

NIETZSCHES ÜBERMENSCH

DE NOODZAAK VAN EEN HERBEZINNING OP DE VRAAG NAAR DE MENS

door Gerard VISSER (Leiden)

ÜBERMENSCH

De aantrekkingskracht van het denken van Nietzsche ligt besloten in een droom die hij heeft gekoesterd met betrekking tot een *hoger type*. Een type dat hij in verhouding tot het geheel van de mensheid heeft aangeduid als een *Übermensch*¹. De afstandelijkheid die al het woord type ten aanzien van de mens inhoudt, verscherpt zich wanneer we stilstaan bij deze benaming *Übermensch*. Die heeft iets paradoxaals en men ervaart het woord ook onwillekeurig als stuitend, wat vermoedelijk ook niet anders kan omdat men hier geconfronteerd wordt met een *maat* die voorbij die van het eigen mens-zijn wordt gesitueerd. Nietzsche heeft de maat van het mens-zijn als te klein ervaren en er een begrip van ontwikkeld dat de kiem bevat voor een

Dr. G. T. M. VISSER (1950) is docent Filosofie van Cultuur en Samenleving aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Leiden.

1. „[...] in einem andern Sinne giebt es ein fortwährendes *Gelingen* einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Culturen heraus, in denen in der That sich ein *böherer Typus* darstellt: etwas, das im Verhältniss zur Gesamt-Menschheit eine Art 'Übermensch' ist" KSA 13,11 (413).

Nietzsche wordt hoofdzakelijk geciteerd naar: Friedrich NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von G. COLLI & M. MONTINARI, München/Berlin/New York, 1980 (KSA).

hogere maat en daarmee een hoger type. Maar dit hogere type blijft toch een mens. Althans, de *Übermensch* mag dan iets zijn dat *boven* de huidige mens *uit* gaat, de mens maakt er toch op de een of andere wijze deel van uit, al is het maar als afzetbodemp of als doorgang. En een *Übermensch*, het moet gezegd, blijft er toch in elk geval ook *uitzien* als een mens. De uitdrukking schiet al te kort in zoverre ze in feite alleen te kennen geeft wat dit hogere wezen niet of niet meer is. Wonderlijk is evenwel dat Nietzsche zich hier in het geheel niet om heeft bekommerd. Waarom heeft hij dit niet gedaan?

Vragen we ons dit af, dan kan in de eerste plaats worden opgemerkt dat Nietzsche het woord *Übermensch* niet heeft uitgevonden. Men treft het al aan in een boek van Heinrich Müller uit 1664. Naderhand vindt men het ook bij Herder, Jean Paul en Goethe, en al in de geschriften van de Romeinse schrijver Lucianus, die Nietzsche kende, is sprake van de *hyperanthropos*². Het is een woord kortom dat al vóór Nietzsche bestond en niet als aanstootgevend hoefde te worden ervaren voor wie vertrouwd was met de romantische geniecultus. De jonge Nietzsche gebruikt het voor het eerst met betrekking tot Byrons *Manfred*, die hij een *Übermensch* noemt gezien zijn vermogen de geesten in zichzelf niet alleen op te roepen maar ook te beheersen. Wat overeenstemt met de zin van het woord *Übermensch* bij Goethe, toegepast op Faust³. In *Ecce homo* heet het: „Met Byrons *Manfred* moet ik diep verwant zijn: ik trof al deze afgronden in mijzelf aan, — met dertien jaar was ik rijp voor dit werk”⁴. Nietzsche heeft het beeld van het hogere type ook voor zich gezien in de beschrijvingen van de waarlijk grote mens in de *Essays* van Ralph Waldo Emerson, waarover het in een aantekening uit 1881 verluidd: „Ik heb me nooit eerder in een boek zo thuis gevoeld als — ik mag het niet loven, het staat me te na”⁵. Al aan het slot van *Schopenhauer als Erzieher* (1874) beroept hij zich als volgt op Emerson: „Een Amerikaan mag u zeggen wat een groot denker die op deze

2. Vgl. Walter KAUFMANN, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York, 1968, p. 307.

3. *Ibid.*, p. 308. Kaufmann verwijst naar de *Mussarion-Ausgabe* I 38.

4. *Ecce homo*, Warum ich so kluge bin.

5. KSA 9, 12 (68).

aarde komt als nieuw centrum van enorme krachten te betekenen heeft. Neem de situatie, zegt Emerson, dat de grote God een denker op onze planeet laat komen. Alles is dan in gevaar. Het is als bij het uitbreken van een brand in een grote stad, waarbij niemand weet wat eigenlijk nog zeker is en waar het zal ophouden''⁶. In een passage die volgens Colli en Montinari in Nietzsches exemplaar van Emersons *Versuche* meerdere keren is onderstreept en aangestreept, met in de kantlijn de uitroep: „Das ist es!“, lezen we: „De meest geloofwaardige beelden lijken ons die van grote mensen te zijn, die al bij hun eerste verschijnen overwicht hadden en de zinnen overvoerden; zoals het de wijze uit het morgenland verging die was gezonden om de verdienste van Zarathoestra of Zoroaster op de proef te stellen''⁷. De overheersende aandacht voor de gestalte van de mens, de indruk die hij maakt en de uitwerking die hij heeft, komt in een aantekening uit 1882 aldus tot uiting: „In de kringen waarin ik heb verkeerd, onderscheidt men goede mensen, edele mensen, grote mensen''⁸. En zo onderscheidt Nietzsche zelf, in de *Vorrede van Also sprach Zarathustra*, tussen de gestalte van een *laatste mens*, die terugvalt tot een dierlijke existentie, en die van de *Übermensch*.

Toch geeft de reeds overheersende aandacht voor de aanblik en uitstraling van de mens in de Romantiek en haar nadagen nog geen afdoende verklaring voor het feit dat Nietzsche geen problemen heeft gekend met de uitdrukking die, zoals ik aangaf, de benaming is voor iets dat *boven* de mens *uit* gaat, maar, en het tweede lid, het hoofdbestanddeel van het woord, geeft dat ook te kennen, nog altijd iets beduidt dat men zich niet anders kan voorstellen dan als een *mens*. Waarom doet dit probleem er voor Nietzsche niet toe? Waarom kan het voor hem net zo goed in het midden blijven, alsof hij gezegd had kunnen hebben: het beestje moet toch een naam hebben?

Zo licht echter heeft hij het woord *Übermensch* nu ook weer niet genomen. Voordat hij deze naam inzet, en dat gebeurt voor het eerst in de aan-

6. KSA 1, p. 426.

7. KSA 14, p. 279.

8. KSA 9, 20 (3).

tekeningen uit de periode zomer-herfst 1882, ziet men hem als het ware al opdoemen in een notitie als de volgende, uit de herfst van 1881: „Je bent hard tegen je vroegere ideaal en de mensen met wie het je verbond. — Inderdaad, ik ben boven hen uitgestegen om naar een hoger ideaal om te zien”⁹. In alle commentaren wordt de zin van het „Über” in de naam *Übermensch* met de noties van „Überwindung”, „Selbstüberwindung” en ook „Übergang” in verband gebracht. En dat terecht, dunkt me. Toch blijft het probleem dat ik aangaf, ondanks deze verantwoording bestaan, en daarmee de vraag waarom het er wat Nietzsche betreft niet toe doet. De vraag lijkt onbenullig, maar moet gewicht hebben voor ieder die heel dit ideaal van een *Übermensch*, ja de notie zelf, toch hoe vaag ook als stuitend ervaart. Is er bij Nietzsche een antwoord te vinden op deze vraag?

EEN HOGER ORGANISCH SYSTEEM

Het derde boek van *Die fröhliche Wissenschaft* bevat onder de titel *Zur Lehre von den Giften* een aforisme (nr. 113) dat niet alleen als geen andere tekst kan duidelijk maken wat Nietzsche bij zijn visioen van de *Übermensch* voor ogen moet hebben gezweefd, maar ook een beslissende aanwijzing geeft voor een antwoord op de gestelde vraag. In de laatste zin van dit aforisme spreekt Nietzsche van „ein höheres organisches System”, ter aanduiding van iets dat zich nog ooit in of vanuit de mens zou kunnen vormen, wanneer krachten die thans over verschillende mensen zijn verdeeld zich in één mens hebben verzameld. We kunnen hier een belangrijke gevolgtrekking maken. Datgene wat Nietzsche in zijn volgende boek *Also sprach Zarathustra* de naam *Übermensch* heeft gegeven, verhoudt zich tot de mens zoals we die tot nog toe kennen en zoals we die zelf zijn, *niet* als een hoger soort mens of als een god, maar als een *organisch systeem* van een hogere orde. De vraag of en in hoeverre de *Übermensch* niet toch nog een mens is, kan slechts opkomen en heeft slechts zin zolang de mens nog op enigerlei wijze de *maat* vormt voor het begrip van de *Übermensch*. Maar deze maat geldt voor Nietzsche nu juist niet meer, reden waarom de gestelde vraag

9. KSA 9, 12 (130).

voor hem in het ledige grijpt. Hij spreekt wel, in de voorafgaande zin, van „einer organisierenden Gewalt in einem Menschen”, maar het gaat hem niet zozeer om de mens alswel om deze organiserende macht, die een hoger organisch systeem tot stand brengt en in stand houdt.

