

## DE KRACHT VAN DE KWETSBARE DISSONANT

*Désirée Verweij*

De groeiende status van het rationele autonome individu als het individu dat eigzinnig zichzelf en de omringende wereld bepaalt, is voortdurend aan kritiek onderhevig geweest. Werden aan de ene kant de rationaliteit en de autonomie van dit individu als een ballon opgeblazen, aan de andere kant groeide met de omvang van deze ballon het verlangen naar een speld. De speld is altijd gevonden, of dit nu was in de vorm van de ontkenning 'baas in eigen huis te zijn' en het poneren van een irrationeel onbewuste (Freud), of het aantonen van de dierlijke afkomst van de mens (Darwin), of de ontkenning van het bestaan van het subject (structuralisme). De hypertrofie van het rationele autonome individu heeft ook voortdurend zijn eigen relativering opgeroepen.

Ook Nietzsche heeft bijgedragen aan deze relativering. Hoewel Nietzsche op vele wijzen met de drie genoemde kritische posities verbonden wordt, ligt een bespreking van deze relatie niet in mijn bedoeling. Veeleer wil ik, doordenkend op Nietzsches typering van de mens als dissonant, de betekenis en waarde hiervan onderzoeken. De typering van de mens als dissonant is te vinden in de slot-paragraaf van *Die Geburt der Tragödie*.<sup>1</sup> Nietzsche stelt hier de vraag of wij ons een mens-wording van de dissonant kunnen voorstellen en beantwoordt deze retorische vraag vervolgens met een identieke wedervraag: "En wat is de mens anders ? (...)". Met andere woorden : natuurlijk kunnen wij ons een mens-wording van de dissonant voorstellen, de mens is immers per definitie dissonant. De mens wordt — zoals het woord dissonant aangeeft — door Nietzsche gezien als een niet-harmonisch wezen. Een wezen dat niet in harmonie is met zichzelf, hetgeen lijkt te betekenen dat er iets in het individu zelf is dat de bepalingen van autonomie en rationaliteit aan het wankelen brengt. De vraag is of dit disharmonische als een ondermijning van autonomie en rationaliteit gedacht wordt en dus als een ondermijning van het individu, of ook positief gewaardeerd kan worden en op deze wijze juist de waardevolheid van het individu-zijn kan aangeven. Om een antwoord te kunnen geven op deze vraag wil ik het apollinische en het dionysische in *Die Geburt der Tragödie* bespreken aan de hand waarvan Nietzsche zijn typering van de mens als dissonant uitwerkt. Vervolgens zal de waarde van het apollinische en het dionysische voor het individu en de noodzaak van het samengaan van beide aspecten in het individu besproken worden. Op basis van dit samengaan wordt het individu als dissonant bepaald en wordt, in deze typering,

de kwetsbaarheid aangegeven van een wezen dat niet in harmonie is met zichzelf. Met behulp van Nietzsche en Nussbaum zal ik tenslotte proberen de waarde aan te geven van het individu als kwetsbare dissonant.

## 1. De mens als dissonant

Nietzsches typering van de mens als dissonant moet geplaatst worden in het kader van de bespreking van het apollinische en het dionysische in *Die Geburt der Tragödie*. In dit werk worden het apollinische en het dionysische gekoppeld aan de beide goden Apollo en Dionysos en noemt Nietzsche het apollinische en het dionysische 'kunstzinnige machten' die uit de natuur zelf voortkomen zonder bemiddeling van de mens (KSA 1,30). Dit betekent dat het dionysische en het apollinische niet zondermeer kunstmachten zijn. Eigenlijk gaat het om natuurkrachten. De ervaring van het dionysische komt uit de diepste grond van de mens die door Nietzsche op één lijn wordt gesteld met de natuur (KSA 1,28). Nietzsche suggereert hier dat het onderscheid tussen mens en natuur in de diepste kern van de mens verdwenen is; in zijn/haar diepste kern is de mens een natuurwezen.

De mens, met name de kunstenaar, wordt door Nietzsche getypeerd als de nabootser van de kunstzinnige natuurlijke machten (KSA 1,30). In dit nabootsen toont de mens zich als apollinisch-, als dionysisch-, of als zowel apollinisch als dionysisch kunstenaar. Het onderscheid tussen deze verschillende vormen wordt bepaald door de kenmerken die door Nietzsche aan de goden Apollo en Dionysos worden toegeschreven. Apollo verschijnt in *Die Geburt der Tragödie* als de god van de vormgevende kracht, de god van de schone schijn en de god van het individuatie-principe. Deze kenmerken bepalen de grenzen van het 'ik', van het 'zelf'. Dionysos verschijnt daarentegen als de god van de roes, van de extase. Het is door de dionysische extase dat de grenzen van het individuatie-principe (van het 'ik') worden opengeboken. De vraag is wat deze beide krachten — het apollinische en het dionysische — voor het individu betekenen.

