentele denken van Nietzsche aankleven.

Terwijl het wetenschappelijke denken zich in toenemende mate "auf die Herausstellung einer Regel"(Heidegger 1989: 161) oriënteert, lijkt Nietzsche dit hypothetische element, zoals Vaihinger tegen beter weten in aangaf, te radicaliseren en terug te voeren op de fictiviteit van wetenschappelijke categorieën en van het hypothetische "wenn-dann" karakter ervan. In die zin is Nietzsches denken door en door ont-regelend. Wat hij doet ontploffen is precies dat wat Heidegger als de kern van het moderne experiment aanduidt: het 'Naturbegriff'(Heidegger 1989: 166). Het nietzscheaanse perspectivisme klinkt ten slotte onmiskenbaar door in Heideggers slotzinnen: "Auch eine *Beschreibung* ist schon 'Auslegung', etwas *als* 'Farbe', *als* 'Ton', *als* 'Größe'. Auslegung und Auslegung ist verschieden. *Physikalische Auslegung!*"(Heidegger 1989: 166).¹³⁶

142 Een van de meest actuele gestalten van deze gedachtenlijn vinden we bij Jean-Luc Nancy, die daarin door Heidegger is beïnvloed. Zie: Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté* (1988): "Une expérience, c'est-à-dire d'abord la rencontre d'une donnée de fait, ou bien, dans un lexique moins simplement positif, l'épreuve d'un réel (en tout cas, l'acte d'une pensée qui ne conçoit, ou n'interroge, ou ne construit ce qu'elle

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

Met deze heideggeriaanse gedachte in het achterhoofd wordt het aannemelijk om Nietzsches eigen kenschets als zou zijn denken een 'Experimental-Philosophie' zijn, te verbinden met het ervaringsmoment dat in zijn afgrondelijke gedachten doorwerkt. Nietzsches filosofie ontwikkelt zich sprongsgewijs van een experiment met de metafysica - dat wil zeggen: het afbreken van haar autoriteit - via een experiment met de taal naar een filosoferen waarin het leven oplicht en het 'wezen' van de werkelijkheid 'in ervaring' wordt gebracht. Pas in deze laatste vorm wordt het nihilisme 'overwonnen' of beter: als zodanig waardeloos, dat wil zeggen zonder effecten of werkingen:

"Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch - bis zu einem *dionysischen Jasagen* zur Welt, wie sie ist ..." (13.492).

Het Ja-zeggen, - "meine Formel dafür ist amor fati" -, de affirmatie, is echter geen omkering van een ontkenning. Evenals dit voor de Übermensch geldt, staat affirmatie slechts tegenover negatie zolang de eerste vanuit de nihilistisch optiek van de laatste wordt geïnterpreteerd. Filosofie wordt een experiment: een discursieve toonzetting van een spanning die zindert tussen fysiologische zinloosheid en een moreel-psychologische be-zinning.

De onstuitbare 'Umwertungs'-drang komt uit het zelfspijtend vermogen van het leven zelf voort. Zij treft, zodra zij haar pijlen op de geschiedenis afschiet, haar eigen tijd in het hart: "Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, 'zeitlos' zu werden" (6.11). Met deze oneigentijdsheid wordt geen onsterfelijkheid beoogt, maar een onmogelijke positie buiten de tijd gevisieerd. Deze 'unzeitgemäße' houding is daarom op zich niet meer te waarderen. Zij is waardeloos als de daad: de waardering ervan veronderstelt immers de morele categorieën die ontwricht worden. Maar, zo merkte Nietzsche voorafgaand aan dit fragment op, "wenn ich Moralist wäre, wer weiss, wie ich's nennen würde! Vielleicht *Selbstüberwindung*".

Ziedaar de filosoof Nietzsche: "wie man wird, was man ist". De nadruk ligt hier niet op 'zijn', evenmin op 'worden', maar op de pathos, dat wil zeggen op een differentiële spanning, waarvan de oppositie leeft. Hoewel vanuit een modernistische lezing het tegendeel zou worden verwacht, veronderstelt deze uitspraak "dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist" (6.293). Pathos is dan het onontkoombare gevoel dat voortkomt uit de spanning die opgeroepen wordt door de ervaren noodzaak van een identiteit binnen de chaotische veelheid van het leven. Aan deze ervaren noodzaak

pense *qu'en* étant d'abord prise et lancée, comme pensée, par cela même), mais aussi, et selon l'origine du mot 'expé-rience', dans la *peira* et dans l'*ex-piri*, une tentative menée sans réserves, livrée au *péris* de son propre manque d'assise et d'assurance dans cet 'objet' dont elle n'est pas le sujet, mais la passion, exposée comme l'était en haute mer le pirat (*peiratés*) qui tentait librement sa chance" (Nancy 1988a: 25).