Dat het Nietzsche in wezen niet om de mens zou gaan, lijkt een boude gevolgtrekking. Want het gaat hem, in zijn ideaal van de *Übermensch*, toch juist om de grootse mens en een „Wozu” voor ons, mensen? In de meeste commentaren wordt er inderdaad zo met betrekking tot dit ideaal gesproken. Maar dan gaat men voorbij aan de radicaliteit en ijzige nauwgezetheid van Nietzsches denken. Al in een tekst uit de herfst van 1881, die ten grondslag heeft gelegen aan het aforisme *Der tolle Mensch* (FW.125), kunnen we lezen: „Nog zien wij onze dood, onze as niet [...]”¹⁰. Wat de lieden die om de dwaas die met zijn lantaarn op het marktplein verschijnt moeten lachen niet kunnen bevroeden, is dat de dood van God de dood van de mens inhoudt. Maar ook de gevolgtrekking die daarnet werd gemaakt, dat de *Übermensch* zich tot de mens verhoudt als een hoger organisch systeem, vinden we bij Nietzsche uitgesproken. Ze vormt het slot van een fragment, uit de winter 1883-84, waarin hij de vraag ontwikkelt naar de herkomst van onze waardebepalingen.

We zijn geneigd te denken, aldus Nietzsche, dat deze waardebepalingen hun bron vinden in ons bewuste zelf. Hij gaat hier uit van de moderne mens die zonder God meent uit te kunnen komen. Bij alles wat we doen of laten, bij alles wat ons overkomt, zou het gaan om onze lust en onlust, onze beleving, kortom ook om onze gedachten, om onze waarden en doeleinden en onze eigen vrije wil. Maar is al de miniemste handeling, wanneer we die daadwerkelijk zouden trachten te begrijpen, niet volkomen ondoorgrondelijk? Het lichaam zelf kent een buitengewone intelligentie die zich volledig aan het bewustzijn onttrekt, zoals de fysiologie allengs duidelijk begint te maken. Kan het zijn, zo vraagt Nietzsche zich dan af, dat misschien al onze bewuste voorstellingen en doeleinden een tekentaal zijn voor iets heel anders? Dat waar wij ons zelf als grond van onze handelingen beschouwen, in feite ons bewuste ik het werktuig is van dit heel andere? „Om kort te

10. KSA 9, 14 (25).

gaan'', besluit hij dan, ,,het gaat wellicht bij heel de ontwikkeling van de geest om het *lichaam*: het is de *voelbaar wordende geschiedenis* daarvan, dat *er zich een hoger lichaam ontwikkelt*. Het organische stijgt nog tot grotere hoogten. Ons verlangen naar kennis van de natuur is een middel waardoor het lichaam zich wil vervolmaken. Of veeleer: er worden honderdduizenden experimenten ondernomen, pogingen de voeding, het wonen, de leefwijze van het lichaam te veranderen: het bewustzijn en zijn waardebeoordelingen, alle soorten lust en onlust *vormen een aanduiding van deze veranderingen en experimenten*. In laatste instantie gaat het in het geheel niet om de mens: hij zal overwonnen worden''¹¹.

DE MAAT VAN HET ORGANISCHE

In laatste instantie gaat het in het geheel niet om de mens: hij zal overwonnen worden. De vraag of de *Übermensch* hoe dan ook niet toch nog altijd in de eerste plaats mens is, moet door Nietzsche ontkennend worden beantwoord. De *Übermensch* is in de eerste plaats namelijk een organisch systeem en wel een hoger systeem dan dat systeem dat zich mens noemt. De vraag in hoeverre de *Übermensch* nog altijd een mens is, gegeven het feit dat hij uit de ondergang van de mens resulteert en minstens de fysieke aanblik maar in vele opzichten toch ook geestelijke eigenschappen van de mens houdt, is voor Nietzsche een vraag van secundaire orde — van dezelfde orde als de vraag in hoeverre mens en *Übermensch* nog dier zijn. Onze vraag doet er voor Nietzsche alleen toe in zoverre dat hij er ons op kan wijzen dat ze te laat komt. We houden nog vast aan iets dat ten dode is opgeschreven. De weerstand die we voelen is een morele weerstand, gefundeerd in waardebeoordelingen die teruggaan op de *illusie* dat de mens de uitverkorene Gods is of dat de mens iets volstrekt unieks zou zijn, gegeven zijn rationaliteit of zijn vrije wil. Ten aanzien van het religieuze heet het al in *Menschliches Allzumenschliches*: ,,Al het andere moet ons nader staan dan datgene wat men ons tot nog toe als het belangrijkste heeft voorgepreekt: ik bedoel

11. KSA 10, 24 (16). Een aantekening uit de periode november 1882 - februari 1883 luidt: ,,Der Mensch sei ein Anlass zu etwas, das nicht Mensch mehr ist'' (KSA 10, 4 [77]).

vragen als: waartoe de mens? Welk lot wacht hem na de dood? Hoe verzoent hij zich met God? en hoe dergelijke curiosa verder mogen luiden''¹².

Nietzsche heeft naderhand van de gebeurtenis van de dood van God gesproken. Deze gebeurtenis houdt voor hem in, een radicale consequentie die hij heeft getrokken en gestand heeft willen doen, dat er daarmee ook geen grond meer is op basis waarvan de mens zichzelf *als mens* als een *uniek wezen* zou kunnen beschouwen. Uniek, *unicus*, enig, enig in zijn soort, buitengewoon. Als het mens-zijn al iets uitzonderlijks kent, dan ligt het geheim ervan voor Nietzsche in de complexiteit van het organische systeem dat het vormt. Zo noteert hij ten aanzien van het lichaam: „Met betrekking tot dit 'wonder aller wonderen' is het bewustzijn gewoon een 'werktuig' en niet meer dan dat — in dezelfde zin waarin de maag er een werktuig voor is''¹³. In een ander fragment heet het: „Wanneer ik iets van een eenheid in mij heb, dan ligt zij beslist niet in het bewuste ik en het voelen, willen en denken, maar ergens anders: in de in stand houdende, toeëigenende, afscheidende, controlerende verstandigheid van heel mijn organisme, waarvan mijn bewuste ik alleen maar een werktuig is''¹⁴.

Blijven we echter bij onze vraag. Want gesteld dat we, ondanks alles wat Nietzsche ons kan voorhouden, niet bereid zijn het gevoel van weerstand te ontkennen ten aanzien van zijn gedachte van de *Übermensch*, moet dit gevoel dan niet worden omgezet in het vermoeden dat zijn denken mogelijk iets uitermate beslissends aan de oppervlakte brengt, het gegeven namelijk dat het Europese denken tenslotte (en derhalve mogelijk al bij de aanvang) niet bij machte blijkt het *geheim van het mens-zijn te bewaren?*

Dit vermoeden kan worden versterkt wanneer we ons bedenken, een misschien wat abrupte sprong, maar het extreme brengt vaak sneller tot de kern, dat pas met de gelijkstelling van mens-zijn met leven in de zin van organisch leven, zoals dit zich in de loop van de 19de eeuw voltrekt, het *racisme* mogelijk wordt; de mentaliteit of houding waarbij mensen op grond van hun toebehoren tot een ras zich hoger voelen dan mensen van andere

12. *Menschliches Allzumenschliches* II, *Der Wanderer und seinen Schatten*, 16.

13. KSA 11, 37 (4).

14. KSA 11, 34 (46).

rassen en daar ook naar handelen. Sinds mensenheugenis danken mensen hun identiteit mede aan onderlinge strijd. De Griek onderscheidt zich van de barbaar, de christen van de heiden, de beschaafde van de primitief. Aan het racisme daarentegen ligt voor het eerst niet meer de maat van een *waarlijk mens-zijn* ten grondslag, zoals die van het *zoon politikon*, het kind Gods of het animal rationale, maar die van het *ras*. Wat inhoudt dat nog als enige maat de *kwaliteit van het organisme* wordt ervaren. Wil de *Übermensch* ontstaan, dan is een wereld-regering volgens Nietzsche een eerste vereiste¹⁵. De heerschappij zal echter ten deel vallen aan een hoogste ras. „Een in-elkaar-groeien van het Duitse en het Slavische ras, — ook hebben we de handigste geldlieden, de Joden, onvoorwaardelijk nodig, om de heerschappij op aarde te verwerven”¹⁶. Dit wegvallen van het primaat van een mens-zijn als zodanig komt ook tot uitdrukking in Nietzsches voorstellen tot *eugenetica*: „Dit is de eerste algemene verbetering van de zeden die ik verlang: de zieke en de misdadiger dienen als niet geschikt voor voortplanting beschouwd te worden”¹⁷.

Maar de gelijkstelling van mens-zijn met leven in de zin van organisch leven is dus niet specifiek voor racisme alleen. Het laatste wordt mogelijk vanuit iets dat *een veel omvattender karakter* kent en in elk geval voor Nietzsche reden is geweest er vanuit te gaan dat noch een christelijk-religieuze noch een liberaal-humanistische traditie daar weerstand aan zou kunnen bieden. In de loop van de 19de eeuw ondergaat het metafysisch begrip van de *substantie* een laatste transformatie, en wel een mathematische zowel als radicaal empirische, waarin het substantiebegrip plaats maakt voor dat van de *functie* (*functio* = verrichting, werking) die iets heeft binnen de werkzaamheid van een organisme. De twee vragen die dit begrip met zich meebrengt — 1. waartoe dient het? 2. hoe werkt het? — snijden mens en natuur toe op *bruikbaarheid en controleerbare inzet in alle mogelijke vormen van organisatie*¹⁸. Het kader waarbinnen Nietzsche deze ontwikkeling heeft

15. KSA 11, 26 (243).

16. KSA 11, 26 (235); vgl. KSA 9, 12 (10).

17. KSA 9, 14 (16).

18. Vgl. mijn: *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*, Nijmegen (SUN), 1989, par. 26 „Voorbij het organische III”, met name p. 349-350.

gesitueerd, is wat hij in een fragment uit 1887 het op handen zijnd „economisch totaalbeheer over de aarde” heeft genoemd, dat onvermijdelijk gepaard gaat met een „gigantische uitbuiting van de mens”¹⁹. Het begrip van functionele organische krachten doorbreekt in de studie van het mens-zijn het cartesiaanse primaat van het bewustzijn. Denken, willen en voelen kunnen als functies van het lichaam worden begrepen. Maar deze doorbraak beantwoordt voor Nietzsche aan iets dat zich ook in de werkelijkheid zelf voltrekt. Zo luidt een aantekening uit 1888: „Het bewustzijn in een tweederangrol, haast indifferent, overbodig, bestemd wellicht te verdwijnen en plaats te maken voor een volkomen automatisme”²⁰. Dit automatisme echter heeft dan niet pas betrekking op het hogere organische systeem van de *Übermensch*. Het is een lot dat zijns inziens de mensheid als geheel wacht, maar dat geaffirmeerd kan en moet worden in zoverre het de ontstaansvoorwaarde zal blijken voor de *Übermensch*. Waar het merendeel van de mensheid vervalt tot functie, zullen de overtollige krachten de voedingsbodem vormen voor een type dat zal zijn gekenmerkt door een volstreekte soevereiniteit, de „heer der aarde” die de slavernij van de velen rechtvaardigt²¹. „Hoe zou ik het hebben kunnen verdragen, wanneer ik de *Übermensch* niet meer lief had dan jullie?”²² En: „De mens is een te onvolkomen zaak. Liefde voor een mens zou mij vernietigen”²³.

