

NIETZSCHES DIAGNOSTIEK Over 'Fröhliche Wissenschaft' § 370

Paul van Tongeren

In *Die fröhliche Wissenschaft* schrijft Friedrich Nietzsche: "Wat is romantiek? – Men herinnert zich wellicht, tenminste onder mijn vrienden, dat ik aanvankelijk op deze moderne wereld afgegaan ben met enkele stevige misvattingen en overschattingen, en in ieder geval als iemand *die hoop heeft*. Ik interpreteerde – wie weet naar welke persoonlijke ervaringen dat verwees? – het filosofische pessimisme van de negentiende eeuw alsof het symptoom was van een denkkracht die hoger was, van een dapperheid die vermeteler was, van een *volheid* van leven die zegerijker was dan die welke eigen was aan de achttiende eeuw, de eeuw van Hume, Kant, Condillac en de sensualisten. Daardoor kwam de tragische kennis mij voor als eigenlijk de *luxie* van onze cultuur, als haar kostbaarste, voornaamste, gevaarlijkste vorm van verspilling, maar in ieder geval als een luxie die haar *geoorloofd* is, op grond van haar overvloedige rijkdom. Op dezelfde manier duidde ik ook de Duitse muziek op een manier die mij paste, als uitdrukking van een dionysische kracht van de Duitse ziel: ik meende in haar de aardbeving te horen, waarmee een sinds zeer lang opgestuwde oerkracht eindelijk uitbarst – onverschillig voor hoe daardoor alles wat verder cultuur heet begint te schudden. Men ziet: ik miskende toen dus het eigenlijke karakter zowel van het filosofische pessimisme als van de Duitse muziek – de *romantiek* ervan.

Wat is romantiek? Elke kunst, elke filosofie kan beschouwd worden als genees- en hulpmiddel in dienst van het groeiende, strijdende leven: ze veronderstellen steeds lijden en lijdenden. Maar men kan op twee manieren lijden: degenen die lijden aan de *overvloed van het leven*, willen een dionysische kunst en eveneens een tragisch zicht op en inzicht in het leven; – degenen die lijden aan de *verarming van het leven*, zoeken door kunst en kennis rust, stilte, een gladder zee en verlossing van zichzelf, of eventueel de roes, de kramp, de verdoving, de waanzin. Alle romantiek in kunst en kennis horen thuis bij de dubbele behoefte van de *laatstgenoemden*, zowel Schopenhauer als Richard Wagner hoorden (en horen) daarbij, om die beroemdste en meest expliciete romantici te noemen die ik destijds *verkeerd interpreteerde* – overigens *niet* tot hun nadeel, zoals men mij in alle billijkheid zal toegeven. Wie het rijkst is aan levensvolheid, de dionysische god en mens, kan zich niet alleen de aanblik van het verschrikkelijke en problematische veroorloven, maar zelfs de verschrikkelijke daad en elke luxie van destructie, ontwrichting en negatie; bij hem verschijnt het slechte, absurde en lelijke als het ware als geoorloofd, ten

gevolge van een overschot aan telende en bevruchtende krachten die uit elke woestijn nog een vruchtbare akker weten te maken. Omgekeerd zou degene die het meest lijdt, die het armst is aan leven vooral de mildheid, vreedzaamheid, goedheid nodig hebben, zowel in het denken als in het handelen, zo mogelijk een god die eigenlijk een god voor zieken, een 'heiland' zou zijn; en voorts ook de logica, de manier om het bestaan met begrippen begrijpelijk te maken – want de logica stelt gerust, geeft vertrouwen –, kortom: een zekere warme, vreesafwerende inperking en afsluiting binnen optimistische horizonten.

Zo leerde ik langzamerhand Epicurus begrijpen, het tegendeel van een dionysische pessimist, en eveneens de 'christen', die inderdaad slechts een soort van epicurist is en, net als Epicurus, wezenlijk een romanticus. – en ik kreeg een steeds scherper oog voor die moeilijkste en meest noodlottige vorm van *conclusie*, die waarin de meeste fouten gemaakt worden – die welke uit het werk concludeert tot de maker, van de daad tot de dader, van het ideaal tot degene die het *nodig heeft*, van elke wijze van denken en waarden tot de daarachter liggende *behoefte* die het commando geeft.

