

RECENSIES

TWEEMAAL FRIEDRICH NIETZSCHE

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE, *Nietzsche en de joods-christelijke traditie*, 61ste jaargang, eerste kwartaal 1999, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Leuven.

Het *Tijdschrift voor Filosofie* wijdde een themanummer aan de problematische verhouding die de Duitse wijsgeer Friedrich Nietzsche verbond met de 'joods-christelijke traditie'. Drie auteurs (Paul van Tongeren, William Desmond, Didier Franck) bezinnen zich over de waarheid en actualiteit van Nietzsches benadering van de joods-christelijke bronnen van onze cultuur.

Paul van Tongeren gaat op zoek naar hetgeen volgens Nietzsche 'On-Grieks' is in het christendom. Zijn uitgangspunt is een tekstfragment uit *Menselijk, al te menselijk* (1878), waarin de joodse religie een gebrek aan matiging wordt verweten: "Het christendom (...) wil vernietigen, stukbreken, verdoven, in een roes brengen, het wil slechts één ding niet: de maat, en daarom is het ten diepste barbaars, Aziatisch, onvoornaam, ongrieks." (§ 114). Het is opvallend, aldus Van Tongeren, dat Nietzsches uitspraken over het christendom uitsluitend geformuleerd worden vanuit de tegenstelling – vooral met Griekendom en jodendom, maar ook die met 'Italische', Indische, Perzische en Scandinavische religies. Hierdoor is de indruk gewekt dat 'de oppositie op zich belangrijker is dan de inhoud'. De reden ervan moet gezocht worden in een specifieke aanpak van Nietzsche, die de veelheid van religies (beter gezegd, van 'religieuze fenomenen') probeerde te verklaren (of 'te redden', zoals Van Tongeren het uitdrukt) door middel van een conflictmodel van de interpretatie. Het christendom vormt daarbij de centrale invalshoek, de eigenlijke conflictstof: zij is het die ons, modernen, tegelijk verbindt met en gescheiden houdt van de klassieke Griekse cultuur. Van Tongeren wijst terecht op de zeer vroege uitdrukking van deze thematiek in Nietzsches filosofie (ze gaat terug tot de eerste jaren van het hoogleraarschap in Bazel). De Griekse cultuur – en de Griekse godsdienst in het bijzonder – symboliseerden voor Nietzsche zowel de 'strijdige veelheid' (een heel vruchtbaar polytheïsme) als het 'maatgevende', dat diezelfde veelheid binnen perken probeert te houden. Het christendom is hiervan dan weer het perfecte tegendeel: verzoenend, monotheïstisch, mateloos. Misschien, zo besluit de auteur, kan Nietzsches voortdurende hameren op de oppositie tussen Griekendom en christendom wijzen op het zoeken naar 'de expressie van een superieure maat'.

In een tweede (Engelstalige) bijdrage gaat William Desmond dan weer op zoek naar de verklaring van persoonlijke gevoelens – meer bepaald van *fascination* en *resistance* – die door de lectuur van Nietzsche bij hem werden en worden opgewekt. De gordiaanse knoop die Desmond probeert te ontwarren is een nogal sybillijns gezegde met betrekking tot de

Übermensch, die volgens Nietzsche een 'Caesar with the soul of Christ' hoorde te zijn. Op basis van deze uitspraak organiseert Desmond meerdere bezinningsmomenten, waarin achtereenvolgens de drie vormen van de wil tot macht, het verschil tussen 'erotic sovereignty' en 'agapeic freedom', het probleem van een 'spiritual leadership' en de (on)mogelijkheid van de nietzscheaanse naastenliefde onderzocht worden. Vanuit een christelijk perspectief maakt de auteur uiteindelijk een keuze tussen Nietzsche en Jezus: 'I cannot but think that the consent of Jesus is superior to the will to superiority I find persuasive in Nietzsche'.

Hoe interessant ook op een meer persoonlijk vlak, deze bijdrage van Desmond blijft spijtig genoeg ondermaats: ze is te zeer idiosyncratisch om (ook als 'niet-academische' getuigenis) te kunnen overtuigen; de auteur lijkt meer uit op een geloofsbelijdenis dan op een authentiek, hermeneutisch 'verstaan' van Nietzsches filosofie. Bovendien wordt zijn retorisch besluit enigszins ontsierd door een pijnlijke flater: de scène van de ultieme doorbraak van Nietzsches krankzinnigheid wordt gesitueerd in Milaan in plaats van Turijn. Wat ongeveer neerkomt op het situeren van Jezus' kruisiging in zeg maar Tel Aviv.