## 2. De schone schijn van het apollinische

Nietzsches koppeling van het apollinische aan de beeldende kunst en aan de droom, maakt duidelijk dat het gaat om beelden en gestalten in de 'schone schijn' van een geïdealiseerde realiteit. Het gaat om mooie betoverende beelden die door Nietzsche met de term schijn worden aangeduid, omdat het een schijn- of droomwereld betreft die Nietzsche tegenover de werkelijke wereld plaatst. Deze werkelijke wereld is de dionysische wereld (vgl. par.3). Homeros wordt in dit

verband de dromende Griek genoemd; zijn creatie van de Olympische godenwereld is een apollinische creatie. Vandaar ook dat Nietzsche Apollo typeert als vader van de Olympische wereld. Het creëren van schijn, van een droomwereld, ziet Nietzsche als iets noodzakelijks. De Grieken, die deze schijnwereld creëren, maken hiermee het leven leefbaar. Zonder de sluier van de schijn toont zich een realiteit die Nietzsche als dionysisch kenmerkt en die nagenoeg onleefbaar, want onverdragelijk, is. (Ik kom hier in de volgende paragraaf op terug.)

Door middel van het voorspiegelen van mooie krachtige beelden waar volop van genoten kan worden, wordt de afschrikwekkende diepte van het dionysische door Apollo overwonnen. Hier speelt de kunst — die Nietzsche hoofdzakelijk als apollinisch typeert — een belangrijke rol. De mens die de 'wreedheid' van de natuur — het dionysische — gezien heeft, wordt gered door de schone schijn van de apollinische kunst. Nietzsche spreekt ook over de "geneeskundige tovenares, de kunst" (KSA 1,57) en over de "geneeskundige toverkracht van Apollo" (KSA 1,137). De belangrijkste taak van de kunst bestaat in een 'verlossing' door de schijn. Deze wordt gerealiseerd door Apollo, die wordt getypeerd als degene die het lijden overwint door de schitterende verheerlijking van de verschijningsvormen. Nietzsche spreekt in dit verband ook over de bloei van de apollinische cultuur als de zege van de Helleense wil over het lijden, aanwezig in de dionysische (ware) werkelijkheid.

Apollo is naast de god van de schijn ook, zoals eerder aangegeven, de god van het individuatie-principe, van het maat-houden en de zelfkennis. Apollo wordt op grond van dit individuatie-principe tevens de 'statenvormende' god. Het meest centraal gestelde aspect van het apollinische betreft evenwel de schone schijn, de betoverende schoonheid, van de kunst.

De betovering als werking van het apollinische is te vinden in Nietzsches typering van het masker als apollinisch en de typering van de apollinische kracht die met de 'genezende balsem van een verrukkelijke misleiding' redding brengt. Nietzsche spreekt ook over 'de heerlijke apollinische misleiding' en over het 'apollinische bedrog' dat ons van de dionysische overvloed ontlast. Tegen de achtergrond van het aspect van de betovering is het begrijpelijk dat het apollinische gekoppeld wordt aan de blik, het 'Anschauen' en dat de beeldhouwer en de epische dichter de eigenlijke apollinische kunstenaars worden genoemd die schone schijn gestalten creëren waar onze ogen verlangend op gericht blijven. In relatie tot het apollinische is voortdurend sprake van camoufleren, stileren, vormen, maskeren en mooier maken van de 'ware' werkelijkheid die als dionysisch bepaald wordt en door Nietzsche oergrond en tevens afgrond van het Zijn genoemd wordt. Het apollinische 'ik' is ook een schijn-creatie die zijn eigen dionysische ondergrond camoufleert. Maar wat kan nu het waardevolle zijn van een apollinisch 'ik' dat slechts schijn is ?

### 3. Het openbreken van de schijn door het Dionysische

Het dionysische als oergrond en tevens afgrond van het Zijn achter of onder de empirische werkelijkheid kenmerkt zich door de tegenstelling die de mens altijd al heeft beziggehouden : het onlosmakelijke verband tussen leven en dood. Al het levende is gedoemd te sterven, in alle wording sluimert verval, in iedere bloei wacht de dood. Maar deze tegenstelling is noodzakelijk, want sterven is de voorwaarde voor leven en de dood is de voorwaarde voor bloei. Zonder verval, zonder vernietiging, kan niets opnieuw ontstaan, is er geen creatie, geen wording. Deze oergrond/afgrond van het Zijn, die Nietzsche ook typeert als de ware werkelijkheid, roept door de genoemde tegenstelling zowel afgrijzen als genot op.