Met betrekking tot alle esthetische waarden gebruik ik nu dit voornaamste onderscheid: ik vraag in elk individueel geval: 'is hier de honger of de overvloed creatief geworden?' Van meet af aan zou een ander onderscheid aanbevelenswaardiger kunnen lijken – het is veel duidelijker – namelijk de aandacht voor de vraag of het verlangen naar star-maken, naar vereeuwigen, naar *zijn* de oorzaak van het scheppen is, dan wel het verlangen naar destructie, naar wisseling, naar het nieuwe, naar toekomst, naar *worden*. Maar beide soorten van verlangen blijken, grondiger bezien, nog dubbelzinnig, want te interpreteren volgens dat eerdere schema, waaraan ik mijns inziens terecht de voorkeur geef. Het verlangen naar *destructie*, wisseling, worden, kan namelijk de uitdrukking zijn van de overvolle, toekomst-zwangere kracht (mijn term daarvoor is, zoals men weet, het woord 'dionysisch'), maar het kan ook de uitdrukking zijn van de haat van de mislukte, gebrekkige, misdeelde, degene die vernietigt, die vernietigen *moet*, omdat het bestaande, ja alle bestaan, alle zijn hem opstandig maakt en prikkelt – wie dat affect wil verstaan moet maar eens van meer dichtbij naar onze anarchisten kijken. Ook de wil tot *vereeuwigen* moet langs die twee kanten geïnterpreteerd worden. Hij kan enerzijds uit dankbaarheid en liefde voortkomen: – een kunst met een dergelijke oorsprong zal altijd een apotheosenkunst zijn, dithyrambisch wellicht met Rubens, zalig-spottend met Hafis, levendig en vriendelijk met Goethe, ze zal een homerisch schijnsel van licht en glorie over alle dingen uitstrekken. Maar het kan ook die tyrannieke wil van een zwaarzieke, strijdende, gekwelde zijn, die het meest persoonlijke, individuele, beperkte, de eigenlijke idiosyncrasie van het eigen lijden, nog als een verplichtende wet en dwang zou willen bestempelen, en die als het ware wraak

neemt op alle dingen, door *zijn* beeld, het beeld van *zijn* kwelling erop te drukken, en erin te dwingen, erin te branden.

Dat laatste is het *romantische pessimisme* in zijn krachtigste vorm, hetzij als schopenhaueriaanse wilfilosofie, hetzij als wagneriaanse muziek: het romantische pessimisme, de laatste *grote* gebeurtenis in de wederwaardigheden van onze cultuur. (Dat er nog een heel ander pessimisme *zou kunnen* bestaan, een klassiek pessimisme – dit vermoeden, dit visioen hoort bij mij, het is onlosmakelijk met mij verbonden, als mijn proprium en ipsissimum: alleen het woord ‘klassiek’ staat mijn oren tegen, dat is veel te afgesloten, te rond en onherkenbaar geworden. Ik noem dat pessimisme van de toekomst – want het komt! Ik zie het komen! – het *dionisysche* pessimisme.)”

Hoewel de hier gepresenteerde tekst genomen is uit een van de boeken uit de periode waarin Nietzsche vooral aforistische werken publiceert, is het geen typisch voorbeeld van een aforisme: de tekst is langer dan een typisch aforisme, en heeft meer de vorm van een klein tractaatje. Niettemin is de tekst, zowel naar vorm als naar inhoud, voldoende karakteristiek voor zijn denken en zijn schriftuur, om te kunnen dienen als leidraad voor een korte presentatie daarvan. Na een korte inleiding over de context waarbinnen hij verschijnt, zal ik de centrale these van de tekst reconstrueren en bespreken, om tot slot kort aandacht te schenken aan de retorische vorm ervan. We zullen zien dat dat laatste niet slechts vorm of buitenkant is, maar een belangrijk deel van de betekenis van de tekst bevat.

Context

De tekst is genomen uit het vijfde boek van *Die fröhliche Wissenschaft*.¹ Nietzsche heeft dat vijfde boek toegevoegd toen hij in 1886 een nieuwe uitgave verzorgde van deze en van verschillende eerdere publicaties. De reden voor deze nieuwe uitgave was deels pragmatisch, maar deels ook van meer principiële betekenis.