De derde en laatste bijdrage is die van de Franse filosoof Didier Franck, *De priesterlijke 'Umwertung'* uit het Frans vertaald door J. Maeyaert). Het betreft een helder betoog over de verschillende oud-testamentische bronnen die Nietzsche hanteerde in de ontwikkeling van zijn visie op de joodse cultuur, en over de moderne theologische studies die hij daarbij gebruikte (onder andere Wellhausen). Franck vergelijkt de stand van zaken in het toenmalige onderzoek met de hedendaagse theologie. Het ligt voor de hand dat hierbij de vraag rijst of zo'n vergelijking hout snijdt (men kan Nietzsche moeilijk verwijten dat hij de theologie van de twintigste eeuw niet kende). Niettemin slaagt Didier Franck erin om de historische coherentie van zijn analyse te bewaren en aldus vast te houden aan de kern van Nietzsches filosofie, namelijk het zoeken naar een 'van de wraak bevrijde gerechtigheid' die in staat zou zijn het (joods-christelijke) instinct van het ressentiment te overwinnen.

Dit themanummer wordt besloten met een zeer nuttig overzicht van de recentste Nietzsche-literatuur door Paul van Tongeren.

Peter DE GRAEVE

* * *

Arnout Hostens. *Friedrich Nietzsche – kind van zijn tijd. De vrije geest en de natuurwetenschappen*. Baarn, Agora, 1998, 198 blz., ISBN 90 391 0757 2.

Friedrich Nietzsche – kind van zijn tijd van Arnout Hostens is een helder geschreven boek. Hostens bespreekt hierin Nietzsches natuurwetenschappelijke lectuur en de invloed ervan op belangrijke elementen van zijn filosofie. Hierbij richt hij zich voornamelijk op Nietzsches vrijgeesterij, de periode die begint met *Menschliches, Allzumenschliches* (MA) en eindigt met *Die fröhliche Wissenschaft* (FW), daar Nietzsches natuurwetenschappelijke lectuur zich vooral in de periodes 1873-1876 en 1880-1884 situeert.

Hostens' boek bestaat uit twee delen. Het eerste betreft MA, waarin volgens Hostens het blind noodzakelijke Worden het grondthema is. Vooral de relatie tussen Nietzsche en respectievelijk Boscovich, Spir, Dühring, Darwin en Rée wordt in dit deel uitgelicht. In MA komt Boscovichs naam niet voor, maar de invloed van zijn dynamistische krachtpunten theorie is, aldus Hostens, duidelijk te bespeuren. Net als Boscovich beweert Nietzsche, zowel in zijn kritiek op het mechanistisch-materialistische wereldbeeld als in zijn latere, dynamistische wil-tot-macht-filosofie, dat er geen gelijke dingen bestaan, dat de materie niets anders is dan een combinatie van bewegingen en dat een ding op verschillende tijdspunten nooit identiek kan zijn (pp. 54-57).

Ook Spir wordt in MA niet bij name genoemd. Maar als Nietzsche de 'strengere logicus' tegen de metafysici uitspreekt, heeft hij volgens Hostens hem voor ogen. Spir, een neo-kantiaan en een exponent van het kritisch idealisme, meent dat alle waarnemingen, ervaringen en voorstellingen afhangen van de fysiologische dispositie van het subject; zeker is alleen dat we gewaarwordingen en voorstellingen hebben, maar het valt niet te achterhalen of die ook op een buiten ons liggende werkelijkheid slaan. Met Spir stelt Nietzsche dat de metafysische wereld ontoegankelijk en onbegrijpelijk is en dat we ook niets hebben aan de kennis van een mogelijke metafysische wereld (pp. 62-68).

Dührings stellingen dat menselijke waardeoordelen afhangen van de drift die tijdelijk het machtigst is, dat het mensbeeld wordt bepaald door gevoelsbewegingen en natuurlijke affecten en dat scheppen hoger staat dan kennen, worden door Nietzsche gedeeld (pp. 68-79). Tevens merkt Hostens op dat Nietzsche zich mateloos ergert aan Dührings socialistische inslag, maar dat "de positivist (Dühring) met zijn opvattingen over de gerechtigheid wel scoort" (p. 77). Dat laatste echter is problematisch, daar Nietzsches conceptie van de gerechtigheid niet geheel strookt met die van Dühring, wat vooral duidelijk blijkt uit Nietzsches latere werk: Dührings stelling dat de oorsprong van de gerechtigheid in de wraak moet worden gezocht, wordt door Nietzsche in *Der Genealogie der Moral* resoluut verworpen.