De *Übermensch* kent, in tegenstelling tot de mens, een onuitputtelijke ziel, een ziel als een labyrint. Maar de vraag naar de aard en grond van deze onuitputtelijkheid dient te vertrekken vanuit het besef dat Nietzsche het geheim van het mens-zijn vermoedelijk slechts op het spoor heeft kunnen blijven door de *prijs-gave* van de mens.

19. KSA 12, 10 (17).

20. KSA 13, 14 (144).

21. Vgl. KSA 12, 10 (17).

22. KSA 10, 13 (3).

23. KSA 10, 1 (66).

KUNSTENAAR, HEILIGE EN FILOSOOF

Al in *Morgenröthe*, in het aforisme nr. 119 *Erleben und Erdichten*, heeft Nietzsche de vraag geformuleerd of niet al onze morele oordelen en waardebepalingen louter beelden en fantasieën zijn met betrekking tot een onbekend fysiologisch gebeuren, of niet „al ons zogenaamde bewustzijn een min of meer fantastisch commentaar op een tekst is waarvan we niets weten, die misschien ook niet gekend kan worden, maar die we wel voelen”. Een tekst waarvan we *niets weten*. Maar dan toch blijkbaar wel dit, dat het om een, zij het onbekend, *fysiologisch gebeuren* gaat. Nietzsche komt dan ook desondanks met een nadere bepaling ervan in het fragment uit de winter van 1883-84 dat ik eerder aanhaalde: „Om kort te gaan, het gaat wellicht bij heel de ontwikkeling van de geest om het *lichaam*: het is de *voelbaar wordende geschiedenis* daarvan, dat *er zich een hoger lichaam ontwikkelt*”.

Wenden we ons nu tot *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 113, het aforisme dat de leidraad voor de bezinning vormt, dan zien we dat dit antwoord reeds hier uitdrukkelijk naar voren komt. Wil zoiets als een wetenschappelijk denken ontstaan, dan vooronderstelt dat een lange periode waarin de daartoe benodigde krachten elk afzonderlijk moeten zijn uitgevonden en tot ontwikkeling gebracht. Een voorbeeld van wat we ons daarbij kunnen voorstellen wordt ontwikkeld in *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 110, waarin Nietzsche tracht te laten zien hoe zoiets als intellectuele redelijkheid geleidelijk in de Griekse filosofie ontstaat, aanvankelijk als een levensvreemde plant moet worden gekoesterd, om dan vanaf de sofisten tot een behoefte temidden van de overige behoeften te worden. Wetenschappelijk denken, zo betoogt hij in nr. 113, houdt een veelvoud aan driften in, de drift tot twifelen, tot ontkennen, het kunnen en willen wachten, de aandrift tot verzamelen, tot ontbinden, driften die elkaar wederzijds beperken en in toom houden, maar elk afzonderlijk zijn ontstaan in processen die mogelijk een heel andere zin hadden. „Vele hecatomben aan mensen zijn geofferd voordat het zo ver was dat deze driften leerden hun onderlinge nabijheid te begrijpen en zich met elkaar als functies van één organiserende macht in één mens te voelen. En hoe ver zijn wij daar nog van verwijderd dat ook nog de artistieke krachten en de praktische levenswijsheid hun weg naar het weten-

schappelijke denken vinden, dat er zich een hoger organisch systeem vormt vergeleken waarmee de geleerde, de arts, de kunstenaar en de wetgever zoals we die thans kennen gewoon armzalige antiquiteiten zouden blijken''.

Merkwaardig in deze opsomming is de *arts*. Maar merkwaardig omdat de andere drie zich vrij gemakkelijk laten situeren. We hoeven maar te denken aan de drie grote kritische werken van Kant, waarvan de driedeling teruggaat op de drie verhoudingen die reeds Aristoteles met betrekking tot het menszijn als fundamenteel heeft onderscheiden, *noësis*, *poiësis* en *praxis*, de verhouding van het kennen, die van het vervaardigen of voortbrengen en die van het handelen. Wetenschappelijk denken is in onze ogen een zaak van de *geleerde*. Artistieke krachten beschouwen wij als het toevallige bezit van de *kunstenaar* en praktische levenswijsheid kennen we bij voorkeur toe aan de *wetgever*, althans aan diegenen die zorg dragen voor inrichting en ordening van het leven, voor de regels en normen waaraan wij ons dienen te houden bij het handelen. Nietzsche nu heeft klaarblijkelijk gedroomd van een type waarin deze vermogens samenkomen²⁴. De mens zoals wij die kennen, zoals wij onszelf, en dat naar onze overtuiging sinds mensenheugenis, ervaren, heeft hij als een soort *aarzeling* beschouwd. „*De wijze en het dier zullen elkaar naderen en als resultaat daarvan een nieuw type te zien geven*”²⁵. De mens is het wezen dat aarzelt zich zowel zijn dier-zijn als zijn wijsheid *toe te eigenen* en zo blijft hangen tussen het dier en het hogere organische systeem van de *Übermensch*. Reden waarom Nietzsche dan ook met betrekking tot de mens, in *Jenseits von Gut und Böse* nr. 62, kan spreken van „het nog niet vastgestelde dier”. In de opvatting van het ware, het schone en het goede als hoogste ideeën, als geborgen in de wijsheid van een almachtige God, heeft genoemd uitstel zijn schutplaats gevonden. Maar met het proces van zelfbevrijding van het individu, het zich losmaken van de vrije geest uit het alles bepalende van de kudde, sterft deze God. De geleerde eigent zich het ware toe, in het bedrijf van de wetenschap. De kunstenaar (maar in welk opzicht en kan men dit

24. Neemt men de volgorde geleerde, kunstenaar, wetgever, arts, dan blijkt de opsomming ook het principe te bevatten volgens welk Nietzsche de aforismen in de vier boeken van de oorspronkelijke uitgave van *Die fröhliche Wissenschaft* waarschijnlijk heeft geordend.

25. Friedrich NIETZSCHE, *Umwertung aller Werte*, Aus dem Nachlass zusammengestellt und herausgegeben von Friedrich WÜRZBACH, München, 1969, p. 563.

zeggen?) eigent zich het schone toe²⁶. De moderne mens wenst zelf te beslissen hoe hij zijn leven inricht. De stap evenwel die nog ontbreekt is dat deze gestalten zich in één systeem verenigen²⁷. „Kunstenaar (schepende), heilige (liefdevolle) en filosoof (kennende) in één persoon te worden: — *mijn praktisch doel*”²⁸. Hier en daar is het hogere type er wellicht ooit geweest, maar het is nog nooit *gewild*, stelt Nietzsche, als doel van „Züchtung”²⁹.

Maar deze het leven synthetiserende, summerende en rechtvaardigende gestalte³⁰, is geen optelsom. De loutere samenvoeging verplaatst niet in het raadsel en raakt niet aan de droom die Nietzsche heeft gekoesterd. Zelf maakt hij daar evenwel in *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 113 attent op met de suggestie dat in hun samenspel de genoemde krachten een zodanige *transformatie* ondergaan, dat de geleerde, de kunstenaar en de wetgever zoals we die tot nog toe kennen daar volledig bij verbleken. In het nu volgende kan ik de aard van deze transformatie, een gedachte die uitgewerkt en getoetst zou moeten worden aan de hand van een grondige studie van met name *Die fröhliche Wissenschaft* en *Also sprach Zarathustra*, alleen maar beknopt trachten aan te geven. Daarna zal ik terugkeren naar de vraag die ons voorgaat, die naar de verhouding mens - *Übermensch*.

HET ELKAAR ONDERLING TRANSFORMEREN VAN DE WIL TOT HET SCHONE, DE WIL TOT HET GOEDE EN DE WIL TOT HET WARE

In *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 113 begrijpt Nietzsche de verhouding tussen krachten onderling zoals deze zich verzameld hebben in het wetenschappelijke denken als een „elkaar wederzijds begrenzen en in toom houden”. Dat is nog alleen negatief geformuleerd. In een positieve zin houdt

26. In elk geval eigent de beschouwer zich het schone toe in het primaat van de esthetische beleving. Wat de kunstenaar betreft kan worden gedacht aan de romantische cultus van het scheppend genie, dat niet alleen de *stof* voor zijn werk uit zijn eigen leven en innerlijk put maar ook, naar de bepaling van Kant, de *regels* volgens welke hij scheidt in de loop van het scheppingsproces zelf creëert.