De pragmatische reden was, dat hij van uitgever veranderde. Zijn vorige uitgever, Schmeitzner in Chemnitz, was begonnen anti-semitische literatuur uit te brengen. Nietzsche wilde onder geen beding dat zijn werk met die door hem verafschuwde ideologie geassocieerd zou worden, en vond een nieuwe uitgever in Leipzig: Fritsch. Maar Schmeitzner dwong hem de gehele voorraad van zijn reeds uitgegeven (en niet goed verkopende) boeken op te kopen. Om die vervolgens door de nieuwe uitgever opnieuw op de markt te kunnen laten brengen, moesten ze minstens een nieuwe kافت krijgen. En het stond natuurlijk veel beter als op die kافت zou staan dat er in deze ‘nieuwe uitgave’ ook substantiële wijzigingen of aanvullingen zouden zijn opgenomen. Zo zien we in

1886 en 1887 nieuwe edities verschijnen van de meeste vroegere werken, met minstens een nieuw voorwoord (*Die Geburt der Tragödie; Menschliches, Allzumenschliches I en II; Morgenröthe*) en in het geval van *Die fröhliche Wissenschaft* ook met een heel nieuw deel ('boek V') plus nog een veertiental gedichten erbij.

De meer principiële reden voor de nieuwe uitgaven was dat er inmiddels iets belangrijks gebeurd was. In augustus van het jaar 1881 had Nietzsche een bijna mystieke ervaring, waarin de gedachte van 'de eeuwige wederkeer'² hem was 'overvallen', zoals hij het zelf uitdrukt. Hoewel die gedachte aan het eind van de eerste editie van *Die fröhliche Wissenschaft* al even verschijnt (in aforisme 341), wordt ze pas in Nietzsches volgende boek, *Also sprach Zarathustra* werkelijk uitgewerkt. De *Zarathustra* verschijnt in afleveringen, tussen 1882 en 1884, en is voor Nietzsche waarschijnlijk niet alleen de uitwerking, maar ook de doorwerking, de doorleving van die bijzondere ervaring geweest. Na dat boek publiceert hij twee jaar lang niets, hetgeen voor zijn doen opmerkelijk lang is. De reden voor die stilte is, dat Nietzsche in deze tijd zelf zijn vroegere werk herleest en opnieuw interpreteert. Het is alsof hij in de *Zarathustra* de kern van zijn denken gevonden heeft, en nu pas – van daaruit terugkijkend – de lijn in zijn werk kan reconstrueren. Daarom wordt het nodig om zijn vroegere werk van enig commentaar te voorzien. In het nieuwe voorwoord bij *Die Geburt der Tragödie* onderneemt hij een 'poging tot zelfkritiek'; in het voorwoord bij de nieuwe uitgave van de eerste band van *Menschliches, Allzumenschliches* schetst hij de ontwikkelingsgang van de vrije geest, en in de voorwoorden bij de tweede band van *Menschliches, van Morgenröthe* en van *Die fröhliche Wissenschaft* beschrijft hij momenten van zijn eigen ontwikkelingsgang, en geeft hij aan hoe de betreffende boeken daarin passen. Die ontwikkelingsgang wordt voor een belangrijk deel beschreven als een geschiedenis van bevrijding, of ook: van een genezing. Ook het vijfde boek dat aan *Die fröhliche Wissenschaft* wordt toegevoegd heeft het karakter van een dergelijke terugblik, zoals heel duidelijk is in onze tekst, die zelfs als een tweede 'poging tot zelfkritiek' gelezen kan worden.

In de presentatie van de tekst heb ik alinea's aangebracht, hoewel Nietzsche die zelf niet maakt. Daarmee heb ik de 'autobiografische' en 'zelfkritische' context willen onderscheiden van de centrale 'zakelijke' these die in de tekst naar voren wordt gebracht. De titel van de tekst is een vraag: 'wat is romantiek?' En die vraag wordt na de biografische inleiding nog een keer herhaald. Maar dat is geen vraag om een simpele begripsverheldering. Nietzsche vraagt niet wat het woord 'romantiek' betekent, maar hij wil met behulp van dat woord een fenomeen in de cultuur zichtbaar maken, en wel: als symptoom van een ziekte. Hij wil, met andere woorden, een diagnose stellen.