De ervaring van het dionysische laat — letterlijk en figuurlijk — het apollinische individuatieprincipe barsten. Dit betekent dat de eerder genoemde grenzen van het 'ik', van het 'zelf', worden opengebroken en verdwijnen. Het 'ik' verdwijnt omdat het volledig opgaat in de roes, veroorzaakt in de dionysische ervaring. In deze roes ontstaat een (dionysische) versmelting van het 'ik' met de omringende werkelijkheid. Een versmelting die ook eenwording wordt genoemd, omdat het onderscheid tussen het 'ik' en dat wat het 'ik' omringt is opgeheven. De genoemde eenwording van mens met mens en mens met natuur die Nietzsche — geheel in de lijn van de Duitse Romantiek — ziet als het herstel van een verloren gegane toestand, wordt gerealiseerd in de dionysische extase. Hierin stijgt het individu boven zijn/haar ik-grenzen uit en ervaart zichzelf niet langer als opzich staand individu. De subjectiviteit verdwijnt, het individuatie-principe is opengebroken, en de mens versmelt met de oergrond/afgrond van het Zijn, dit is het dionysische. Deze versmelting impliceert zowel lijden als genot omdat lijden en genot het dionysische kenmerken. Het is een versmelting met de 'bandeloze lust van het leven', waarin de strijd en de vernietiging noodzakelijk zijn, zoals de dood de noodzakelijke voorwaarde is voor de bloei. Door het openbreken van de grenzen van het individuatieprincipe ontstaat in de dionysische roes de ervaring van éénzijn met de 'ware werkelijkheid', 'de oer-werkelijkheid'. Met de termen 'ware' en 'oer' lijkt Nietzsche naar de meest basale en niet-cultuur bemiddelde ervaring van de werkelijkheid te verwijzen. Het is precies hierom dat deze ervaring niet of nauwelijks te beschrijven is; het gaat om iets dat alleen als 'het andere' getypeerd kan worden, omdat het zich niet laat representeren. Nietzsches beschrijving van het dionysische kan men in dit licht vergelijken met de beschrijving van mystieke ervaringen. (In par. 5 kom ik hierop terug.)

De tegenstelling van de 'ware' dionysische werkelijkheid — lijden en genot — komt naar voren in Nietzsches typering hiervan, waarin duidelijk wordt dat genot en lijden samengaan. Ze zijn inherent aan de 'ware' werkelijkheid en vormen als leven en dood de januskop van het bestaan. Enerzijds spreekt

Nietzsche dan ook over 'wereldharmonie' en over de mens die zich 'zingend en dansend uit als lid van een hogere gemeenschap'. Anderzijds spreekt hij ook over de dionysische wijsheid als een 'tegennatuurlijke gruwel' en over dionysische 'afgronden'. Het is deze tegenstelling die de mens moet affirmeren. Dit impliceert erkenning van de noodzakelijkheid van de tegenstelling; erkenning van het noodzakelijk samengaan van leven en dood. Dus ook de erkenning van de noodzaak van het vergaan van al het bestaande. De hieraan gekoppelde bereidheid de ondergang te accepteren, betekent ook de bereidheid de eigen ondergang te accepteren, deze zelfs te willen. Dit vanuit de gedachte dat de ondergang immers de voorwaarde is voor nieuwe bloei.

Nietzsche maakt de ervaring van het dionysische duidelijk met behulp van het beeld van de mens die zijn oor aan het hart van de 'wereldwil' te luisteren legt en de 'razende begeerte' naar het leven voelt. In deze mens ontstaat het verlangen de grenzen van zijn/haar apollinische 'ik' te doorbreken, teneinde de extatische eenwording met de omringende dionysische werkelijkheid te bewerkstelligen. De mens verlangt naar de extatische versmelting met het pulserende ritme van het leven zelf. Maar wat is het waardevolle van een dionysisch individu dat door de genoemde ik-overstijging geen individu meer is ?

#### 4. De dionysisch/apollinische Griek en het moderne individu

Nietzsche benadrukt voortdurend dat het dionysische en het apollinische noodzakelijk op elkaar betrokken zijn; er is sprake van een noodzakelijk samengaan van beide. Dit wordt onder andere duidelijk gemaakt in Nietzsches bespreking van de dionysische feesten die werden gekenmerkt door een 'overvloedige geslachtelijke tuchteloosheid'. Nietzsche spreekt in dit verband over een afschuwelijke mengeling van wellust en wreedheid. Deze dionysische culten die vanuit het Oosten Griekenland bereikten werden door de apollinische kracht enigszins getemperd. Er ontstond een afzwakking van het dionysische en dientengevolge een evenwicht tussen beide machten. In Nietzsches woorden : "Het was de verzoening van twee tegenstanders met een scherpe bepaling van de grenzen tussen beiden en met het periodiek over en weer sturen van eren-geschenken". Ditzelfde samengaan wordt in andere bewoordingen benadrukt in paragraaf 9 waar gesproken wordt over de noodzaak van een dionysische vloedgolf om de apollinische vorm niet tot Egyptische stijfheid te laten verstarren. Er is dus voortdurend sprake van een samengaan van het apollinische en het dionysische en het is ook uit dit samengaan dat de Griekse tragedie is voortgekomen.