6. Experimenteel filosoferen

ontleent de utopische intentie, eigen aan de bewustzijnsfilosofie met haar primaat van de vrijheid haar bestaansrecht. In deze tragische spanning - onmogelijk, maar noodzakelijk - voltrekt zich Nietzsches filosoferen. Door het ontbreken van een essentie en een doel gaat iedere handeling gebukt onder een dubbele last: volstrekte zinloos- en zinvolheid. Deze tragische ervaring bepaalt het "grundsätzlichen Experimentalcharakter seines Philosophierens"(Löwith 1986: 15) dat ook Löwith Nietzsche vanaf zijn eerste teksten tot in de uiteenzetting van de afgrondelijke gedachte van de Eeuwige Wederkeer toedicht.

Had Nietzsche zelf niet reeds in *Die Geburt der Tragödie* dit experiment van de mens met zichzelf aangekondigd, toen hij in deze eerste poging de hegeliaanse dialectiek te ontwrichten en toch ook het kantiaanse dualisme achter zich te laten concluderend opmerkte: "Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden. (...) Der edelste Thon, der kostbarste Marmor wird hier geknetet und behauen, der Mensch..."(1.30).¹³⁷ De mens is materie, aambeeld en hamer tegelijk. "Begrijpt u deze tegenstelling?", vraagt Nietzsche zijn lezer later in *Jenseits von Gut und Böse*:

"Im Menschen ist *Geschöpf* und *Schöpfer* vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Koth, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag"(5.161)

Blijkbaar wordt de mens na deze zware arbeid toch wel enige rust gegund. De metafoor van de zichzelf bewerkende beeldhouwer als protovorm van de latere 'Selbstüberwindung' en 'Züchtung' waaraan de kunstenaar-filosoof zich - misschien wel gehoor gevend aan zijn daimon of 'innerlijke' stem - moet onderwerpen, keert in de laatste teksten terug. In *Ecce Homo* voorziet Nietzsche zijn *Also sprach Zarathustra* van commentaar: "Der Mensch ist ihm (Zarathustra, ho) eine Uniform, ein Stoff, ein hässlicher Stein, der des Bildners bedarf"(6.348). Nietzsche is zelfs bereid dit affirmatieve gebruik van de hamer - een bekrachtiging die eigen is aan de beeldhouwer - te herkennen bij de asceet. Als hij het perspectivische gehalte van de christelijke religie op zijn waarde schat, laat hij zich in lovende bewoordingen uit over de asceet: "der grosse Experimentator mit sich"(5.367). Ook in de ascese zet het leven, ook al is dit in reactieve zin, zichzelf nog door. Dat ascese en Züchtung daarom structurele overeenkomsten vertonen, blijkt wel uit zijn bewering in *Zur Genealogie der Moral*, dat

"ein gewisser Ascetismus (...) eine harte und heitere Entsamsamkeit besten Willens gehört zu den günstigen Bedingungen höchster Geistigkeit, insgleichen auch zu

143 Zie: Roland Duhamel, "Orfische esthetiek. Een dialoog met Nietzsche" in: E.L.G.E. Kuypers (red.), *Nietzsche nu of nooit* (1990), pp. 89-103. Nietzsches esthetiek beantwoordt daarmee aan 'het orfisch principe', "dat wil zeggen de eigenaardige identiteit kunstgenieter=kunstwerk=kunstenaar"(Duhamel 1990: 89). Nadat eerst het publiek (het receptieve aspect) onder de loep is genomen, vervolgens de kunstenaar (het produktieve aspect) naar voren is geschoven, komt ten slotte het accent op het kunstwerk te liggen.

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

deren natürlichsten Folgen."(5.356)

En blijkbaar met Kant voor ogen vervolgt hij, "bei einer ernsthaften historischen Nachrechnung erweist sich sogar das Band zwischen asketischem Ideal und Philosophie als noch viel enger und strenger".