In de inleiding maakt Nietzsche duidelijk dat hij zich in zijn aanvankelijke appreciatie van en bewondering voor de muziek van Richard Wagner en de filosofie van Arthur Schopenhauer heeft vergist. Niet dat hij nu geen bewondering meer zou voelen voor wat hem toen zo boeide; bovendien had hij ook vroeger al duidelijk gemaakt dat beide grote voorbeelden op zijn minst dubbelzinnig waren. Aan elk van beiden had hij een van zijn vier *Umzeitgemäße Betrachtungen* gewijd (de derde, *Schopenhauer als Erzieher*, verscheen in 1874, de vierde, *Richard Wagner in Bayreuth*, in 1876), waarin naast bewondering ook een kritische afstand doorklinkt. Maar nu begrijpt hij beter wat hem destijds zo boeide: hij was zelf ook gevangen in de ziekte waarvan de filosofie van Schopenhauer en de muziek van Wagner het symptoom zijn. Nu, na zijn genezing, kan hij de vorige stadia pas echt als fasen in de ziekte, en de symptomen daarvan als zodanig herkennen en er afstand van nemen zonder daarmee de grootheid van beide helden te miskennen. In het kerndeel van onze tekst, tussen de autobiografische in- en uitleiding, gaat het over het criterium met behulp waarvan Nietzsche deze nieuwe evaluatie kan doorvoeren. En dit diagnostisch instrument heeft niet slechts betrekking op Schopenhauer en Wagner, maar op de hele cultuur waarvan zij deel uitmaken.

Arts van de cultuur

Een van de redenen waarom Nietzsches eigen geschiedenis, een ontwikkelingsgeschiedenis, maar ook een geschiedenis van ziekte en genezing, zo belangrijk is, is omdat ze model staat voor een ontwikkeling van de cultuur. Nietzsche presenteert zichzelf als een arts van de cultuur, die juist daarom in staat is de ziekte van de cultuur te doorzien, omdat hij die zelf heeft ervaren en doorleefd. En het is dus niet toevallig dat we deze tekst over het diagnostisch criterium vinden in een boek uit de periode waarin Nietzsche zichzelf als genezend ervaart. In de laatste paragraaf zal ik nog eens terugkomen op het autobiografisch kader. Maar laten we nu eerst kijken naar het kerndeel van de tekst om te achterhalen waarin zijn criterium en zijn diagnose bestaan, en wat we daaruit kunnen afleiden over de patiënt, dat is: de cultuur.

Wat onmiddellijk duidelijk wordt, is dat Nietzsche niet onderscheidt tussen lijdenden en niet-lijdenden, maar tussen verschillende soorten van lijdenden. Lijden valt echter niet samen met ziek-zijn, evenmin als gezondheid zou bestaan in niet meer lijden. Ziek en gezond zijn onderscheiden als verschillende manieren van lijden. Lijden is onvermijdelijk voor "het groeiende, strijdende leven". Leven is ontwikkeling, is overwinning van eerdere fasen, en dus strijd. Elk organisme, elke mens, elke cultuur is bovendien in nog veel sterkere zin een strijd: een strijd tussen verschillende krachten die het in zich bergt, of tussen verschillende mogelijkheden die het kan realiseren. Nietzsche zegt het nog sterker in een nagelaten aantekening, waarin hij elke eenheid schijn noemt:

eenheid, identiteit, is altijd alleen maar de schijnbare rust waaronder een strijd van mogelijkheden schuil gaat.³ Die strijd maakt enerzijds het lijden onvermijdelijk, maar is anderzijds het gevolg van een grote rijkdom aan mogelijkheden. De wijze waarop verschillende mensen, verschillende soorten van leven reageren op die overvloed, is bepalend voor de wijze waarop zij lijden.

Enerzijds zijn er degenen die een tragisch zicht op en inzicht in het leven hebben, dat wil zeggen: degenen die de onverzoenbare (en daarom tragische) veelheid van het leven erkennen. Zij zijn er niet op uit de bron van het lijden weg te nemen, want ze weten dat dat niet kan. Zij willen dat onder ogen zien, en het misschien zelfs vieren in een tragische, 'dionysische kunst'. Anderzijds zijn er degenen die de onverzoende veelheid die ze in zich dragen niet als rijkdom, maar als armoede ervaren en die haar bijgevolg willen overwinnen. Ze zijn niet opgewassen tegen de onrust van de innerlijke strijd, en verlangen naar rust. Daarmee verlangen ze naar een verlossing van zichzelf: ofwel door de werkelijke werkelijkheid te verloochenen in een idealiserende kunst of idealistische filosofie, ofwel door daaruit weg te vluchten in roes en verdooving.