27. Vgl. KSA 10, 4 (188).

28. KSA 10, 16 (11), vgl. 16 (80).

29. KSA 13, 11 (414).

30. Vgl. KSA 12, 10 (17).

de onderlinge *strijd* ook een *samenspel* in dat verantwoordelijk is voor de aard en het gehalte van de heel nieuwe synthetische kracht van de wetenschap. We kennen de waarde die Nietzsche aan de notie van het spel gehecht heeft. Ten aanzien van de derde en hoogste gedaanteverwisseling van de geest heet het in de *Zarathustra*: „Onschuld is het kind en vergeten, een nieuwbeginnen, een spel, een uit zichzelf rollend rad, een eerste beweging, een heilig Ja-zeggen”. Maar wat is de aard en het gehalte van dit spel? In een fragment uit de *Nachlass*, herfst 1887, lezen we: „de ‘grote mens’ is groot door de vrijheidsspeelruimte van zijn begeerten en door de nog grotere macht die deze prachtige ondieren in dienst weet te nemen”³¹. Hier is sprake van een „Freiheitsspielraum” van de begeerten. Vrijheid is geen eigenschap meer van de wil voor Nietzsche, maar afhankelijk van de mate waarin de begeerten of driften op elkaar een onderlinge speelruimte overeren. In de droom van de *Übermensch* echter gaat het niet om willekeurige driften, maar in de grond om het volledig geïncorporeerde samenspel van in elk geval de *drie fundamentele krachten* die bij de mens verdeeld zijn over de geleerde, de kunstenaar en de wetgever. De *toegang* tot aard en gehalte van Nietzsches droom moet dan evenwel in het besef liggen dat kennis, kunst en moraal een radicale gedaanteverwisseling ondergaan wanneer niet meer één van de drie de andere veronachtzaamt of ontkent maar er een onderling *samenspel* tot stand komt. In dit samenspel komt elke drift los uit de verkramping die heerste zolang ze op zich stond en wordt zichzelf.

Nietzsches visioen heeft derhalve betrekking gehad op een wezen dat zich zo tot de wereld en tot zichzelf verhoudt dat daarin niet alleen de wil tot waarheid, maar ook de wil tot het schone en de wil tot het rechtvaardige *volledig instinct* zijn geworden. *Beslissend is evenwel dat deze instincten elkaar dan onderling hebben getransformeerd.*

In dezelfde aantekening uit 1883 waarin Nietzsche als zijn praktisch doel formuleert: het in zijn ene persoon verzamelen van de kunstenaar, de heilige en de filosoof, noemt hij de idee van de tragische kennis en de redding door de kunst in *Die Geburt der Tragödie* zijn *grondgedachte*³². Hij heeft

31. KSA 12, 9 (139).

32. KSA 10, 16 (11).

derhalve als grondslag en richtpunt van zijn denken het vroege inzicht beschouwd in het elkaar wederzijds behoeven van kennis en kunst, van de wil tot het ware en de wil tot het schone. Waar deze wederzijdse betrokkenheid als zodanig evenwel daadwerkelijk gestalte krijgt, doordat zij in één persoon wordt geïncorporeerd, *veranderen* kennis en kunst van aard. Kennis behoort toe aan de wil tot waarheid, kunst aan de wil tot het schone. Zoals het in *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 107 verluidd, is elke kunstenaar de schijn goed gezicht. De geleerde echter blijft volgens Nietzsche nog ver af van de mogelijkheden die hij in zich draagt wanneer hij, in zijn wil tot weten, geloof hecht aan een waarheid achter de schijn³³. Hij heeft het weten pas werkelijk ingelijfd wanneer hij ontdekt en er tenslotte in alles wat hij onderzoekt en verwoordt instinctief van uitgaat dat waarheid niet bestaat³⁴. Alleen, dit besef kan pas instinct zijn geworden, kortom iets zijn *dat hem niet te gronde richt maar van waaruit hij automatisch leeft*, wanneer hij zich ook de artistieke krachten, de macht van het scheppende, de kunst van het ritmeren en ordenen, van het voortdurend transformerende woord, en daarmee de zin voor de schijn, volledig heeft eigen gemaakt. Voor de wil tot het schone betekent dit omgekeerd dat het schone méér is dan louter schijn. Het schone kan uitdrukkelijk worden toegeëigend als levensvoorwaarde, wat voor de kunst inhoudt dat zij geen zaak meer hoeft te zijn van kunstwerken alleen, maar deel kan worden van het leven zelf. Zoals het in aantekening uit 1881 verluidd: „Ik wil tegenover de kunst der kunstwerken een hogere kunst leren: die van het uitvinden van feesten”. En: „in plaats van filosofieën en kunstwerken krijgen we ideaal-mensen die om de 5 jaar uit zichzelf een nieuw ideaal kneden”³⁵.

33. Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede.

34. Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*, 11, 64.

35. KSA 9, 11 (170) en 11 (238). M.b.t. de grondgedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke heet het, in deze zelfde periode: „Wij willen een kunstwerk steeds opnieuw beleven! Zo zal men zijn leven gestalte geven, dat men jegens de afzonderlijke delen ervan deze zelfde wens koestert! Dit de hoofdgedachte! Pas aan het eind wordt dan de leer van de eeuwige herhaling van al wat geweest is voorgedragen, nadat eerst de tendens is ingeplant iets te *scheppen*, dat onder de zonneschijn van deze leer honderdmaal krachtiger *gedijen* kan” (11 [165]).

Nietzsche heeft van meet af aan de moraliteit van de geleerde bekritiseerd vanuit het standpunt van de immoraliteit van de kunstenaar³⁶. Het oudere oordeel is zijns inziens het esthetische, dat zegt of iets mooi en daarmee de moeite waard is of walgelijk en afstotelijk. Zodra daarmee echter aanspraak op absolute waarheid wordt gemaakt, verandert het esthetisch oordeel in een morele eis. Het gebruik van de termen moreel en immoreel geeft te kennen dat het zowel in kennis als kunst voor Nietzsche om een praktische betrekking gaat, die namelijk van het al dan niet *recht doen aan het leven*. Beslissend voor de graad van de wil tot het ware en de wil tot het schone is de mate waarin zij beantwoorden aan wat zich als de derde wil of drift laat beschouwen, dat wat Nietzsche de *Gerechtigheit* genoemd heeft³⁷. Maar ook deze gerechtigheid ondergaat een transformatie, en wel van de morele illusie zelf van haar mogelijkheid. Wanneer een ingelijfde wil tot het ware wil zeggen dat men instinctief weet dat het ware niet bestaat, houdt een ingelijfde wil tot het goede — binnen de constellatie van dit samenspel — in: dat volledig tot instinct is geworden dat men in wat men ook beweert of beoogt, vermoedt of onderneemt, nooit volledig recht kan doen aan iets of iemand³⁸. Wat zich dan echter meldt als mogelijkheid is het ideaal van de meest omvangrijke ziel, waarin, zoals Nietzsche dit met betrekking tot de *Übermensch* formuleert, „das Du vieler Ichs von Jahrtausenden zu Eins geworden” is³⁹. Deze ziel is het meest omvangrijk en onuitputtelijk, omdat ze niet alleen de besproken verhoudingen in zich heeft verzameld, maar daarmee ook alle offers die in de loop van millennia ter wille van de

36. „Voor mijzelf heel de *immoraliteit* van de kunstenaar met het oog op mijn stof (mensheid) te veroveren: daar bestond mijn arbeid de laatste jaren uit” (KSA 10, 16 [10]).

37. Voor de jonge Nietzsche t.a.v. „Gerechtigheit” vgl. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* 6. In een terugblik op zijn denkweg uit 1885, ten behoeve van een Vorrede bij *Menschliches Allzumenschliches*, heet het: „Pas laat — ik wal al geen twintig meer — kwam ik er achter wat mij eigenlijk nog volledig ontbrak: namelijk de gerechtigheid. ‘Wat is gerechtigheid? En is ze mogelijk? En wanneer ze niet mogelijk zou zijn, hoe dan het leven uit te houden?’ — dergelijke vragen lieten me niet los” (KSA 11, 40 [65]). Vgl. t.a.v. „Gerechtigheit” bij Nietzsche: Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, Bd I, p. 632 e.v., Bd II, p. 314 e.v.; F. KAULBACH, „Die Tugend der Gerechtigheit und das philosophische Erkennen”, in: *Nietzsche - Kontroversen* I, Herausgegeben von R. BERLINGER und W. SCHRADER, Würzburg, 1981, p. 59-76.

38. Vgl. *Menschliches Allzumenschliches* I, 32, *Die fröhliche Wissenschaft*, 2, 3.

39. KSA 10, 4 (188).

vorming, de veredeling en de onderlinge confrontatie van deze verhoudingen zijn gebracht. Dat wil het „Du” zeggen waarmee Nietzsche de vele ikken stem geeft, dat deze ziel op alle lust en alle pijn aanspreekbaar is geworden. Waarmee dan tenslotte als ideaal van gerechtigheid de mogelijkheid correspondeert van een „Besonnenheit aus umfänglichsten Einsicht”⁴⁰.

De gestalte nu die voor Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 113 dit meest omvattende inzicht — dat, wanneer het door een mens wordt benaderd, de droom van de *Übermensch* tot gevolg heeft — in laatste instantie mogelijk maakt, is de *filosofische arts*. Waar Nietzsche in dit aforisme van de „geleerde” spreekt, staat de „arts” in feite, wanneer we „geleerde” nemen in de zin van „wetenschapper”, voor de filosoof. Deze filosofische arts wordt al aangekondigd in de titel van het aforisme: *Zur Lehre von den Giften*. Een titel die aangeeft wat volgens Nietzsche het uiteindelijk karakter is van al het ware, schone en goede: dat het hier om *vergiften*, om homeopathische medicijnen gaat. Voor Nietzsche is de arts, maar dan de homeopaat die weet heeft van het lichaam als een soeverein spel van krachten, in feite de belangrijkste, de representant van de *wil tot het gezonde* die het bindend ferment vormt van heel het geschetste, gedroomde samenspel. Geleerde, kunstenaar en wetgever in één organisch systeem verenigd vooronderstelt tenslotte de inlijving en transformatie van de arts, kortom niet alleen de moed (want die kenmerkt de kunstenaar), maar ook het *vermogen* zich, zoals dit in *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 39 wordt verwoord, tot zijn „Physis te bekennen en aan de verlangens daarvan nog in haar fijnste tonen gehoor te schenken”⁴¹.