De filosoof met de hamer moet niet alleen de Hinterwelten aan gruzelementen slaan, hij moet met dezelfde hamer uit het kostbaarste marmer tevens de nieuwe mens houwen, te beginnen bij zichzelf. Alleen dan kan het methodisch wantrouwen produktief worden. Onder "den Meisselschlägen des dionysischen Weltenkünstlers"(1.30) gaan scheppen en vernietigen samen.

Na 17 jaar herneemt Nietzsche, gemotiveerd door de bewerking van de tweede druk van zijn *Die Geburt der Tragödie*, de dionysische thematiek in *Götzen-Dämmerung*. In relatie met de roes schreef hij aanvankelijk op 27-jarige leeftijd over het dionysische, nog bedwelmd door het hellenisme van Wagners muziekdrama's en in de ban van Delacroix' heidense verbeeldingswereld "das uns am nächsten noch durch die Analogie des *Rausches* gebracht wird"(1.28). Narcotische dranken en voorjaarsprikkelingen staan hem daarbij voor ogen. Een kleine tien jaar later blijkt hij in *Morgenröte* (1880/1) een geheel andere mening toegedaan en sneert hij sprekend over dronkelappen: "Der Rausch gilt ihnen als das wahre Leben, als das eigentliche Ich"(3.54). De toon voor de daaropvolgende tekst *Die fröhliche Wissenschaft* is gezet. Nietzsche schampert verder:

"Die *stärksten* Gedanken und Leidenschaften vor denen, welche des Denkens und der Leidenschaft nicht fähig sind - aber des *Rausches*! Und *jene* als ein Mittel zu diesem! Und Theater und Musik das Haschisch-Rauchen und Betel-Kauen der Europäer! Oh wer erzählt uns die ganze Geschichte der Narcotica! - Es ist beinahe die Geschichte der 'Bildung', der sogenannten höheren Bildung"(3.444)

Maar in *Also sprach Zarathustra* spreekt deze profetische gestalte zijn afgrondelijke wijsheid toch weer uit in 'Das Nachtwandler-Lied', de op een na laatste paragraaf. In zijn laatste samenhangende werk *Götzen-Dämmerung* ten slotte, met de ondertitel "hoe men met de hamer filosofeert", dat vlak na de heruitgave van zijn eersteling verschijnt en kort vóórdat zijn eigen definitieve roes - de waanzin - hem in 1889 meer toe- dan overvalt, is er sprake van een definitieve herwaardering van de roes. In verband met de 'psychologie van de kunstenaar' merkt Nietzsche op dat er, "damit es Kunst giebt, damit es irgends ein ästhetisches Thun und Schauen giebt, dazu ist eine physiologische Vorbedingung unumgänglich: der *Rausch*"(6.116).

In de roes wordt de mens gedreven door elkaar weerstrevende krachten. De metamorfoserende kracht ervan blijkt nu zijn aangrijpingspunt. De noodzaak van een voortdurende Umwertung, van "dies Verwandeln-*müssen* in's Vollkommne ist - Kunst"(6.117). Gedreven door het gevoel van krachtsvermeerdering staat 'die Leichtigkeit der Metamorphose' gelijk met "die Unfähigkeit, *nicht* zu reagiren". Het

6. Experimenteel filosoferen

'moeten' blijkt inderdaad een "niet-anders-kunnen", de drijfveer tegelijk een gedrevenheid. Uit deze dubbele negatie komt evenwel geen nieuw autonoom subject voort, dat doelgericht handelt. Het 'wezen' dat verschijnt is tegelijkertijd passiever en alerter ten aanzien van de dissonantie van het leven.

Wat zich in een spanningsvolle verhouding tot dat wat zich als een historisch bepaalde identiteit in een haast vanzelfsprekende zelfverving aandient, dat wat de subject-object relatie telkens ontwricht, is het leven als een pathos. Deze verhouding resulteert in een 'unzeitmäßige' dubbelslachtige 'identiteit' die meer dan door een vaste kern door een reeks 'identiteiten' wordt gekenmerkt. Precies dat lijkt mij door Klossowski te worden uitgedrukt in zijn overdenking van Nietzsches Eeuwige Wederkeer. Het zou enigszins geforceerd zijn om al die pseudoniemen die Nietzsche in zijn laatste levensdagen¹³⁸ aanneemt als een bewijs voor een dergelijke bewering te berde te brengen. Hier is zonder meer reeds sprake van een ziekteproces, waar pathogene factoren een rol spelen. Terugprojecteren van deze geestestoestand naar het werk is evenzeer misplaatst en getuigt van een uit filosofisch oogpunt onaanvaardbaar reductionisme.¹³⁹