Nietzsche concretiseert de twee typen van lijden aldus in termen van weten en van kunst. Dat zijn twee van de vier domeinen van de cultuur, die we voortdurend in Nietzsches analyses aantreffen. De andere twee zijn het handelen (moraal en politiek) en het geloven (de godsdienst). De genoemde typologie kan ook gemakkelijk naar die twee andere terreinen worden doorgetrokken. Tegenover de dionysische en tragische 'levensbeschouwing' staan een religie en een moraal die de verscheurende veelheid van het leven ontkennen door het te relateren aan een waar leven elders, door het op te vatten als een ziekte waarvan een heiland ons zal genezen, of door de hardheid en spanningsvolheid ervan te verzachten in medelijden, mildheid en vreedzaamheid.

Het onderscheid dat als een diagnostisch instrument is geïntroduceerd, wordt vervolgens gecompliceerd door een tweede onderscheid: vormen van kunst (maar hetzelfde geldt dus voor vormen van weten, van handelen en van geloven) kunnen onderscheiden worden naar gelang ze ofwel het stempel van 'zijn', ofwel het stempel van 'worden' dragen. De diagnostiserende vraag luidt: wordt het leven hier (in dit kunstwerk, deze wetenschappelijke these, deze wijze van handelen of moraal, deze godsdienst of religieuze praktijk) vereeuwigd, vastgesteld, gefixeerd, of wordt aan elke vaste gedaante voorbijgegaan; wordt ze ontkend, vernietigd en voortdurend veranderd en vernieuwd? Vervolgens verbindt Nietzsche de beide onderscheidingen of onderscheidmakende criteria met elkaar: want het willen veranderen enerzijds en het willen vereeuwiggen anderzijds kunnen beide zowel voortkomen uit rijkdom en overvloed als uit armoede en gebrek. Wie erkent en aanvaardt dat het leven een onverzoenbare veelheid van mogelijkheden biedt, zal die affirmatie verwerklijken door zich in geen enkele gedaante van leven op te sluiten. In de voorwoorden die Nietzsche schrijft voor de nieuwe uitgaven van zijn eerdere boeken in 1886, is een van de

constante thema's dat van afscheid, verandering, loslaten van eerder ingenomen posities. De vrije geest moet volgens het nieuwe voorwoord bij *Menschliches, Allzumenschliches* zich van al zijn bindingen bevrijden; hij moet zelfs zijn eigen deugden nog leren overwinnen. In deze voortdurende zelfoverwinning en de destructie die daarbij hoort, wordt de rijkdom van het leven geaffirmeerd. Maar er is ook een negatieve zucht tot verandering mogelijk; een die vernietigt omdat hij geen vrede kan nemen met het bestaande. Alles wat bestaat blijft immers achter bij het verhoopte ideaal. Dit is de veranderingszucht van degene die arm aan leven is en die daarom altijd een ander leven wil, omdat hij zich hecht aan een absoluut ideaal.

Op vergelijkbare manier moet ook in het verlangen naar vereeuwiging worden onderscheiden tussen de twee wijzen waarop het kan bestaan, al naar gelang het door overvloed of door armoede wordt gemotiveerd. In het eerste geval wordt de spanningsvolle werkelijkheid geaffirmeerd, en zelfs verheerlijkt door haar tot kunst te transfigureren. Liefde en dankbaarheid zijn hier de centrale termen. Nietzsches *amor fati* ontkent het lot niet, maar leert het te beminnen. In het andere geval wordt het veranderlijke een veelzinnige leven onderworpen aan de onverbiddelijke wet van de ene God of de 'ware moraal', en dus in zijn veelheid en veranderlijkheid ontkend.