Het dionysische was de Grieken niet volkomen vreemd. Nietzsche stelt dat zij zich realiseerden dat hun apollinische bewustzijn slechts als een sluier de

dionysische werkelijkheid bedekt. Zij waren zich bewust van iets niet-harmonisch dat aan hun schone schijn en ogenschijnlijke harmonie ten grondslag lag. Met andere woorden : zij waren zich bewust van hun dissonant-zijn. Dit impliceert — Nietzsche werkt dit uit aan de hand van de figuren van Helena en de wijze Sileen — dat de dionysische werkelijkheid aan de basis ligt van de apollinische cultuur en door deze laatste verhuld wordt. De ontwikkeling van het apollinische verwijst, zoals eerder aangegeven, naar de poging van de Grieken het leven leefbaar te maken. Dit deden de Grieken door boven de afschuwwekkende diepte van het dionysische de betoverende pracht, de schijn, van het apollinische te plaatsen.

Wil het leven leefbaar zijn dan heeft het dionysische — Nietzsche spreekt over het 'werkelijke Zijnde' en het 'eeuwig lijdende en tegensprekelijke' — de apollinische schijn voortdurend nodig : "welke schijn we, volledig hierin bevangen en hieruit bestaand (...) noodzakelijk als empirische realiteit ervaren". In andere bewoordingen wordt gesteld dat Apollo niet zonder Dionysos kan leven. Het noodzakelijke samengaan van het apollinische en het dionysische drukt Nietzsche zeer beeldend uit in paragraaf 9 : "Als we bij een poging de zon te aanschouwen ons verblind afwenden, dan verschijnen er donker gekleurde vlekken als helend middel voor onze ogen : omgekeerd zijn de lichtbeeld-verschijningen van de helden van Sophokles, kortom het apollinische van het masker, noodzakelijke producten van een blik geworpen in het innerlijke en afschuwwekkende van de natuur, op dezelfde wijze lichtende vlekken ter heling van de door de wrede nacht verscheurde blik" (KSA 1,65).

Met de erkenning van de in het individu zelf aanwezige apollinische en dionysische krachten erkent de mens zichzelf als 'natuurmens'. Maar de moderne mens is volgens Nietzsche geen natuurmens meer zoals de Grieken dit waren. Door scholing en opvoeding is de moderne mens afgesloten van het rijk van het dionysische. De moderne, in Nietzsches optiek de theoretische abstracte, mens voelt zich in zijn abstracte (sokratische) cultuur niet thuis. De mens is niet geworteld in deze cultuur, hij heeft überhaupt geen wortels. Dit uit zich volgens Nietzsche in de interesse in andere culturen en het mateloze vergaren van kennis. Deze kritiek formuleert Nietzsche ook enkele jaren later in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. De moderne mens wordt hier getypeerd als iemand met een zwakke persoonlijkheid, veroorzaakt door de vernietiging van zijn instincten. De mens heeft geen instincten meer en derhalve ook geen inhoud meer. De mens is slechts vorm; een vorm zonder duidelijk aanwijsbare inhoud en ook nog een slechte vorm. Maar bovenal is de mens uniform, stelt Nietzsche. De jonge mens twijfelt aan alle zeden en begrippen. En in zwaarmoedige gevoelloosheid laat hij mening na mening aan zich voorbijgaan, de leegte vullend met vreemde tijden, zeden, kunsten en filosofieën.

Tegenover deze moderne mens plaatst Nietzsche de Griek, de zowel apollinische als dionysische mens, de natuurmens. In het Griekse individu gaan het apollinische en dionysische samen, in tegenstelling tot het moderne individu dat alleen maar apollinische vorm is zonder inhoud. In de laatste paragraaf van *Die Geburt der Tragödie* benadrukt Nietzsche dit samengaan van het apollinische en het dionysische nogmaals. Hij tovert aan het eind van deze paragraaf de lezer het beeld voor ogen van een Griekse zuilengang, schitterend in de zon en fel afstekend tegen de blauwe lucht, waar mensen zich volledig in harmonie met hun omgeving bewegen. En hij voegt hier aan toe: "Gelukkig volk van Hellenen! Hoe groot moet bij jullie Dionyos zijn, als de Delische god een dergelijke betovering voor noodzakelijk houdt om jullie dithyrambische waanzin te genezen". Waarop Nietzsche, in het voorgespiegelde beeld blijvend, een grijze Athener laat antwoorden: "Maar vertel mij ook, wonderlijke vreemdeling: hoeveel moest dit volk lijden om zo mooi te kunnen worden! Volg mij echter nu naar de tragedie en breng met mij samen een offer in de tempel van de beide goden!".