DE VRAAG NAAR DE MENS

In het bovenstaande heb ik het gehalte van Nietzsches droom van de *Übermensch* trachten te benaderen aan de hand van het aforisme *Zur Lehre von den Giften*. We kunnen daar in elk geval uit opmaken dat Nietzsches

40. KSA 11, 40 (65).

41. In een aantekening t.b.v. *Also sprach Zarathustra* lezen we: „Met de genezing van Zarathoestra staat daar *Caesar*, onverbiddelijk, vriendelijk — tussen *schepper-zijn, goedheid en wijsheid is de kloof vernietigd*” (KSA 10, 16 [80]).

denken wordt gekenmerkt door een *uiterste* poging te beantwoorden aan wat hij de gebeurtenis van de dood van God genoemd heeft, uiterst in die zin dat hij — wanneer we een waarschuwing uit *Ecce homo* ernstig nemen: dat niets van wat er is gemist kan worden⁴² — in zijn ontwerp met betrekking tot de mens en een type voorbij de mens *al wat is* in het spel heeft trachten te brengen. In *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 125 houdt hij zichzelf en ons de vraag voor of wij beseffen wat deze gebeurtenis van de dood van God betekent, dat de mens zelf met het doden van God — met de ontleedmessen van de wetenschap — de verplichting op zich heeft genomen *voortaan zelf voor alles in te staan*. „Is niet de grootte van deze daad te groot voor ons? Moeten wij niet zelf tot goden worden, alleen al om ons haar waardig te tonen?” Zoals we eerder zagen houdt de verwerkelijking van een goddelijk type voor Nietzsche evenwel het afscheid van de mens in, wat de vraag oproept naar de verhouding mens-*Übermensch* en in de eerste plaats de vraag naar de mens zelf. Voor het vervolg van de bezinning, waarbij ik de draad weer opneem van dit vraagstuk van de paradoxale consequentie van Nietzsches denken, ga ik uit van de these dat de *uniciteit* van het mens-zijn wellicht primair schuilt in het *factum* van de *vraag* die de mens zichzelf is. Een these die zich, naar zal blijken, vanuit de problematiek van Nietzsches denken zelf aan ons opdringt.

In *Menschliches Allzumenschliches* verklaart Nietzsche met vragen als „Welk lot wacht ons na de dood?“, „Hoe verzoen ik mij met God?“, in één adem ook de vraag „Waartoe de mens?“ tot een curiosum. Toch vooronderstelt het ontwerp of de gedachte van de *Übermensch* de vraag naar het waartoe. Zoals het in een laat fragment wordt uitgesproken: „Een waartoe? een *nieuw* ‘waartoe?’ — dat is het wat de mensheid nodig heeft”⁴³. Gesteld dat het factum zelf van deze vraag naar de bestemming van de mens bepalend is voor de uniciteit van het mens-zijn als zodanig, dan sluit Nietzsches ovetuiging uit het begin van de jaren tachtig van het *einde van de mens* naadloos aan op zijn eerdere bewering dat een vraag als die naar het waartoe van de mens tot het verleden behoort. Maar de vraag is een

42. *Ecce homo*, Die Geburt der Tragödie 2.

43. KSA 12, 10 (17).

hardnekkige, zo blijkt, en beheerst in feite van het begin tot het eind heel Nietzsches denkweg, zodanig dat we aan zijn — kortstondige — weerzin jegens de vraag de aanwijzing mogen ontlenuen dat er niet alleen met eventuele gevoelens of interesses achter de vraag, maar mogelijk eerder met de aard van de vraag zelf iets niet in orde is. Bovendien, als Nietzsche dan al zelf geen twijfels heeft gekoesterd ten aanzien van de notie op zich van een *Übermensch*, dan kan men toch in elk geval wel een aarzeling bespeuren waar het zijn spreken over de mens betreft. *Want noties als ontmenselijking, het einde van de mens, de mens die overwonnen zal worden en de laatste mens blijven beperkt tot hooguit de eerste drie jaren na het ontstaan van zijn grondgedachte.*

In 1883 luidt nog een aantekening: „Zarathoestra's gevolgtrekking is dat de mens zich, om de gedachte niet te voelen, tot het dier *terug* moet ontwikkelen. Of tot de *Übermensch* ...”⁴⁴. Nietzsches grondgedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke houdt een eeuwig niets in, in zoverre de wereld geen doel kent, er buiten de wereld niets is en alles deel uitmaakt van het krachtenspel ervan dat zich tot in de kleinste verhoudingen eeuwig herhaalt. Om de verschrikking ervan niet te hoeven voelen zal de mens ofwel weer dier moeten worden of tenslotte veranderen in een *Übermensch*. Tussen dier en *Übermensch* valt de mens weg. Is Nietzsche zelf onwillekeurig voor deze gevolgtrekking teruggeschrokken? In 1887 heet het namelijk met betrekking tot de beweging van het „steeds economischer gebruik van mens en mensheid”, dat zij „een *sterkere* soort, een hoger type mens te voorschijn zal brengen, dat andere ontstaans- en overleveringsvoorwaarden kent dan de doorsnee-mens”⁴⁵. Hier is sprake van de *Übermensch* als een hoger type *mens*, niet iets heel anders dus dan de mens, maar een type dat zich onderscheidt van het type van de *doorsnee-mens*. Nu houdt in feite het begrip van het type al in dat mens en mensheid er nog slechts toe doen in zoverre zij het materiaal vormen voor het type⁴⁶. Maar Nietzsche spreekt hier nu van typen van *mens-zijn*, hetgeen een verdoezeling inhoudt van de

44. KSA 10, 15 (4).

45. KSA 12, 10 (17).

46. Vgl. Heidegger, *Nietzsche*, II, p. 308.

Type

is type
Nietzsche als
Abstractie + idaal?

scherpe gevolgtrekking die hij eerder moest en kon maken: dat het, wanneer zich alles heeft gereduceerd tot het organische, „in het geheel niet om de mens” gaat, dat de mens „overwonnen” zal worden⁴⁷. Dit laatste echter in het licht van de vraag naar en de noodzaak van een „waartoe?”

Maar vanwaar dan toch deze vraag? Vanwaar de noodzaak? Is dat mogelijk nu juist niet bepalend voor het volstrekt unieke van het mens-zijn: de altijd weer terugkerende vraag naar aanvang en einde, herkomst en bestemming? Dit gaf mij de paradoxale formulering in, dat Nietzsche de mens prijsgeeft, maar blijkbaar alleen zo het geheim van het mens-zijn, dat zich in deze vraag meldt, op het spoor heeft kunnen blijven. Niet dat het hem zelf uitdrukkelijk ooit om een dergelijk geheim is gegaan. Integendeel, hij ziet zich gedwongen het einde van de mens en van alle overtrokken idealiseringen omtrent diens oorsprong te verkondigen. *Maar dat omdat hij zich in de grond gebonden weet aan genoemde vraag*. Zo lezen we in een fragment uit de herfst van 1887, onder de titel „Oorzaken van de opkomst van het pessimisme”: „— dat niemand meer een *waartoe?* kan beantwoorden [...], dat de enkeling tegenover deze enorme machinerie *de moed verliest* en zich onderwerpt”⁴⁸. En, in dezelfde periode: „Het doel ontbreekt; het antwoord ontbreekt op het ‘*waarom?*’”⁴⁹. Het zou kenmerkend zijn voor de laatste mens, de doorsnee-mens die tot orgaan vervalt in de economische machinerie, dat hij een vraag als deze niet meer stelt. Hij onderwerpt zich en valt daarmee voor Nietzsche terug tot een dierlijke existentie. *Is het stellen van dergelijke vragen ook zijns inziens dus constitutief voor mens-zijn?* De verschrikking van de doelloosheid niet hoeven voelen wil zeggen dat men zich niet meer door de vraag naar een doel laat veront-rusten. De mens: de vragende. Mens-zijn: zichzelf een vraag zijn. En de mens zal overwonnen worden? De vraag beslecht? De onrust doorgemaakt en weggenomen?

Nietzsche zou uiteraard niet de denker zijn die hij was wanneer hij zich niet ook zelf had afgevraagd waar toch die hardnekkigheid van de vraag naar

47. KSA 10, 24 (16).

48. KSA 12, 9 (162).

49. KSA 12, 9 (35).

het waartoe vandaan komt, die immers terugkeert in het hart van zijn eigen denken. Het antwoord echter, dat onder de titel *Die Lehrer vom Zwecke des Daseins* wordt ontvouwd, en de plaats is tekenend, in het aller-eerste aforisme van *Die fröhliche Wissenschaft*, is hoogst verwonderlijk en tegelijkertijd ook weer niet wanneer men onderkent dat dit antwoord het voor hem (en voor ons?) enig mogelijke is. Nietzsche verklaart hier namelijk de onontkoombaarheid van de vraag naar het waartoe uit de omstandigheid dat de mens door „de tijd der moralen en religies” aan uiteinde-lijke antwoorden zo gewend is geraakt dat hij er tenslotte, naast de elementaire behoefte aan het behoud van de soort, een nieuwe elementaire behoefte bij heeft, die „aan het telkens opnieuw verschijnen van dergelijke leermeesters en leren van het ‘doel’”. Ook al is alle eschatologie verzin- sel, de mensheid kan niet meer zonder omdat het eschatologische nu eenmaal tot een organische behoefte is geworden. De binding aan de vraag berust derhalve in een behoefte. Een behoefte die strikt genomen geen andere grond kent dan de eerdere en dus meest elementaire behoefte, de baat namelijk die het menselijk leven er ter wille van zijn behoud gedurende millennia bij heeft gehad dat het een zin en een doel kende. Maar wanneer Nietzsche zelf, voor zijn gevoel als enige, nog de vraag ervaart naar een waartoe, kan deze ervaring dan in ernst uitsluitend teruggaan op deze geschiedenis en de omstandigheid dat hij, Nietzsche, haar in haar aard en implicaties onderkent? De vraag die wij onszelf zijn zou hierop teruggaan dat wij leven bij de gratie van antwoorden die ooit op de vraag naar de bestemming van de mens zijn geformuleerd. Maar moet dan tenslotte niet, in plaats van het factum van de antwoorden, ondubbelzinnig dat van de vraag als het primaire fenomeen worden genomen?