De positieve of affirmatieve vormen van vereeuwigen en veranderen vallen samen in een leven dat de voortdurende verandering zelf vereeuwigt. Ook de twee negatieve gedaanten (veranderen en vereeuwigen) vallen samen: in een leven dat elke realiteit negeert uit naam van een eeuwige waarheid elders. Het laatste is romantiek of romantisch pessimisme. Het eerste is ook pessimisme – het lijden is immers onvermijdelijk – maar een affirmatief pessimisme, waarmee Nietzsche de naam van Dionysos verbindt. Uit het slot van de tekst is duidelijk dat deze laatste mogelijkheid nog een belofte is. De eerste geeft een beschrijving van de cultuur zoals Nietzsche die aantreft. En als hij gelijk heeft met zijn stelling dat hij zijn tijd minstens honderd jaar vooruit was, zal die beschrijving ook voor onze cultuur gelden. Laten we daarom kijken of we de diagnostische tweedeling in meer eigentijdse termen kunnen verhelderen.

Actualiteit

Volgens Nietzsche is alle werkelijkheid wil tot macht, dat wil zeggen: een strijd van vele willen tot macht. Elke eenheid is niet meer dan een voorlopige wapenstilstand in dat gevecht. Deze strijdige veelheid die een grondkenmerk van alle werkelijkheid is, maakt leven tot lijden. Maar dat lijden kan op heel verschillende manieren gestalte krijgen, zoals we hebben gezien.

Volgens Nietzsche bestaat de veelheid in zijn (en in onze) tijd op een heel bijzondere manier. Meer dan ooit hebben wij, door onze kennis van de geschiedenis en van andere culturen en door onze (informatie-)technologie, de

vele mogelijkheden van leven voor ons en in onszelf verzameld. In het negentiende eeuwse Europa worden niet alleen de grote musea gebouwd waarin die grote verscheidenheid wordt tentoongespreid, maar wordt de mens zelf tot een soort museum waarin alle mogelijke vormen van weten, geloven en handelen worden verzameld; in onze tijd hebben wij niet alleen toegang tot een enorme hoeveelheid informatie, maar worden wij zelf tot verzamelingen van informatie. Ons geheugen bevindt zich op de harde schijf van de computer. Tegen de achtergrond van deze schets kan het gepresenteerde diagnostisch instrument zijn actualiteit laten zien.

Met behulp daarvan onderscheiden we ten eerste de levensvormen die voortkomen uit de armoede van het niet kunnen leven met de veelheid. Deze kan zich op twee verschillende manieren uiten. Enerzijds is er de vernietigende en veranderende vorm, waarin de veelheid wordt overwonnen door onrustig van de ene vorm naar de andere over te springen, en ze uiteindelijk allemaal te negeren omdat ze niet werkelijk passen of van betekenis zijn. Alles moet altijd weer anders omdat de ware zuiverheid nog niet bereikt is. Kenmerkend voor deze figuur is wellicht de scherpe ontkenning van vorige of andere gedaantes die nu moeten worden overwonnen: de traditionele moraal, de godsdienstige cultuur waarin men is opgegroeid, het bestaande onderwijssysteem, enzovoort. Men haat de vormen waarbinnen men niet langer kan leven. Nietzsche zou zeggen: men haat zijn eigen onvermogen om in die vormen te leven, en in die zin: men haat zijn eigen armoede. Keerzijde van deze haat jegens het bestaande is de verabsolutering van het nieuwe: de religieuze of politieke utopie, de ideologie, de therapie, de theorie, de leraar of de leider die ons in staat stelt al het andere te negeren.

Anderzijds is er de vereeuwigende of verstarrende vorm waarin de veelheid haar tragische karakter verliest. We zien dat niet alleen gerealiseerd in restauratieve bewegingen die de waarheid van het oude in ere willen herstellen (of het nu gaat om fundamentalistische godsdiensten of 'authentieke' muziekkuitvoeringen), maar ook en nog sterker in het relativisme dat de verplichtende betekenis van elke moraal en elke religie miskent, doordat het zich in een onverschilligheid boven alle verschillen verheft. Die onverschilligheid kan zich maskeren als universele tolerantie, maar ze kan zich ook openlijk tonen in een cynisme dat zich op geen enkele wijze nog kan engageren. In beide gevallen toont het relativisme zijn ware aard in zijn nihilistische trekken: als alles geoorloofd is, en als alles bespot kan worden, is niets echt van belang. Er is niets waaraan we ons kunnen toewijden. De enige wijsheid bestaat in onverschilligheid; het enige heil in berusting in de zinloosheid. De meest consequente praktijk van deze houding bestaat wellicht in vergetelheid en verstrooiing. De vele vormen van amusement die worden aangeboden zijn ons daarbij behulpzaam. Het stoort ons al niet meer wanneer op tv ook het meest schokkende nieuws tot verstrooiing wordt gereduceerd. De wereld zelf wordt

steeds meer tot een spiegel van een houding die zich om niets nog ernstig bekommert, voor wie niets nog de moeite van het bewaren, cultiveren of toewijden waard is.