De verbinding van het apollinische en het dionysische bij de Grieken waaraan, zoals uit het hierboven geschetste beeld blijkt, strijd en lijden vooraf zijn gegaan vóór van harmonie en schoonheid sprake kon zijn, is Nietzsches 'ideaalbeeld' van het individu. De verbinding van het apollinische en het dionysische maakt het onmogelijk dat er sprake is van slechts schijn, vorm, oppervlakte (het eenzijdige apollinische) of slechts tegenspraak, chaos, afgrondelijke diepte (het eenzijdige dionysische). De pure — apollinische — schijn, de pure vorm, kan alleen maar inhoudsloos en oppervlakkig zijn. De pure — dionysische — diepte, de veelheid en voortdurende verandering, is onleefbaar want puur exces, omdat aan de inhoud (veelheid en voortdurende verandering) geen vorm gegeven kan worden.

Het dionysisch/apollinische individu — de Griek — die Nietzsche ons toont is een mens die zijn/haar instincten waardeert en zich in zijn/haar diepste kern verwant voelt met de natuur. Deze mens weet een midden te vinden tussen het extatische ik-overstijgende dionysische en het ik-ponerende en vormgevende apollinische. Dit midden tussen het pure dionysische als inhoud zonder vorm en het pure apollinische als vorm zonder inhoud dient evenwel als dynamisch, zelfs wankel, evenwicht gezien te worden en niet als statisch. Op grond van dit wankel evenwicht wordt het individu door Nietzsche als dissonant getypeerd. Een dissonant die zichzelf als dissonant ervaart en hieraan zijn/haar kracht en tevens schoonheid ontleent.

Met dit ideaalbeeld, dat Nietzsche het moderne individu voor ogen houdt, spoort hij ons aan deze vorm van individu-zijn ook te vinden. De vorm is niet zo moeilijk, deze is immers in de ogen van Nietzsche het enige dat we nog hebben.

Maar de inhoud? Hoe komt de moderne mens aan de dionysische inhoud als opvoeding en scholing de weg hiernaartoe hebben afgesneden?

## 5. De dionysische aanraking

De dionysische ervaring die Nietzsche beschrijft in *Die Geburt der Tragödie* doet sterk denken — ook terminologisch — aan beschrijvingen van mystieke ervaringen. De kenmerken die Pahnke<sup>2</sup> op basis van zijn onderzoek naar mystieke ervaringen onderscheidt, zijn grotendeels ook van toepassing op Nietzsches beschrijving van de dionysische ervaring. Op de eerste plaats noemt Pahnke 'een bewustzijn van eenheid met het al', waarbij de ervaring van het empirisch ego, het gevoel van individualiteit overstegen wordt en een versmelting plaatsvindt met de 'grond van het zijn'. Het gaat hier om een beschrijving die woordelijk terug te vinden is in *Die Geburt der Tragödie* en die ook aansluit bij hetgeen Vergote noemt als centraal aandachtspunt van de verschillende mystieke richtingen: "een voor alle gevallen geldend elan om te komen tot een levensechte band en vereniging met wat opgevat wordt als het verborgen middelpunt van het bestaan, de duurzame bron van het leven en het object van de begeerte: het heilige, het goddelijke, God, de Ene..."<sup>3</sup>

Ook de aspecten van intuïtieve kennis gekoppeld aan de mystieke ervaring en de intense positief-gewaardeerde stemming (vreugde, liefde) bespreekt Nietzsche in verband met het dionysische. Dit geldt tevens voor het aspect dat Pahnke typeert als "beleving van het paradoxale",<sup>4</sup> dat vergeleken kan worden met Nietzsches beschrijving van de dionysische tegenstelling.

Een andere overeenkomst heeft te maken met het woord 'mystiek', dat volgens Weima is afgeleid van 'muein', hetgeen 'toesluiten' betekent. Ook het woord 'musterion' (geheimleer) is hieraan verwant. Dit verwijst rechtstreeks naar de Dionysosreligie, die in Griekenland tot de geheime mysteriën behoorde. Zonder nu de dionysische ervaring zondermeer als een mystieke ervaring te willen typeren, is het duidelijk dat er wel een nauwe verwantschap bestaat tussen beide. Deze bestaat primair in het aangeraakt worden door iets dat wordt ervaren als 'het andere', of dit nu aangeduid wordt met de term 'het transcendent', het 'Oerene' of 'de grond/afgrond van het Zijn'.<sup>5</sup>

