

Nietzsche en de problematiek van een geschreven filosofie.

Een platoonse lezing van *Jenseits von Gut und Böse*

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of Arts” in de filosofie

Radboud Universiteit Nijmegen

Naam student: Jasper Hondelink

Studentnummer: S4059263

Scriptiebegeleider: prof. dr. G.J. van der Heiden

Aantal woorden: 13055

Datum: 3 augustus 2017

Hierbij verklaar en verzeker ik, Jasper Hondelink, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Dakar

Datum: 3 augustus 2017

Inhoudsopgave	
Samenvatting	1
Inleiding	2
Hoofdstuk 1: Een spanning tussen filosofie en de aard van de taal?	5
1.1 De these van de spanning tussen filosofie en de aard van de taal	5
1.2. Nietzsches schrijfstijl als ‘wapen’	7
1.3. Een spanning tussen filosofie en tekst?	9
1.4. Voorbij de structuur van communicatie	11
Hoofdstuk 2: De spanning tussen filosofie en tekst	13
2.1. Tegen de geschreven filosofie: <i>Jenseits von Gut und Böse</i> 39	13
2.2. “Die Melancholie alles Fertigen”	14
2.3. Aforisme 296 van <i>Jenseits von Gut und Böse</i>	16
2.4. Een complexe verhouding tot Plato?	19
Hoofdstuk 3: De problematiek van het schrift bij Plato	21
3.1. Plato over filosofie en het verwerven van kennis	21
3.2. Plato over het schrift	23
3.3. Plato’s gebruik van de dialoogvorm	25
3.4. Plato en het platonisme	27
Hoofdstuk 4: Nietzsches transformatie van Plato’s verborgenheid	30
4.1. Nietzsche, Plato, en de dogmatiek	30
4.2. Plato en Nietzsche als filosofen	32
4.3. Verborgenheid en creativiteit	34
4.4. Verborgenheid en interactie	36
Conclusie	38
Bibliografie	41

Samenvatting:

Wat is de waarde van een schrijfstijl die een auteur in staat stelt om zijn eigen standpunten in zijn tekst te verbergen? Aforisme 296 van *Jenseits von Gut und Böse* voorziet ons van de mogelijkheid om de verborgenheid van Nietzsches standpunten te begrijpen als resultaat van het bewustzijn van een spanning tussen filosofie en tekst. Lezen we Nietzsches stijl vanuit deze spanning, in plaats vanuit het gangbare idee dat Nietzsche slechts opereert binnen een spanning tussen filosofie en taal, dan wordt een platoonse lezing van Nietzsche mogelijk die de relaties blootlegt tussen enerzijds de verborgenheid van standpunten en anderzijds de mate waarin lezers geneigd zijn zich creatief op te stellen en er een wijsgerige interactie tussen tekst en lezer optreedt.

Inleiding

Bij sommige wijsgerige auteurs is het moeilijk vast te stellen wat ze proberen te communiceren omdat ze hun standpunten op de een of andere manier verbergen in hun teksten. Maar waarom kiest een auteur ervoor om zijn standpunten in zijn tekst te verbergen? Is dit slechts obscurantisme? Of kan het zijn dat hier bepaalde effecten beoogd zijn, gemotiveerd vanuit een bepaalde problematiek? Met andere woorden, op welke manier is deze praktijk filosofisch interessant?

In deze scriptie wil ik aantonen dat deze tekstuele strategie waardevol is, omdat zij de auteur in staat stelt om de lezer tot een bij uitstek filosofische houding te dwingen, en wel binnen het schrift, een medium dat eigenlijk een bepaald gevaar met zich meedraagt. Bij wijze van het exemplarische geval van Friedrich Nietzsche wil ik laten zien hoe dit in zijn werk gaat en welke vruchten deze tekstuele strategie op kan leveren voor een auteur en zijn of haar lezers. Ik zal het standpunt verdedigen dat de verborgenheid van een auteur voortkomt uit een bepaalde problematiek, namelijk van een spanning tussen filosofie en tekst. Door aan te tonen dat deze verborgenheid kan worden gedacht als oplossing van dit probleem, hoop ik bovendien een specifiek verband aan te tonen tussen filosofie en de stijl van verborgenheid.