Van de andere levensvormen, die welke voortkomen uit overvloed en uit een affirmatie van de veelheid van het leven, is het ook nu nog steeds veel moeilijker om voorbeelden te vinden. Deze wijze van leven wordt door Nietzsche alleen aangekondigd; ze wordt hooguit slechts gerealiseerd door enkelingen. Nietzsche duidt haar aan in termen van lachen en van dankbaarheid, hij associeert haar met de schilderkunst van Rafael en Rubens en de epiek van Homerus,⁴ en hij projecteert haar in toekomstige mensen, waarvan hij de voorloper of de heraut wil zijn, of zelfs in de Übermensch, dat wil zeggen: het wezen voorbij de mens. Het is dus niet verbazingwekkend dat we deze vormen veel minder gemakkelijk kunnen herkennen en beschrijven. Misschien zien we er iets van in een deconstructieve filosofie, die zich blijft laten aanspreken door de teksten die ze deconstrueert; in een ironische vorm van godsdienstigheid die vrome toewijding en agnostische afstand weet te combineren; in een moraal die weet te experimenteren met ongehoorde mogelijkheden, die eerder de dissensus zoekt dan de consensus, en die de mens niet inperkt tot een van zijn mogelijke gedaantes. Het zal in ieder geval moeten gaan om een houding die enerzijds de universele pretentie van elke waarheid, elke moraal en elke religie negeert, terwijl tegelijk het engagement ermee en de toewijding eraan worden bewaard. Voorwaar een problematische en spanningsrijke houding, die misschien hooguit slechts benaderd kan worden, maar niet gerealiseerd. Maar was het niet juist Nietzsches misvatting dat hij meende in zijn eigen tijd al de overwinning van de ziekte van die tijd te kunnen waarnemen? Benoemt hij zijn ideaal niet soms als 'Übermensch' en erkent hij niet dat die nog niet bestaat? Is de Übermensch niet het wezen dat verschijnt als de men zichzelf heeft overwonnen en in die zin een mens-onmogelijke mogelijkheid?

Onze poging om Nietzsches tekst in eigentijdse termen te vertalen blijft gebrekkig en laat ons achter met vragen. Zou dat wellicht mede de bedoeling van die tekst kunnen zijn?

Aanspreking

Men moet Nietzsches teksten eigenlijk hardop lezen om niet alleen de betekenis ervan te vatten, maar ook de werking ervan te ondergaan. Overigens is dat laatste waarschijnlijk niet zozeer iets anders dan, maar juist een voorwaarde voor het eerste. De betekenis van de tekst zou misschien zelfs wel kunnen bestaan in wat hij met de lezer doet. Wie Nietzsches teksten hardop leest, wordt geholpen door de vele lees-aanwijzingen die hij geeft: onderstreepte woorden moeten met nadruk gelezen worden; de vele vraagtekens moeten inderdaad

gelezen worden en naklinken nadat een (vraag)zin gelezen is; de gedachtenstreepjes in de tekst staan dikwijls voor een tel rust, dat wil zeggen een moment waarop de betekenis van de gelezen tekst moet kunnen weerklinken, en waarin de lezer die op zichzelf moet betrekken. Wie de tekst op deze wijze leest, zal ontdekken dat hij zelf ondervraagd wordt. Het diagnostisch instrument dat door Nietzsche wordt aangereikt, wordt niet alleen *in* de tekst toegepast op Nietzsche zelf, en zijn waardering van Schopenhauer en Wagner, maar het wordt ook *door* de tekst toegepast op de lezer. Door de autobiografische en zelfkritische inbedding van de tekst maakt Nietzsche duidelijk dat hij zijn inzicht in de ziekte van de cultuur heeft ontdekt aan zichzelf (niet voor niets noemt hij in de *Fröhliche Wissenschaft* het leven een experiment voor degene die kennis zoekt⁵ en spoort hij de lezer aan hetzelfde te doen. De lezer wordt minstens verleid om de diagnostische toets op zichzelf toe te passen en zich de zelfkritische vraag te stellen of hij wil vereeuwigen of juist vernietigen, en of hij dat uit armoede dan wel uit overvloed doet.