In *Die Geburt der Tragödie* beschrijft Nietzsche de ervaring van het dionysische expliciet als een geraakt worden. Het dionysische wordt een verlangen genoemd dat ontstaat op het moment dat het individu een bepaalde ervaring heeft. Deze ervaring bestaat — in de woorden van Nietzsche — uit het luisteren naar het hart van de wereldwil. Dit is echter niet zo maar een ervaring; het individu wordt zo diep geraakt dat zijn/haar individualiteit op het spel komt te staan. Het



horen van het kloppende hart roept bij de mens een verlangen op naar versmelting met dit kloppende hart. Naar wat ik eerder typeerde als het verlangen naar de extatische versmelting met het pulserende ritme van het leven zelf. Maar deze extatische versmelting zou een opheffing van het 'ik' en dus van het individu-zijn betekenen, zoals eerder is aangegeven. Dat is het gevaar dat schuilt in de dionysische aanraking. Nietzsche spreekt in dit verband over de mens die het niet langer kan verdragen in 'het ellendige glazen omhulsel van de menselijke individualiteit' te bestaan. Maar om te voorkomen dat dit glazen omhulsel openbarst en de mens zijn/haar individualiteit volledig verliest, is, zoals eerder beschreven, de werking van het apollinische noodzakelijk. De ervaring van het dionysische op deze 'mystieke' wijze kan gezien worden als een aanraking door de god Dionysos. Deze aanraking maakt dat het apollinisch/ dionysische individu vervuld is van deze god, maakt dat het individu 'entheos' is en tegelijk als individu kan blijven bestaan en deze (dionysische) aanraking (apollinische) vorm kan geven.

## 6. Enthousiasme en kwetsbaarheid

Het 'entheos' zijn — waar ons woord enthousiasme nog naar verwijst<sup>6</sup> — het vervuld zijn van, het bezielde zijn door een god, deze goddelijk inspiratie is iets dat het individu overkomt en dat een aanslag is op zijn/haar rationele autonomie. Er is sprake van een vervoering, die ons buiten ons zelf brengt. Wij worden vervoerd door een goddelijke kracht. Wat betekent dit? Dat wat ons vervoert lijkt alleen maar met de termen de ander/het andere aangeduid te kunnen worden. Dat wat ons raakt kunnen wij eigenlijk alleen maar het andere of het onbepaalbare noemen. Alleen met behulp van deze termen kunnen we aangeven dat we zo diep geraakt worden dat we sprakeloos zijn. We hebben geen woorden voor deze ervaring. Het gaat om iets dat ontsnapt aan onze rationaliteit, aan ons vermogen het te kunnen bevatten; iets dat ons desondanks zo diep kan raken dat onze stevig opgebouwde autonomie aan het wankelen wordt gebracht en een verlangen naar dat andere kan ontstaan.

De voorwaarde echter om vervoerd te kunnen worden, om geraakt te kunnen worden, is openheid en receptiviteit. Deze openheid, dit openstaan voor de aanraking, impliceert kwetsbaarheid. Het is alleen deze kwetsbare openheid die de aanraking mogelijk maakt. De vraag is dan of dit betekent dat de kracht van het individu in zijn/haar kwetsbaarheid ligt?

De gerichtheid op de ander/het andere impliceert noodzakelijk kwetsbaarheid, omdat in deze gerichtheid openheid en receptiviteit centraal staan. Geraakt kunnen worden betekent niet alleen het ontstaan van enthousiasme in de betekenis van

het eerder genoemde 'entheos' zijn. Het betekent ook gekwetst kunnen worden. De door de openheid voor de ander of het andere ontstane enthousiasme kan resulteren in verbondenheid. Alle waarachtige verbondenheid in liefde, vriendschap of politiek is gebaseerd op het door een aanraking ontstane enthousiasme. Het is echter deze verbondenheid die het individu ook kwetsbaar maakt. Om bij het voorbeeld van liefde, vriendschap en politiek te blijven: er kunnen allerlei omstandigheden ontstaan waardoor de mens in de genoemde emotionele verbondenheid gekwetst wordt zodat deze hem/haar slechts pijn en teleurstelling brengt. De mens heeft geen macht over het ontstaan van deze omstandigheden. De dood van een geliefde, het verdwijnen van een vriend of het ontsporen van een ideologie zijn gebeurtenissen die de mens niet in de hand heeft, waarover hij/zij geen controle heeft. Omdat deze controle afwezig is, is de enige mogelijkheid om te ontkomen aan de eventuele pijn en teleurstelling het reduceren of verbreken van alle emotionele verbondenheid. Op deze wijze ontstaat er een conflictvrije harmonie in een rationeel, autonoom en zelfgenoegzaam individu, dat volledig op zichzelf gericht is en dat zichzelf de mogelijkheid heeft ontnomen geraakt te worden; dat zijn openheid heeft gesloten. Een individu dat niet als dissonant gekenmerkt kan worden, dat geen — in bovengenoemde zin uitgewerk — enthousiasme kent omdat het niet geraakt kan worden.