Het metamorfoserende duidt op alle onbemiddelde veranderingen die zich aan het lijf voltrekken en die eenmaal in de moreel-psychologische sfeer van betekenis voorzien, al die vreemde tegenstrijdigheden opleveren, die Nietzsche ingeven te beweren dat we zowel heer als slaaf, rechter en slachtoffer, ja zelfs hamer, materie en aambeeld tegelijk zijn. Ook in de voorrede van *Also sprach Zarathustra* wordt de metamorfose gebruikt om in combinatie met de metafoor de Umwertung te verhelderen. In weer een andere context wijst Nietzsche op de metamorfose van de drie gestalten van Hegels Absolute Geest: kunstenaar, heilige en filosoof. De volgorde van deze als stadia van de Geest begrepen gestalten verandert vanzelfsprekend: kunst, religie en filosofie volgen niet op elkaar, maar religie, kunst en filosofie schuiven ineen, waarbij de laatste niet zozeer opheffing als wel een radicale gestalte van de kunst is. Filosofie, om het iets naar eerdere opmerkingen te vertalen, wordt geen literatuur, maar krijgt een literair gehalte dat vooral tot uitdrukking komt in de verleiding de taal serieus te nemen. In de onbedwingbare uitwijzing naar een (geproblematiseerde) werkelijkheid, die de lezer "op het lijf is geschreven" blijft filosofie zich van literatuur onderscheiden. De onbeslisbaarheid wordt uitgedrukt in een andere werking van de schijn. Hoewel hij, gegeven zijn polemische houding ten aanzien van het christendom, heiligheid negatief moet afschilderen als "der Horizont des Ideals für Alles was von Natur myops ist"(6.19)¹⁴⁰,

144 Met het oog op Nietzsches preoccupatie met de taal is filosofisch van belang, dat, terwijl zijn zelfbewustzijn al aan het uiteenvallen is, hij, hoewel aporetisch, nog samenhangend spreekt: zijn zelfspijting produceert nog niet louter onsamenhangend gestamel.

145 In *Nietzsche-Pathographie* van P.J. Möbius vindt een dergelijke reductie plaats. Nietzsches denken wordt gereduceerd tot een ziekteproces, dat in gang is gezet als gevolg van een veronderstelde syfilitische infectie, opgelopen in zijn jonge jaren. Zie ook: Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1950). Jaspers, die zowel psychiater als filosoof is, meent echter dat "zunächst abstrakt (gilt), daß der Wert eines Geschaffenen allein aus dem Gehalt des geistig Hervorgebrachten zu sehen und zu beurteilen ist: die Kausalität, unter deren Einfluß etwas entsteht, besagt nichts über den Wert des Entstandenen"(Jaspers 1950: 101).

146 Het myopse karakter duidt weer op de visuele metafoor die in de verwerving van kennis besloten ligt. Myops dat letterlijk 'bijziend' of 'kortzichtig' betekent, moet Nietzsche uit een van de medische teksten hebben gehaald die hij toentertijd las. In de etymologie ligt de dubbele

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

waardeert hij, evenals dit ten aanzien van de asceet het geval is, de weliswaar reactieve, maar niettemin hoogst produktieve kracht van het christendom soms in hoge mate. De overwinningsgestalte van de heilige of de liefhebbende toont ons de mens met de hoogste mate van piëteit voor de geschiedenis, die van het genie: de mens die de mens boven *zichzelf* scheppend kan verheffen, en die van de filosoof: de 'vrije geest' die zonder jezuiet te worden, toch het onlogische van het bestaan begrijpt. Deze laatste kwaliteit wordt Zarathustra toegedicht. Ethiek, esthetiek en filosofie blijken ten slotte onlosmakelijk met elkaar verbonden aspecten van een grote stijl, die zelf geen ontkenning van de tegenspraak meer is:

"Die Macht, die keinen Beweis mehr nöthig hat; die es verschmäh't zu gefallen; die schwer antwortet; die keine Zeugen um sich fühlt; die ohne Bewusstsein davon lebt, dass es Widerspruch gegen sie giebt; die in *sich* ruht, fatalistisch ein Gesetz unter Gesetzen: *Das* redet als grosser Stil von sich"(6.119).