Zelfs de reactie die de lezer voelt ten aanzien van de gelezen tekst, zou een symptoom kunnen zijn van zijn ziekte of gezondheid. Het is niet gemakkelijk om de juiste betekenis van de tekst te voorschijn te halen. Misschien kan dat zelfs helemaal niet. Misschien is er niet één eenduidige betekenis. Kan de lezer daartegen? Geniet hij van de veelduidigheid van de tekst, of wijst hij die af? Ook deze tekst van Nietzsche laat de lezer, zoals steeds, achter met het gevoel dat hij de tekst die hij gelezen heeft, nog steeds niet achter zich kan laten.

In een andere tekst uit dezelfde periode, het slot van het voorwoord bij *Zur Genealogie der Moral*, schrijft Nietzsche dat een goed aforisme nog niet 'ontcijferd' is wanneer het gelezen is. De kunst van de uitleg ervan moet dan nog beginnen. En die uitleg kan niet in een eenmalige poging bestaan volgens hem:

Veeleer is, om het lezen op de vereiste manier als kunst te beoefenen, iets nodig wat tegenwoordig het meest is afgeleerd, – en daarom is er nog tijd voordat mijn geschriften 'leesbaar' worden –, iets waarvoor men bijna koe moet worden, en in ieder geval niet 'moderne mens': herkauwen.

Noten

¹Het is paragraaf 370 daaruit. Behalve de vertaling, is ook de indeling in alinea's van mij (PvT). Overigens verschijnt de tekst ook, met slechts kleine wijzigingen, in een van Nietzsches laatste geschriften: *Nietzsche contra Wagner*; dan onder de titel: 'Wir Antipoden'.

²De inhoud van die gedachte kan weliswaar kort worden weergegeven, maar daarmee is de betekenis die ze voor Nietzsche had nog geenszins begrepen. De gedachte van de 'ewige Wiederkehr des Gleichen', zoals ze voluit wordt genoemd, houdt in dat alle werkelijkheid, tot in de kleinste details een eindig geheel is, dat zich eindeloos herhaalt.

Alles wat ik doe, alles wat er in de geschiedenis gebeurt, is een herhaling van wat al eindeloos vaak is gebeurd, en zal zich nog eindeloos vaak herhalen. Volgens Nietzsche is dit een gedachte die de meeste mensen tot wanhoop zal brengen, omdat ze alle zin ontnemen aan ons handelen, ons leven. Maar wie dat weet te aanvaarden, zal volgens hem vanaf dat moment tot een hoger mensensoort behoren.

³Vgl. bijv. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke* (hg. von G. Colli & M. Montinari), München/Berlijn, W. De Gruyter, 1980 (KSA) 12, 2[56], en 2[87].

⁴Vgl. bijv. KSA 12, 2[114].

⁵Vgl. FW 110 en 324.

PERSONALIA

Jan Hendrik van den Berg is de auteur van de vele metabletische studies; nog onlangs publiceerde hij *De kop van de bromvlieg* (SUN, 2001).

Philippe Lepers is de auteur van *Zinvol leven in een onverschillige tijd* (Pelckmans, 1998).

Ben Schomakers vertaalde samen met Cornelis Verhoeven *Plato: Zevende brief* (Damon, 2001).

Pieter Tijmes heeft onlangs afscheid genomen van de Technische Universiteit Twente (Enschede).

Paul van Tongeren is de auteur van *Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy* (Purdue University Press, 2000).

Hub Zwart publiceert binnenkort een kritische studie over het oeuvre van Jan Hendrik van den Berg, *Boude bewoordingen*.

Binnenkort in De Uil van Minerva

Jacques Dewitte, *De eerste ontmoeting met het dier*.

Themanummer over het onbehagen in de democratie met onder meer bijdragen van Antoon Braeckman, Robert Legros, Paul van Tongeren.