Het is hier de plaats om op het andere vermoeden terug te komen dat ik eerder uitsprak, of Nietzsches denken mogelijk niet iets uitermate beslissends aan de oppervlakte brengt, het gegeven namelijk dat het Europese denken niet bij machte blijkt en mogelijk al bij de aanvang niet bij machte is gebleken het *geheim van het mens-zijn te bewaren*. In mijn bezinning ging ik uit van het gevoel van weerstand dat men kan ervaren bij het ideaal van een *Übermensch* en van de vraag waarom een dergelijk gevoel Nietzsche nergens parten lijkt te spelen. Uit het voorafgaande blijkt dat er bij

hem wel degelijk van een aarzeling sprake is, *ten aanzien van de mens*. Maar deze aarzeling blijft hangen. Ze vormt niet het voorspel tot een sprong, een beslissing, het vragend voet krijgen in het domein van de vraag die de mens zichzelf is. De aarzeling *moet* aan dit domein ontspringen. Maar ze kan het niet openen. Waarom niet? Omdat de vraag naar het wezen van de mens voor Nietzsche al is beslecht. Niet anders dan een plant namelijk of een dier is de mens een *organisch systeem*, met alleen dit verschil dat zijn waarder-ingen complex en zijn oordelen in hoge mate scheppend zijn. *Voor Nietzsche is de mens geen vragend, maar primair een oordelend wezen*⁵⁰. Maar dan is ook de vraag naar het waartoe van de mens al beslecht. Dit waartoe kan voor Nietzsche alleen zijn gelegen in een *hogere organisch systeem*, dat van de *Übermensch*. „Conclusie ten aanzien van de ontwikkeling van de mensheid: de vervolmaking bestaat uit de voortbrenging van de machtigste individuen, waarvoor als werktuig de grootste massa wordt gemaakt (en wel als het meest intelligente en mobiele werktuig)“⁵¹.

Waarin wortelt de weerstand die we voelen ten aanzien van deze gedachte van de *Übermensch*? In de gewenning onszelf te begrijpen als schepsel Gods of als uniek rationeel begaafd wezen? Of in iets dat pas nu voor het eerst doordacht en gearticuleerd *moet* worden? Deze *noodzaak* vormt reeds de grond van Nietzsches denken, getuige zijn ervaring van het nihilisme dat met betrekking tot de mens inhoudt *dat ook de mens zelf tenslotte er in het geheel niet meer toe doet*. Een ervaring die Nietzsche in 1881 in verband met zijn grondgedachte van de eeuwige terugkeer aldus vertolkt: „De *nieuwe opvoeding* dient te *verhinderen* dat de mensen tot één enkele neiging vervallen en tot orgaan worden“⁵².

Maar kan een mens ooit volledig tot orgaan vervallen? Blijft hij niet wezenlijk méér dan een orgaan zolang hem de vraag kan overvallen: „*Wie ben ik eigenlijk?*“ Deze vraag beheerst ook Nietzsches denken. Maar op verholde wijze, want hij kan haar niet tot het midden van zijn denken toelaten. Waarom niet? Omdat dat midden nog wordt beheerst door een an-

50. „De mens is voor alles een *oordelend dier*“ (KSA 12, 4 [8]); vgl. *Also sprach Zarathustra*, Von tausend und Einem Ziele.

51. KSA 12, 2 (76).

52. KSA 9, 11 (145).

dere vraag en het vermoedelijk laatst mogelijke antwoord erop, de vraag „Wat is de mens?“.

DE SPREUK VAN ALCMAEON

De eerste Griekse denker van wie we uitdrukkelijk weten dat hij een kardinaal onderscheid heeft vastgesteld tussen mens en dier, is de arts en wijsgeer Alcmaeon die rond 500 v. Chr. te Croton leefde en gelieerd was met de aldaar invloedrijke pythagoreeërs. Theophrastus bericht: „Alcmaeon beweert dat de mens zich van de overige wezens daardoor onderscheidt dat hij alleen begrijpt, terwijl de andere wezens weliswaar over zintuiglijke waarneming beschikken, maar niet begrijpen“⁵³. Alcmaeon wordt wel beschouwd als de grondlegger van de fysiologie. Bij secties op dieren en op de lichamen van dode mensen zou hij hebben ontdekt, dat de vermogens van het horen, zien en ruiken verband houden met de hersenen. Ook het menselijk verstand, dat een combinatievermogen behelst met betrekking tot de waarnemingen, zou zijn zetel in de hersenen hebben⁵⁴. Bron van het leven echter is voor Alcmaeon de ziel. Deze wordt door zichzelf bewogen en moet derhalve zijns inziens in eeuwige beweging zijn begrepen⁵⁵. De ziel is onsterfelijk, gelijkend op de goddelijke wezens met hun eeuwigdurende kringloop, zoals de zon, de maan, de sterren en geheel het uitspannel.

Van deze Alcmaeon nu is ook een woord overgeleverd ten aanzien van de mens dat, nog onberoerd door alle latere nadere bepalingen van het vermogen van het denken, het strikt eigene van de mens niet primair in het denken maar in iets heel anders zoekt, dat verrassend blijkt te *raken* aan datgene waar de bezinning op het vraagstuk van de *Übermensch* ons in het

53. Herman DIELS / Walter KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Zürich / Berlin, 1964, p. 215.

54. Vgl. *Die Vorsokratiker, Die Fragmente und Quellenbereiche*, Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm CAPELLE, Stuttgart, 1968, p. 105.

55. G.S. KIRK / J.E. RAVEN / M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A. Critical Research with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, 1983, p. 347.

voorafgaande voor heeft geplaatst. Deze spreuk luidt, bij monde van Aristoteles, als volgt⁵⁶:

„Alcmaeon zegt dat de mensen daarom moeten sterven, omdat zij niet in staat zijn (*ou dunantai*) de aanvang (*tèn archèn*) met het einde (*too telei*) te verbinden”.

Vanuit de spaarzame gegevens met betrekking tot de gedachten van Alcmaeon, waarvan het belangrijkste in het bovenstaande is bijeengebracht, kan dit woord wellicht, met alle voorbehouden die ten aanzien van zo'n vroeg en niet in de oorspronkelijke bewoording overgeleverd fragment gelden, in de volgende richting worden uitgelegd. De mens onderscheidt zich van het dier doordat hij denkt. Hij onderscheidt zich anderzijds evenwel van de goden doordat hij niet in staat is zoals zij de aanvang met het einde te verbinden. Einde en aanvang waarvan? Klaarblijkelijk van een beweging. De goddelijke hemellichamen komen eeuwig op elk punt van de baan die ze doorlopen terug. Hier is elk eindpunt een eerder zowel als een later beginpunt en elk beginpunt een eerder zowel als een later eindpunt. Niets is definitief voorbij. Niets blijft onbereikbaar. Het geheel is in elk deel voortdurend aanwezig. De kringbeweging wordt gekenmerkt door een bestendig heden. Kenmerkend voor de mens is daarentegen dat hem een dergelijk bestendig voortdurend heden zoals dat eigen is aan de goddelijke hemellichamen en aan de goden *niet lukt*⁵⁷.

Een bestendige aanwezigheid laat zich ook vaststellen met betrekking tot de eeuwige cyclische processen van de levende natuur. De gang echter van de *individuaties* van plantaardig, dierlijk en menselijk leven is *onomkeerbaar*. Elk levend wezen sterft na verloop van tijd. Vanwege de onomkeerbaarheid van metabolische processen? Dat is een empirisch gegeven dat voor Alcmaeon veeleer om duiding vraagt. Want wat hij zegt is dat de men-

56. Ik werd op deze spreuk attent gemaakt door H.-G. GADAMER, in diens boeiende opstel „Über leere und erfüllte Zeit”, opgenomen in: *Kleine Schriften* III, Tübingen, 1972. Vgl. DIELS / KRANZ, p. 215.

57. Gadamer beargumenteert deze status van de goden in het vermelde opstel aldus: „Aangezien de goden pijn alleen maar kortstondig kennen en doodsgevaar in het geheel niet, lost zich hun individuele persoon-zijn, dat de dichter evocert, op in het zich voortdurend weer herstellen van hun vermogen. [...] De godengestalten komt meer de zijnsstatus van het levende toe dat zich niet als individu maar als soort in de kringbeweging van de natuur reproduceert” (p. 228/229).

sen moeten sterven omdat zij het begin niet met het einde weten te verbinden. Wat niet anders kan inhouden dan dat het menselijk leven blijkbaar *wel* in het licht van het *streven* daartoe dient te worden begrepen. Maar is dit streven dan allereerst een zaak van het denken? *En de mens derhalve op het denken aangewezen juist omdat bij met betrekking tot de samenhang van einde en aanvang in het duister tast?*

Ook plant en dier doorlopen in hun individuatie een specifieke onomkeerbare *leventijd*. De mens staat echter op een ondoorgrondelijke wijze *open* voor deze onomkeerbaarheid, zodanig dat zijn tijd van leven uiteindelijk niet zozeer in het teken staat van het loutere behoud van het leven alswel veeleer in dat van de onuitroeibare *vraag* naar verleden en toekomst, herkomst en bestemming. En dat in het licht van het onafwendbare einde, de dood. Begin en einde van de beweging van het leven worden gevormd door geboorte en dood, door een begin dat achter de mens ligt en een einde dat hem wacht, maar zonder dat hij beide afsluitend met elkaar weet te verbinden. Wanneer de mens juist daarom dient te *sterven*, houdt in feite al zijn geboorte het lot van de sterfelijkheid in. De ziel als bron van beweging is voor Alcmaeon onsterfelijk. Maar vanwaar dan het sterven van het individuele leven? Opdat de ziel door meerdere levens heen tenslotte na een volledig gezuiverd leven kan terugkeren naar de goddelijke zuiverheid van de oorsprong?⁵⁸ Dat is de pythagoreïsche gedachte die vermoedelijk ook Alcmaeon heeft gedeeld en die we grondig uitgewerkt terugvinden in het hart van Plato's rijpe denken⁵⁹.