Martha Nussbaum gaat in haar boek *The Fragility of Goodness*<sup>7</sup> uitvoerig in op de aan de genoemde openheid verbonden kwetsbaarheid. In het hoofdstuk van Plato's *Symposium* bespreekt zij aan de hand van de persoon van Alcibiades de kwetsbaarheid van degene die liefheeft. Volgens Nussbaum wordt in het *Symposium* door Sokrates en Diotima getoond hoe de individu-gerichte eros overstegen kan worden. Dit geeft de lezer echter het gevoel dat er iets vergeten wordt, aldus Nussbaum. Wat vergeten wordt, wordt vervolgens getoond door Alcibiades in zijn passie voor het individu Sokrates (o.c. p. 197). Plato lijkt in het *Symposium* twee mogelijkheden te laten zien. Enerzijds de kwetsbare individu-gerichte eros, anderzijds de overstijging van deze kwetsbaarheid in de opklimming van eros naar het ware stabiele object hiervan. In haar bespreking van de *Phaedrus* laat Nussbaum echter zien dat deze opties van Plato niet absoluut tegengesteld zijn. In het in de *Phaedrus* gepresenteerde beeld van de ziel als een wagen bestuurd door een wagenman en getrokken door twee paarden wordt duidelijk dat ook de niet-rationele elementen een belangrijke rol spelen.

Alvorens op te kunnen klimmen naar de contemplatie van de absolute schoonheid/goedheid moet de ziel eerst open en receptief zijn. De aardse schoonheid — in de *Phaedrus* die van de mooie jongeman — stroomt door de ogen van degene die door deze schoonheid is geraakt naar diens ziel. Omdat deze aardse schoonheid geliëerd is aan de absolute schoonheid (voor de Grieken ook verbonden met goedheid) is de houding ten opzichte van de 'goddelijke' geliefde

respectvol, hetgeen ook zijn weerklank vindt in het lichamelijke contact tussen minnaar en geliefde. Er is geen sprake van een erotisch exces, maar van een beteugelen en leiden van de excessieve erotische kracht. Eros is verbonden met receptiviteit, met het openstaan voor aardse schoonheid die degene die hiervoor openstaat leidt naar de ware schoonheid. Het object van Eros is in de *Phaedrus* het beminde aardse individu, dat in tegenstelling tot het aardse individu in het *Symposium*, niet verlaten wordt in de opklimming naar ware schoonheid. De erotische band met de geliefde blijft van belang, blijft een bron van inspiratie. Dit maakt hun leven ook kwetsbaar. In tegenstelling tot de opklimming in het *Symposium* naar het stabiele onveranderlijke object van het verlangen gaat het in de *Phaedrus* om de verbintenis met instabiele veranderlijke objecten van verlangen — andere individuen. In deze verbintenissen wordt altijd de pijn van vertrek, verandering en uiteindelijk de dood van het geliefde object geriskeerd (Nussbaum o.c. 221). Nussbaum maakt echter duidelijk dat dit risico, ook voor Plato, geen reden is om af te zien van een dergelijke verbintenis. De liefde van en voor de geliefde is een goddelijke gift; en het leven van een individu waarin deze goddelijke 'waanzin' (eros) afwezig is, is niet alleen saai en kleurloos, maar mist ook diepte (ibidem).

Het streven naar conflictvermijding impliceert ook het verlies van waarde. Als de mogelijkheid geraakt — en dus het risico gekwetst — te worden niet zou bestaan zouden we niet langer mens zijn. Aan de hand van Plato, Aristoteles, Sophokles' *Antigone* en Euripides' *Hecuba*, laat Nussbaum zien dat deze kwetsbare vorm van mens-zijn ook de meest waardevolle is.

### Het individu als kwetsbare dissonant

Met behulp van de bespreking van Nietzsches apollinische en dionysische zijnswijze en de bespreking van de uitwerking van de kracht van de kwetsbaarheid door Nussbaum, zijn de eerder gestelde vragen beantwoord. Nietzsches bepaling van het individu als dissonant verwijst naar een niet-harmonieus mens; een mens die niet met zichzelf in harmonie is. Dit betekent dat iets in het individu de bepalingen van autonomie en rationaliteit aan het wankelen brengt. Dit wankelen wordt veroorzaakt door het dionysische dat is uitgewerkt als een aanraking die zo sterk is, dat het verlangen dat hierdoor ontstaat ons van onze individualiteit kan beroven wanneer dit verlangen niet door het apollinische wordt vormgegeven. De dionysische aanraking lijkt een aanraking door het leven zelf. Er is sprake van een aanraking door het leven zelf, juist omdat Dionysos een aardse god is. Hij is enerzijds de god van het aardse genot en wordt alszodanig geassocieerd met, erotiek, zang, dans, en wijn. Anderzijds is hij de god van de aardse keerzijde van