Met betrekking tot het werk van Nietzsche beperkt deze scriptie zich tot *Jenseits von Gut und Böse*.¹ Deze beperking heeft zowel een praktische, als een inhoudelijke reden. De praktische reden ligt in het feit dat een onderzoek dat rekening houdt met meerdere publicaties van Nietzsche ver buiten de grenzen zou treden van wat in een masterscriptie mogelijk is. De inhoudelijke reden is dat *Jenseits von Gut und Böse* bij uitstek een werk is dat blijk geeft van

¹ Het lijkt voor de hand liggend om in deze context gebruik te maken van het werk van Derrida, met name in Jacques Derrida, *Éperons, les styles de Nietzsche* (Parijs: Flammarion, 1978). Echter ben ik niet zozeer in betekenis of de oppositie tussen schrift en stem geïnteresseerd, als wel in de verhouding tussen aan de ene kant specifieke schrijfstijlen waarin de auteur zijn eigen standpunten verbergt, en het effect op de lezer binnen een filosofische context aan de andere kant.

uitzonderlijke reflecties over de productie van filosofische teksten en hun stijlen.

Om *Jenseits von Gut und Böse* vruchtbaar te maken voor de antwoorden op de zojuist gestelde vragen zal ik aantonen dat het nodig is om Nietzsche op een zeer specifieke manier te lezen. In het eerste hoofdstuk staat het perspectief op Nietzsches schrijfstijl dat de consensus geniet centraal, een perspectief dat een spanning tussen filosofie en taal als uitgangspunt neemt. Zonder dit perspectief te weerleggen, wat mijns inziens nodig noch wenselijk is, zal ik aantonen hoe dit perspectief arriveert op het standpunt dat de verborgenheid van het standpunt van de auteur leidt tot de onverborgenheid van iets anders, namelijk van zijn *pathos*, dat gecommuniceerd wordt *in plaats van* diens ideeën.

Aan het einde van het eerste hoofdstuk introduceer ik een tweede perspectief op Nietzsches stijl, dat in de loop van het tweede hoofdstuk wordt ontwikkeld. Dit perspectief is gegrond in een spanning tussen filosofie en tekst, die bestaat uit twee constituenten, namelijk het concept van filosofie als dynamisch proces waarvan de tekst slechts een momentopname is en het idee van de existentiële dimensie van de filosofie. Door de stijl in het licht van dit perspectief te zien, verwacht ik een alternatief te bieden dat de verborgenheid van het standpunt niet reduceert tot mogelijksvoorwaarde van de communicatie van *pathos*, maar deze in dienst stelt van de creativiteit van de lezer en de interactie tussen hem of haar en de auteur van een tekst.

Deze lezing wijkt af van de norm, en begrijpt Nietzsches tekstuele strategieën als een voortzetting van Plato's gebruik van schrijfstijl – het verbergen van de eigen standpunten binnen een filosofische context. Zoals in het derde hoofdstuk duidelijk wordt, opereerde ook Plato binnen een spanning tussen filosofie en tekst en ziet hij bij het gebruik van tekst problemen opkomen die vergelijkbaar zijn met Nietzsches zorgen die we in *Jenseits von Gut und Böse* lezen. Aan de hand van de hedendaagse literatuur die Plato's stijl begrijpt als manier om weerstand te bieden aan deze spanning, zal

ik proberen duidelijk te maken dat er in Nietzsches tekst iets analoogs gebeurt, al zij het op een complexe wijze die rekening houdt met Nietzsches specifieke kritiek op Plato, in het bijzonder met betrekking tot de dogmatische denkhouding die de eerste aan de laatste verwijt.

In het laatste hoofdstuk staat deze complexe verhouding die Nietzsche met Plato aangaat centraal, dat wil zeggen, de manier waarop de stijl van verborgenheid bij Nietzsche het middel wordt om weerstand te bieden aan de problematiek van de geschreven filosofie, zonder daarbij te vervallen in datgene wat Nietzsche dogmatiek noemt. Het zal hier blijken dat de verschillende manieren waarop Nietzsche zijn standpunten verbergt de creativiteit van de lezer stimuleert, alsook de interactie tussen de lezer en Nietzsche zelf, als auteur van de tekst. De scriptie besluit met een korte samenvatting en een overzicht van de antwoorden op de vragen die we in de eerste alinea stelden.