In Nietzsches denken blijkt het grondgegeven van het streven naar *lowering* uit zijn leer van de transformaties die de geest of ziel (voor Nietzsche zijn deze termen onderling verwisselbaar) kan ondergaan, getuige het

58. John BURNETT opteert ook voor deze uitleg, in zijn *Early Greek Philosophy*, London, 1930, p. 195.

59. De ziel voelt zich volgens Plato aangetrokken tot de aarde zolang ze de zware last draagt van verontreinigingen, vgl. *Phaedo* 81c. Het bewijs voor de onsterfelijkheid van de ziel in de *Phaedrus* 245 is direct op Alcmaeons vermoedelijke argumentatie gebaseerd. Zie intussen, ten aanzien van deze dimensie bij Plato, de studie van O.D. DUINTJER, „Over eros en transcendentie bij Plato”. — In: *Filosofie aan de grens*, red. H.P. KUNNEMAN en Th. C.W. OUDEMANS, Assen / Maastricht (Van Gorcum), 1992, p. 160-180.

hoofdstuk *Von den drei Verwandlungen* uit *Also sprach Zarathustra*. Gezien de mogelijkheid of zelfs noodzaak van deze loutering staat het menselijk leven in het teken van een potentiële kringbeweging die Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 270 beknopt aldus verwoordt: „*Wat zegt jouw geweten?* — ‘Je zult degene worden die je bent’”. Met betrekking tot de aard van deze beweging echter en de vraag in hoeverre zij kan worden voltooid, bevat de *Nachlass* het volgende onthullende fragment — een aantekening uit 1883 ten behoeve van het derde deel van *Also sprach Zarathustra*, die luidt: „zodra de (M)ens volkomen de waarheid is, beweegt hij heel de natuur”⁶⁰. We constateren opnieuw de aarzeling, Nietzsche spreekt nog van „mens”, maar strikt genomen kan hij dat niet meer, zoals hij in een eerder fragment ook onomwonden uitspreekt: „De mens is een te onvolkomen zaak”. Met die verbijsterende toevoeging waarmee hij zichzelf ook existentieel van het domein van het menselijke uitsluit: „Liefde voor een mens zou mij vernietigen”⁶¹. De gedachte van het — in de dynamiek van de eigen levenshouding — volkomen de waarheid zijn en het heel de natuur bewegen, herinnert aan de bepaling van de goddelijkheid van de ziel bij Alcmaeon. Het radicale en voor Griekse begrippen onvoorstelbare verschil is echter dat deze volkomenheid door Nietzsche mogelijk wordt geacht voor een sterfelijk wezen.

Nietzsches leerstuk van de eeuwige terugkeer van het gelijke, in samenhang met zijn begrip van een wil tot macht als het bezielend beginsel van elke kracht, houdt voor de mens of een type voorbij de mens de mogelijkheid in van een verbinding van einde en aanvang. „Grondprincipe: elke *beleving*, in haar oorsprongen nagegaan, vooronderstelt heel het verleden van de wereld. Met één factum instemmen betekent dat men alles billykt”⁶². De affirmatie — in de *amor fati* — van het ogenblik heeft voor Nietzsche betekend dat men ineen daarmee ook instemt met heel het verleden dat nodig is geweest om dit ene ogenblik voor te bereiden en alles wat nog zal volgen in zoverre dit ogenblik ook beslissend is voor heel de toe-

60. KSA 10, 16 (39).

61. KSA 10, 1 (66).

62. KSA 11, 25 (358).

komst — aangezien ik zo zoals ik nu handel tot in eeuwigheid zal handelen. Alles hangt met alles samen en alles blijft tot in eeuwigheid terugkeren. Buiten dit geheel is er niets⁶³. Stemt men als mens met een dergelijke ervaring in, dan vallen verleden en toekomst weg en wordt men deel van een eeuwig heden.

Maar wordt daarmee de mens niet prijsgegeven? De vraag naar het wezen van de mens is voor Nietzsche bij voorbaat beslecht. Maar vooronderstelt zijn begrip van het mens-zijn als een complex organisch systeem, dat in de affirmatie van de eigen strijd en dynamiek tenslotte *fuseert* met het krachtenspel van wereld, niet een oneigenlijke benadering van de mens? Wat is de mens in onderscheid met het dier? Een denkend wezen. Dit antwoord vinden we reeds bij Alcmaeon. Maar dezelfde Alcmaeon maakt ons met zijn diepzinnige spreuk attent op een mogelijkheid dit denken, ter wille van het begrip ervan, niet bij voorbaat op te sluiten in een vraag die vermoedelijk in elk geval aan het oorspronkelijk wezen van de mens voorbijgaat, die naar het *wat* van het zijnde. Want correspondeert met de aanduiding en ervaring van de mens als sterveling, in zoverre de mens het wezen is dat de aanvang *niet* met het einde vermag te verbinden, niet een heel andere vraag, die naar het *wie* van de mens?

Zolang de *wie*-vraag een aanleiding heeft, onderscheidt zij zich in niets van de *wat*-vraag. Althans, alle antwoorden die kunnen worden gegeven zijn antwoorden waaraan ook de vraag „Wat ben ik eigenlijk?” vooraf had kunnen gaan. Op één antwoord na, dat van de naam. De *eigenaam* staat mogelijk op zijn wijze borg voor het eigen karakter van de *wie*-vraag, dat zich openbaart wanneer ze ons *overvalt*. Bij de vraag „Wat is de mens?” heeft men altijd nog houvast aan iets waar men zich met deze vraag op richt, namelijk aan de mens, ook al ontbeert deze laatste nog elke bepaling. Bij de vraag „Wie ben ik eigenlijk?” — gesteld dat zij zonder aanleiding opkomt — is dat laatste niet meer mogelijk. Er is hier geen object en ineen daarmee ook geen subject meer. Wat in en met de vraag gebeurt is dat nu juist het „ik” geen enkel houvast meer biedt en plaats maakt voor iets dat

63. Vgl. *Götzendämmerung*, Die vier grössen Irrthümer 8; vgl. ook mijn: *Nietzsche en Heidegger*, par. 24 „Het oneindig kleine ogenblik”, met name p. 308.

zich nog het meest voorzichtig laat aanduiden als een *openheid*. Elk antwoord op de vraag „Wat is de mens?“ verdringt deze openheid wanneer niet de openheid maar dit antwoord als maatgevend wordt beschouwd. De wie-vraag komt eerder aangezien daar alle antwoorden zich telkens weer in oplossen. Maar moet mens-zijn dan niet primair vanuit deze vraag begrepen worden?

DE DOOD EN HET GEHEIM VAN ZIJN GESLOTENHEID

Heeft Nietzsche inderdaad, zoals Heidegger beweert en ook alleen hij kan beweren, *het niets nog altijd in de rug?*⁶⁴ In Alcmaeons spreuk ligt de verwijzing besloten naar een *negativiteit* die van een oorspronkelijker karakter is dan Hegels dialectische negatie en Nietzsches begrip van de negatie als creatieve illusie en rancuneuze vervalsing. In de opname bij beide denkers van het negatieve in het begrip van mens en zijn meldt zich het grondkarakter van de negativiteit. Maar het domein van waaruit zij het negatieve begrijpen blijft, ondanks hun respectievelijke pogingen de beperkingen ervan te overstijgen, de vraag naar het *wat* van het zijnde. Hoe staat het echter met een negativiteit die vanuit die heel andere en met betrekking tot de mens oorspronkelijker vraag wordt begrepen, die naar het *wie* van de mens?

De vraag naar het *wie* verwijst naar het aangewezen zijn van de mens op een *aangesproken worden*. In die zin klopt reeds Nietzsche bij de vraag aan. Het unieke van de individualiteit vormt immers heel de inzet van zijn denken. Uitgangspunt is de strikt persoonlijke beleving en de bereidheid daaraan te gronde te gaan ten einde te stuiten op wat hij in *Jenseits von Gut und Böse* nr. 231 het „Granit von geistigem Fatum“ heeft genoemd, datgene „ganz 'da unten'“ dat zich ten enenmale, zijns inziens, niet laat beleren. De weg naar het strikt eigene ligt voor Nietzsche in het vermogen gehoor te schenken aan de fijnste tonen van de Physis. De extreme consequentie blijft echter dat, waar het nog uitsluitend het organisme is dat spreekt, *de*

64. Martin HEIDEGGER, 1 *Nietzsches Metaphysik*, 2 *Einleitung in die Philosophie / Dichten und Denken*, Gesamtausgabe Bd. 50, p. 156, 159; vgl. *Nietzsche II*, p. 42.

mens in zijn *uniciteit* wordt prijsgegeven. Maar berust de *aanspreekbaarheid* van de mens dan tevens en wellicht primair in het geheim van zijn sterfelijkheid?