De grote stijl van het leven blijft spreken in een gestileerde taal. Volgens Colli heeft Nietzsche, nadat hij "diese Hülsen (de abstracte begrippen, ho) der Philosophie nach sämtlichen möglichen Mustern kombiniert und die widersprüchlichsten, paradoxesten Bedeutungen daraus abgeleitet (hatte)"(13.664), een laatste poging gedaan "das Leben aus sichselbst zu holen". In Colli's lezing houdt dit in, dat Nietzsche vertwijfelde pogingen doet opnieuw 'das stilistische Wunder' tot stand te brengen, waarin "Form und Inhalt miteinander verschmelzen können"(13.665).

Naarmate Nietzsches feitelijke waanzin nadert worden zijn aantekeningen autobiografischer. Wil hij zijn voortschrijdende desintegratie tegenhouden via zijn schrijfarbeit, die zich, ondanks de fragmenterende werking ervan, nog op een samenhangend verleden oriënteert? Het is verleidelijk om de afgrondelijke gedachten, die Nietzsche aan het eind van zijn 'normale' leven overigens systematischer dan ooit uiteenzet, te zien als een uitdrukking van zijn geestelijke aftakeling. Colli suggereert dit enigszins. Door hem wordt in deze verholen psychologisering naar mijn mening nog op pseudo-metafysische wijze de vorm-inhoud oppositie als in een meta-beweging toegespitst op de relatie tussen denken en leven. Nietzsche tracht, in ieder geval in mijn lezing van zijn werk, de relatie tussen denken en leven anders, dat wil zeggen vanuit een stijl te herformuleren. In de stijl is dan niet alleen sprake van een inwerking van het leven op het denken, maar tevens van een produktieve terugwerking van het denken op het leven: de zelf op diffuse wijze uit dit leven voortgekomen inzichten herwaarderen het leven als ervaring. Maar dan blijkt het denken niet meer in pejoratieve zin esthetisch, dat wil zeggen: louter formeel. Uiteindelijk wordt denken zelf een ervaring, die ogenschijnlijk omwille van zichzelf, maar in feite als een hoogst intensieve uiting

lading van het sluiten (het griekse 'muein') van de ogen en van de lippen, terwijl het griekse stamwoord naast 'bijziend' tevens 'spoor', 'prikkel' en 'horzel' geeft.

6. Experimenteel filosoferen

van de afgrondelijke ervaring van het leven wordt gezocht en genoten.¹⁴¹ Leven wordt in en als denken een experiment met zichzelf in de ruimste zin van het woord. Het is geen experiment in de vorm van een gecontroleerde toepassing ter verificatie of falsificatie van opgedane inzichten, maar een esthetische ervaring van een dynamische pathos, dat zich in het denken als een voortdurende verandering aandient. Leven blijkt een tuimeling, die door een bepaalde blik richting en betekenis krijgt.

147 Deleuze meent dat Nietzsche een filosofie heeft ontwikkeld waarin leven en denken op geheel nieuwe wijze in elkaar overgaan: "il ne faut se contenter ni de biographie ni de bibliographie, il faut atteindre à un point secret où la même chose est anecdote de la vie et aphorisme de la pensée. C'est comme le sens qui, sur une face, s'attribue à des états de vie et, sur l'autre face, insiste dans les propositions de la pensée"(Deleuze 1969: 153).