Nietzsche kent Darwin waarschijnlijk enkel uit de tweede hand. Darwins evolutiegedachte, waarin de mens wordt opgevat als een deel van de natuur en niet als de uitverkorene van God of als het centrum en doel van de kosmos, bekrachtigt Nietzsches filosofie van de liefde voor de aarde en de naaste dingen. Niettemin speelt Nietzsche de theorie van Lamarck uit tegen die van Darwin. Hij kiest partij voor Lamarck, omdat de laatste elke vorm van oorzakelijkheid uitsluit; dit in tegenstelling tot Darwin, die een beroep doet op een *causa finalis*, een evolutie-met-richting, en daarmee voor Nietzsche een moreel motief verraadt (pp. 81-92).

Nietzsches kritiek op het darwinisme betreft in grote lijnen ook Paul Rée. Met Rée deelt Nietzsche dat de morele waarden niets bovenmenselijks hebben, dat ze hun oorsprong in de menselijke ontstaans- en ontwikkelingsgeschiedenis vinden, en dat de moraal, het intellect, de taal en de waarheid hun oorsprong vinden in het nut ervan voor de gemeenschap. Hij distantieert zich echter van Rée's (christelijke) idealen van de gemeenschapsmens en de naastenliefde (pp. 92-100).

Het tweede deel van het boek gaat over FW, waarin de auteur stelt Nietzsche zijn houding radicaliseert, maar grotendeels over dezelfde thema's filosofeert. In dit deel gaat Hostens vooral in op de relatie tussen Nietzsche en respectievelijk Mayer, Foster en Du Bois-

Reymond, Roux, Spinoza en Caspari. Mayer toont in zijn ontladings-theorie aan dat kleine oorzaken grote gevolgen kunnen hebben: kracht, energie, warmte en spanning stapelen zich vaak ongemerkt en onbewust op tot er, niet zelden door een op zich onbeduidende gebeurtenis, een zichtbare ontlading of explosie volgt. Nietzsche past deze zienswijze toe op vooral culturele verschijnselen. Zo denkt hij bijvoorbeeld dat een kleine verandering in de waardeoordelen, als de tijd daar rijp voor is, al volstaat om uiteindelijk totaal nieuwe waarden te bekomen. Andere aspecten van Nietzsches denken die goed te verenigen zijn met Mayers ontladings-theorie zijn: de voortdurend wisselende machtsverhoudingen tussen de driften, het ontbreken van vrije wil, de gedachte dat slechts extreme eindtoestanden in het bewustzijn treden, terwijl de onderliggende processen ons ontsnappen en de opvatting van het bewustzijn als werktuig van het regulerende onderbewustzijn (pp. 133-141).

Foster en Du Bois-Reymond, die er in slagen belangrijke fysiologische fenomenen mechanistisch te verklaren, bevestigen Nietzsche verder in zijn opvatting dat het ontladingsfenomeen een psychofysiologische dimensie heeft. Het proces van oplading en ontlading van fysiologische spanning is voor Nietzsche, aldus Hostens, een nieuw argument voor het kenistheoretische standpunt dat de wereld niets anders is dan onze voorstelling ervan. Niet alleen de specifieke bouw van ons organisme, ook de momentane machtsverhoudingen binnen het driftleven bepalen óf en hóe we op een gegeven prikkel reageren (pp. 141-145).

Nietzsche meent dat de fysiologie en de ontwikkelingsgeschiedenis van de organismen de cultuurgeschiedenis transparanter en verstaanbaarder maken. Met behulp van de ontwikkelingsbiologie van Roux probeert hij bijvoorbeeld zijn stelling dat het geloof in dingen van oudsher met ons wezen is verbonden wetenschappelijk te funderen. Tegelijk gebruikt hij Roux om kritiek te leveren op Darwin. Volgens Roux begint de strijd om het bestaan bij de innerlijke strijd. De strijd tussen de kwalitatief erg ongelijkwaardige delen staat uitsluitend in het teken van de individuele groei en versterking ervan, zonder aandacht voor de eventuele destructieve gevolgen voor het totale organisme. Het gaat dus niet om zelfbehoud, maar om macht (pp. 145-155).