Niet toevallig, maar, naar we mogen aannemen, geheel in de lijn van de historische premissen van zijn denken, heeft Nietzsche de dood gebagatelliseerd. Hij noemt hem een „dom fysiologisch feit”⁶⁵. Met het zich sluiten van de ring, in de grondgedachte van de eeuwige terugkeer, wordt ook het einde, de dood, in het leven opgenomen. Dit opnemen van de dood wil zeggen dat het leven zelf vanuit de wil tot macht als een voortdurende zelfoverwinning en daarmee ook een voortdurend sterven wordt begrepen. „*Wat wil dat zeggen, leven?* — Leven — dat wil zeggen: voortdurend iets van zich afstoten dat wil sterven”⁶⁶. We herkennen de vermoedelijk voor alle religieuze en metafysische denken fundamentele structuur uit het woord van Alcmaeon: de tijd van het leven die een sterven moet inhouden gegeven de noodzaak van een *reiniging*, een *loskomen*, een *licht en vrij* worden. En dat opdat de ziel zo volkomen wordt als de wereld zelf door tenslotte te fuseren met het pulserend ritme van haar eeuwige opgang en neergang? „Moed namelijk is de beste knuppel, moed, die aanvalt: die slaat ook de Dood dood, want hij spreekt aldus: ‘Was *dit* het leven? Wel-aan! Nog één maal!’”⁶⁷. Met zijn leerstuk van de eeuwige terugkeer neemt Nietzsche zelfs, hierin voorafgegaan door Schopenhauer, de vermoedelijke achtergrond van het woord van Alcmaeon, de pythagoreïsche overtuiging van de *wedergeboorte*, in het begrip van het leven op, zij het in een, van de Griek uit gezien, *atheïstisch-materialistische misvorming*, en overigens ook niet op de pythagoreeërs maar primair op de orfische mysteriën en de Dionysos-cultus georiënteerd⁶⁸. Waarmee Nietzsche tot een nog radicalere *totalisering* (en mogelijk: *verwringing*) komt dan Hegel, hetgeen hij zelf wist en tot uitdrukking heeft gebracht in de volgende aantekening:

65. KSA 11, 25 (226). Voor meer aanwijzingen waar het deze uitvlakking van de dood betreft en een poging tot interpretatie; vgl. mijn *Nietzsche en Heidegger*, p. 205, 310, 326, 343, 370.

66. *Die fröhliche Wissenschaft*, 26.

67. *Also sprach Zarathustra*, Vom Gesicht und Räthsel.

68. Vgl. *Götzendämmerung*, Was ich den Alten verdanke 4.

„Daarin, dat de wereld een goddelijk spel is en aan gene zijde van goed en kwaad — heb ik de Vedantafilosofie en Heraclitus tot voorgangers”⁶⁹.

Nietzsche, zo heb ik geopperd, heeft wellicht in zijn denken het geheim van het mens-zijn slechts op het spoor kunnen blijven door de prijsgeve van de mens. Maar heeft hij aldus, zo laat zich tenslotte vragen, niet ook het *geheim van het sterven* slechts op het spoor kunnen blijven door de *prijsgeve van de dood*? Wat echter kan het in het fenomeen van de dood zijn dat hij prijsgeeft, zodanig dat het denken zich voor het eerst voor de *noodzaak* ziet geplaatst zich daar op te bezinnen?

Wezenlijk voor de ervaring van het nihilisme bij Nietzsche is dat het niets ook werkelijk niets is, in de zin van het nihil negativum of het nihil privativum. „Dwalen we niet als door een oneindig niets?”⁷⁰ En, ten aanzien van de eeuwige terugkeer: „Dat is de extreemste vorm van nihilisme: het niets (het ‘zinloze’) eeuwig!”⁷¹ Maar dit niets te *willen*, betekent over de *moed beschikken nog de Dood dood te knuppelen*. De *overwinning van de vrees voor de dood* betekent de overwinning van de vrees voor het niets. Maar dat door *tegen dit niets* alles in het spel te brengen wat er maar tegen in het spel gebracht kan worden: de volkomenheid van de wereld zelf, belichaamd in een type dat geleerde, kunstenaar en wetgever in zich heeft verzameld en al wat daar sinds mensenheugenis aan heeft gebouwd en voor heeft geleden en nog voor zal lijden, onder de hoede van de arts die weet waar het leven om vraagt. Maar wanneer daarmee het niets wordt prijsgegeven, *wat is het dan dat in en met het niets wordt prijsgegeven*? Is dat mogelijk de macht zelf die in de confrontatie met het niets ligt, dat dit — in een toestand (van angst? van gelatenheid?) waarin het verzet dat de vrees kenmerkt heeft plaats gemaakt voor een eigenaardige rust — terugbrengt tot op het strikt eigene? Wat zou betekenen dat het niets niet zomaar het niets is maar een geheel eigen wezen kent? Is het derhalve wellicht in de ervaring van de dood, voorbij het alternatief van ofwel een atheïstisch-materialistische ofwel een naïef-religieuze bagatellisering, het fenomeen van

69. KSA 11, 26 (193).

70. *Die fröhliche Wissenschaft*, 125.

71. KSA 12, 5 (71). Vgl. mijn *Nietzsche en Heidegger*, p. 368.

de *geslotenheid* van de dood dat vraagt in het midden van de bezinning op het mens-zijn te worden opgenomen? Dient het denken er vanuit te gaan dat met de dood ook het geslotenheidskarakter zelf van de dood, de sluier die in hem hangt, er *niet voor niets* is? *Waarmee het toelaten van de dood niet het overwinnen van de dood maar het toelaten van zijn geslotenheid betekent?*

Het aangrijpende van Nietzsches denken is dat het een domein sticht ter articulatie van het meest onomstotelijke waar een mens bij zichzelf ontisch-existentieel op kan stuiten, zijn pijn. De pijn blijkt historisch en in die zin ogenschijnlijk niet eigen⁷². Hij vraagt er bovendien om te mogen oplossen. Het strikt eigene evenwel ligt er in dat JIJ het bent die uit deze pijn bestaat en er al dan niet de strijd mee aanbindt. De pijn verwijst waar het zijn herkomst betreft altijd naar *verhoudingen*. Nietzsches droom van de *Übermensch* is een droom over, in hun aard, vergeleken met het traditionele begrip ervan, radicaal getransformeerde verhoudingen, die optimaal recht doen aan het leven. Maar wanneer het in de grond pas de *geslotenheid van de dood* is die mij confronteert met het onomkeerbare van mijn bestaan, moet uiteindelijk dan niet ook deze geslotenheid als fundamenteel met betrekking tot de aard van de verhoudingen worden begrepen waarvan de constellatie bepalend is voor mens-zijn? Wanneer treedt de pijn in het leven? Zou er leven zijn zonder pijn? Komt de pijn mogelijk niet al mee met de geboorte? Ook het geheim van de geboorte blijft ontheemd zolang niet het geheim van de dood erkend wordt.*

72. Waarbij de vraag uiteraard blijft hoe we dit historische begrijpen. Vgl. voor een interpretatie van dit naar voren komen van de existentiële pijn bij Nietzsche, die een historische blijkt, mijn studie „Nietzsches genius van de soort”, opgenomen in de bundel *Nietzsche als arts van de cultuur. Diagnoses en prognoses*. Onder redactie van Paul VAN TONGEREN. Kampen (Kok Agora), 1990, p. 51-70.

* Met dank voor hun commentaar aan Henk Oosterling en Harald Weidmann.

SUMMARY: *Nietzsche's Superman. The Necessity of Reconsidering the Question of Man*

The starting point of this study is the feeling of reluctance that Nietzsche's ideal of a superman can provoke in us, and the question why such a sentiment did not bother Nietzsche at all. The feeling of reluctance originates in the inner *man*. The superman, however, is for Nietzsche an *organic system of a higher level*, which means that for him there is already no *unique* quality — like rationality or morality — that serves as the measure of man, but only the level and quality of the *organic*. Should not this give rise to the supposition that Nietzsche only has been capable of staying on the track of the *mysterious essence* of man by *giving up* man? According to *The Gay Science* nr. 113, *To the Doctrine of Poisons*, Nietzsche's concept of the superman contains the dream of a being that has incorporated the three fundamental powers that are spread (with man) over, respectively, the scholar (will to truth), the artist (will to beauty) and the legislator (will to justice). The crucial point is that these instincts *transform* each other on the basis of the incorporation and transformation of a *fourth* power, that of the doctor (will to healthiness). The event of the death of God and the certain coming of an economic total control of the earth meant for Nietzsche that man will either fall back to an animal-like existence or be raised to superman. Between animal and superman, man falls away. In the period 1881-1884, we find this theory frequently pronounced, but later Nietzsche has reservations.

The guide for the second half of the study is the conjecture that perhaps the uniqueness of man primarily hides in the *question* that man forms in itself. In Nietzsche's *Human, All too Human* the question of man's destiny is still a declared curiosity. Later, however, this question becomes central. But is it possible for him to admit it into the heart of his thinking? Is not this centre already occupied? Man for Nietzsche is not primarily a questioning, but an organic judging being. Hence the destiny of man can only lie in a higher organic system. But can man ever completely be limited to an organ? Is not he essentially more than this as long as he can be gripped by the question 'Who am I?'. In relation to this question, an old fragment of Alcmaeon is interpreted: that men must die because they are not capable of relating the beginning to the end. The ultimate condition for Nietzsche's superman, however, is this capacity — in the affirmation of the eternal recurrence — to connect end and beginning. But is not this simply the denial of man — as mortal being? Nietzsche could not take up the *who* in the midst of his thinking, because of the presence already of another question and the presumably final answer to it, the question *what* man is. The end of the study explains how, in fact, Nietzsche has only been able to pursue closely the mystery of mortality by abandoning death.