I. Nietzsche. Denken van en in de schijn

- 127 Deze 'vertige logique' brengt hem in verwarring en doet hem duizelen. Dit zou wel eens de achtergrond kunnen zijn van Klossowski's nagenoeg onbegrijpelijke opmerking: "La volonté de puissance est le terme qui doit exprimer la *force même*" (Klossowski 1969: 155).
- 128 In de etymologie van 'differentie' is dit gynaecologische aspect ook aanwezig. Het betekent letterlijk: 'uiteen-dragen', een betekenis waar het activistischer 'uiteen-zetten' zeker verwantschap mee vertoont. In dit 'dragen' klinkt het indo-germaanse 'dragen' van de zwangerschap door. Het 'baren' vertoont op zijn beurt een duidelijke verwantschap met de problematiek van de schijn: naast 'ontdekken', 'schreeuwen' ("veel misbaar maken") betekent het ook 'tonen' en 'blijk geven'. Zie: Van Dale, *Etymologisch woordenboek. De herkomst van onze woorden* (1989), resp. p. 200 en p. 86.
- 133 Volgens Jsseling in *Boekenwijsheid. Filosofische notities over boeken, lezers en schrijvers* (1995) "zou Nietzsche een van de eersten zijn geweest die aanhalingstekens gebruikte om daarmee het gebezigde woord een andere betekenis te geven of om zich van de traditionele betekenis te distantiëren" (Jsseling 1995: 36).
- 135 Dat 'limes' als 'grenslijn', 'grens' zowel het kantiaanse 'sub-lieme' als het freudiaanse 'sub-liminaal' (lett. "onder de bovenste deurbalk opgehangen", "hoog in de lucht zich bevindend", 'verheven' of 'omhoogstrevend') kleurt, zal in de volgende hoofdstukken duidelijk worden.
- 137 Niettemin verschilt deze vrijheid, deze 'soevereiniteit' fundamenteel van Kants zedelijke autonomie. De laatste is voor Nietzsche 'der physiologische Selbst-Widerspruch': "unser moderner Begriff 'Freiheit' ist ein Beweis von Instinkt-Entartung mehr" (6.143). Precies dit ziet Gerd Kimmerle over het hoofd als hij zonder enig probleem de overgang van autonomie naar soevereiniteit thematiseert om Nietzsche met Kant te vergelijken. Zie: G. Kimmerle 1983: 111 Ook Dohmen schakelt naar mijn mening in zijn concluderende hoofdstuk iets te gemakkelijk over van autonomie naar soevereiniteit. Zie: Dohmen 1994: 494. Zie verder mijn ook door Dohmen op p. 582 onzichtbaar vermelde artikel: Oosterling 1991: 22-36.
- 141 Hoe vanzelfsprekend dit is, blijkt wel uit het gemak waarmee sommige interpreten Nietzsches denken experimenteel noemen. Zie bijv. Dohmen 1994: 235. Een gefundeerder weergave vinden we bij Löwith. Zie verder: F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie* (1980); W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist* (1968). Reinhart Maurer verbindt in "Nietzsche und das Experimentelle" (in: Djuri_/Simon 1984: 7-28) de aporie met dit experimentele aspect. Hij werpt de vraag op of "eine ästhetische Vernunft der Erde und des Leibes als Ausweg" (Djuri_/Simon 1984: 24) zou kunnen dienen. De schijn, zo meent Maurer, biedt slechts een uitweg. Hij onderscheidt een drietal aspecten aan Nietzsches bepaling van de kunst: een ontologisch (de wereld als kunstwerk), een antropologisch-praktisch (het bestaan als kunstzinnige daad) en een aspect dat hij als levenskunst bestempelt (Djuri_/Simon 1984: 11) Deze drie aspecten komen samen in het experimentele karakter van Nietzsches esthe-tiek: "Es ist das Experimentieren des Menschen mit seiner Welt und vor allem mit sich selbst. Das Experiment findet sowohl im Großen statt: gesamtgesellschaftlich, erdumfassend, wie im Kleinen: in der je individuellen Lebensführung" (Djuri_/Simon 1984: 13). In zijn beschrijving ervan speelt naast de modernistische problematiek van de regulatieve idee ook de ethische spanning tussen zelfoverwinning en zelfvernietiging een belangrijke rol. Nietzsche deelt met de moderniteit volgens Maurer "die Grundaporie (...) als eines Experimentes der Menschheit mit sich selbst" (Djuri_/Simon 1984: 20). In dit experiment gaat de identiteit wier 'Ausbildung' uitgangspunt en inzet is, verloren. Maurer concludeert tot een esthetisering van lichaam en wereld. Echter niet in Marcuseaanse zin: "Nietzsche suchte in einer anderen Richtung. Sie läuft nicht auf Irrationalismus und Vernunftfeindlichkeit hinaus, sondern auf die Suche nach einer andersartigen Vernunft" (Djuri_/Simon 1984: 28). Dat Maurer stelt, dat dit mogelijk is "ohne daß damit Subjekteinheit preisgegeben würde" en hij dit onderbouwt met een *Nachlaß*-citaat, om vervolgens af te sluiten met de opmerking, dat de maatschappelijk en politieke betekenis bij Nietzsche onduidelijk blijft, wijst er minstens op dat ook hij nog hecht aan beheersbare, cultuur-historische bemiddelingen van Nietzsches radicaal-fictief perspectief.