Spinoza's *amour fati*, de liefde voor het noodlot, maakt een diepe indruk op Nietzsche. Hij neemt het devies meteen over, daar het perfect aansluit bij zijn eigen levensleer en liefhebbende beaming van de noodzakelijkheid. Een groot verschil is echter dat Spinoza zich nog baseert op de klassieke mechanica, terwijl Nietzsche inspiratie vindt in het dynamisme van Boscovich (pp. 160-162).

Caspari, geïnspireerd door het dynamisme van Leibniz, verdedigt dat de materie een secundair verschijnsel is, terwijl de krachten het wezen van de dingen zijn. Daarnaast stelt hij dat het krachtenspel een terugkerend patroon moet vertonen, een eeuwige wederkeer van het *gelijkaardige*. Nietzsche is erg geboeid door Caspari's denkbeelden, maar gebruikt Boscovich dynamisme om kritiek te leveren op het teleologische en morele karakter van zijn leer. Hostens relatief uitgebreide uiteenzetting van de confrontatie tussen Caspari en Nietzsche is buitengewoon interessant (pp. 162-181).

Hostens eindigt met een zeer kort en wat merkwaardig besluit, waarin hij stelt dat Nietzsche zonder meer een kind van zijn tijd is. Dat Nietzsche is beïnvloed door natuurwetenschappelijke theorieën is onbetwifelbaar, maar dat betekent niet dat zijn denkbeelden herleid kunnen worden tot die natuurwetenschappelijke theorieën. Hij voelt zich er door bevestigd en gestimuleerd, gebruikt ze en bekritiseert ze, en komt zo tot een filosofie

die wel degelijk nieuw en oneigentijds is – wat overigens door Hostens zelf wordt beaamd. Opgemerkt moet nog worden dat Hostens vrijwel geen aandacht schenkt aan het meerduidige karakter van Nietzsches filosofie en aan de meerduidigheid als thema in Nietzsches filosofie. Hostens rekent Nietzsche vooral af op de antwoorden die hij geeft en niet op zijn inzicht in en treffende illustratie van de problemen van onze tijd. Niettemin blijft Hostens boek een aardige inleiding tot de hierboven besproken thematiek.

Ciano AYDIN

* * *

ECOLOGIE

Dirk Holemans, *Ecologie en Burgerschap. Pleidooi voor een nieuwe levensstijl*. Kapellen, Pelckmans (Stichting Leefmilieu vzw van de KBC), 1999, 127 blz., ISBN 90 289 2667 4.

Dirk Holemans (1965) is bio-ingenieur en kandidaat in de wijsbegeerte. Hij is als agalev-politicus onder meer de inspirator geweest van het spraakmakende Gentse referendum over het stedelijk verkeersbeleid aldaar. 'Burgers Beter Bij Beleid Betrekken,' dat is eigenlijk het onderwerp van dit essay. De auteur wil dat bereiken door wat hij noemt *dialogische democratie*.

In het eerste deel van het essay stelt Holemans vast dat onze politieke, maar ook onze juridische infrastructuur verouderd is. Beide zijn te zeer omlijnd in ruimte (grondgebied) en tijd (volgende verkiezingen, verjaring van het misdrijf). Beide zijn ook te zeer gericht op het individu. Dat staat haaks op de vaststelling dat milieuproblemen juist grensoverschrijdend zijn én langdurig. Bovendien zijn milieuproblemen vaak het gevolg van een (niet eens moedwillig) collectief foutief handelen. Deze vaststellingen zijn zeer vervelend. Al op de milieuconferentie van Rio (1992) werd erop aangedrongen 'mondiaal te denken' om vervolgens 'lokaal te handelen'. En staat in het Brundtlandrapport niet dat duurzame ontwikkeling bovendien een solidariteit vraagt met de komende generaties: onze eigen behoeften bevredigen zonder een hypotheek op de behoeftebevrediging van komende generaties te leggen?

Dat alles staat haaks op de vaststelling van Holemans dat zelfs via onze rechtspraak groepen niet verantwoordelijk kunnen worden gesteld voor misdrijven, alleen individuele bewijslast kan leiden tot individuele veroordeling. Collectief foutief handelen kan nauwelijks bestraft worden, erger nog "de vaststelling dat achteraf niemand zinvol ter verantwoording kan worden geroepen, kan ertoe leiden dat niemand zich vooraf verantwoordelijk hoeft te voelen" (p.38). Niemand is dus verantwoordelijk voor wat we samen doen (p.37). Dat heeft natuurlijk belangrijke gevolgen voor het milieu.