het genot : het exces en de waanzin. Om te voorkomen dat de dionysische aanraking een omverwerping is waarbij het individu niet langer als individu bestaat, maar volledig oplost in een ik-overstijgende roes, is het apollinische noodzakelijk. Alleen in het samengaan van het apollinische en dionysische kan de dionysische aanraking vorm worden gegeven. Dat de aanraking door het dionysische niet als een ondermijning, maar in tegenstelling hiermee juist positief gewaardeerd moet worden, is ook duidelijk geworden. Het individu waarin het apollinische en het dionysische samengaan en in wie het besef van de noodzaak van dit samengaan aanwezig is, is bepaald als het individu dat daadwerkelijk waarde heeft. Het individu als dissonant, als zichzelf ervarende dissonant, ontleent aan dit besef tevens zijn/haar kracht en schoonheid. Het individu als dissonant houdt een wankel evenwicht in stand tussen het pure dionysische als inhoud zonder vorm en het pure apollinische als vorm zonder inhoud. Het gaat hier om een dynamisch, zelfs wankel evenwicht, dat voortdurend naar balans zoekt, zonder statisch te worden. Deze 'ideale' vorm van individu-zijn vindt Nietzsche bij de Grieken, en hij spoort ons aan deze vorm ook te zoeken. Vorm is niet zo moeilijk, want vorm zijn we al, volgens Nietzsche. Maar de inhoud, het dionysische, daarvan zijn we, moderne individuen, afgesneden. In de aanraking door 'het andere' kan dit dionysische echter ervaren worden. De openheid voor deze aanraking door het andere, die middels andere individuen en zaken plaats kan vinden, is ook volgens Nussbaum de meest waardevolle vorm van individu-zijn. Het is echter deze openheid die tevens kwetsbaarheid impliceert. Nussbaum, die gezien zou kunnen worden als moderne vertolker van Nietzsches oproep aan het individu om dissonant te zijn, brengt net als Nietzsche de 'goddelijk' aanraking naar de aarde. Beiden laten zien dat het in de ban zijn van het 'hogere' via het 'lagere' niveau van aardse individuen en zaken ervaren kan worden.

Het dissonant-zijn van het individu — veroorzaakt door het apollinische en het dionysische — is voorwaarde voor de dionysische aanraking die maakt dat het individu 'entheos' kan zijn. Door de dionysische aanraking raakt de mens buiten zichzelf. In deze overstijging van het 'ik' door de gerichtheid op de ander/het andere is de autonome positie opgegeven en is de zelfgenoegzame geslotenheid geopend. Deze openheid, deze receptiviteit is kwetsbaar. Er is een spanningsverhouding in het individu, een wankel evenwicht tussen het puur apollinische 'ik', de puur apollinische vorm zonder inhoud en de ego-loze, puur dionysische roes, de inhoud zonder vorm, die voor de mens onleefbaar is en tot exces en razernij kan leiden zonder apollinische vormgeving. Het gaat om een wankel evenwicht tussen het (apollinische) 'ik' en het geraakt worden door en dus het verlangen naar het (dionysische) andere. De dionysische aanraking kan alleen plaatsvinden als de muur van het autonome individu geslecht wordt en zelfgenoegzaamheid plaats

maakt voor openheid en receptiviteit. Dit maakt van het individu een kwetsbaar individu, in Nietzsches termen een dissonant. De waardevolheid van het individu-zijn ligt in deze kwetsbare dissonantie. Het individu als kwetsbare dissonant is oneindig veel rijker dan het autonome, rationele, zelfgenoegzame individu, dat de mogelijkheid geraakt te worden heeft buitengesloten. En dat op grond hiervan niet gekwetst kan worden, maar evenmin de roes kan kennen van de wankelende autonomie verbonden met het vuur van een (irrationeel) enthousiasme dat aan de basis ligt van iedere diepe verbondenheid.

## Noten

<sup>1</sup>Ik citeer Nietzsche uit zijn *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) in 15 Einzelbänden. Berlijn/New York. W. de Gruyter, 1988, uitgegeven door G. Colli en M. Montinari. Alle vertalingen zijn eigen werk; in mijn tekst verwijzen de cijfers voor de komma naar het nummer van de band, de cijfers achter de komma naar het paginanummer.

<sup>2</sup>aangehaald door J. Weima, *Reiken naar oneindigheid. Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring*, Baarn. Ambo, 1981, pp. 190-193.

<sup>3</sup>A. Vergote, *Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning*, Antwerpen. De Nederlandsche Boekhandel, 1978, p. 195.

<sup>4</sup>"Het gaat hier om de wijze waarop belangrijke aspecten van het mystieke bewustzijn door het subject als waar worden ervaren, ondanks het feit dat er tegenstrijdigheden lijken te bestaan" (Weima, o.c. p. 192).

<sup>5</sup>Vgl. in dit verband ook Colli, die in zijn nawoord bij *Die Geburt der Tragödie* dit werk Nietzsches meest mystieke werk noemt (KSA 1, 902).

<sup>6</sup>Vgl. C. Verhoeven, *Inleiding tot de verwondering*, Utrecht. Ambo, 1967, pp. 233 ev.

<sup>7</sup>Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge. Cambridge University Press, 1986.