Hoofdstuk 1: Een spanning tussen filosofie en de aard van de taal?

Welke functie moeten we toeschrijven aan een tekst, waarvan de schrijfstijl de standpunten van haar auteur verbergt? Om deze vraag met betrekking tot het werk van Nietzsche te beantwoorden, is het noodzakelijk om te kijken naar de problematiek die de achtergrond van deze specifieke tekstuele strategie vormt. In de eerste paragraaf zal ik het huidige dominante standpunt, namelijk dat Nietzsche opereert met een bewustzijn van een spanning tussen filosofie en taal, beknopt weergeven en in de paragraaf daarop haar implicaties voor ons begrip van zijn schrijfstijl uiteenzetten. In de derde paragraaf introduceer ik vervolgens de mogelijkheid van een tweede perspectief, dat de spanning tussen filosofie en tekst als uitgangspunt neemt. Alvorens dit tweede perspectief in het volgende hoofdstuk nader te bekijken, beëindig ik dit hoofdstuk met een korte verkenning van de mogelijkheden die dit tweede perspectief ons biedt.

1.1. De these van de spanning tussen filosofie en taal

Als uitgangspunt neem ik in deze paragraaf de positie van Van Tongeren, zoals beschreven in de publicatie *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche*. Alhoewel deze tekst een inleiding in Nietzsches oeuvre betreft, is ze toch relevant voor het huidige onderzoek, aangezien we hier een uitgebreide en gezaghebbende verhandeling van de problematiek van Nietzsches stijl vinden.² De achterliggende problematiek die Van Tongeren voor de stijl van Nietzsche identificeert, is een spanning tussen de filosofie en de aard van de taal waarin deze tot uitdrukking komt. In deze optiek vormt de taal namelijk enerzijds de mogelijksvoorwaarde van filosofie, maar

² Vgl. recente publicaties over Nietzsches stijl, waarin Van Tongerens onderzoek veelal als referentiekader wordt gebruikt, zoals Marcus. A. Born en Axel Pichler, red., *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse"* (Berlijn: De Gruyter, 2013), en Andreas U. Sommer, *Nietzsche Kommentar. Jenseits von Gut und Böse* (Berlijn: De Gruyter, 2016).

bepaalt zij anderzijds ook op subtiële manier de *inhoud* van diverse filosofieën.³ Laten we deze positie nader bekijken.

Taal is allereerst de mogelijkheidsvoorwaarde voor filosofie. Wanneer wij ergens over nadenken of deze gedachten uitspreken, formuleren wij onze ideeën noodzakelijkerwijze in woorden. Ons denken vindt dus altijd plaats *binnen* een taal, en wanneer wij zouden proberen om buiten de taal te denken, zou dit zoveel betekenen als ophouden met denken. Een denken buiten de taal om is niet mogelijk, en dit impliceert dat elke filosofie – die immers talig is – een taal veronderstelt die haar mogelijk maakt, en waar zij niet omheen kan.⁴

Tegelijkertijd beïnvloedt de aard van de taal ook de *manier* waarop wij filosoferen, omdat dit filosoferen binnen een taal ook een filosoferen *conform* de taal inhoudt.⁵ In deze optiek betekent het formuleren van onze ideeën in woorden ook dat deze ideeën een vaste betekenis krijgen, omdat de woorden die gebruikt worden vooraf gedefinieerde vormen kennen die binnen reeds bepaalde raamwerken worden toegepast in veranderende situaties. De spanning tussen taal en filosofie ontstaat nu met het inzicht dat deze voornamelijk lexicale en grammaticale raamwerken geen reflecties zijn van de werkelijkheid zoals deze op zichzelf zou zijn. Veeleer worden deze raamwerken gezien als ontstaan binnen het gebruik van taal door de mens, dat altijd een gebruik is binnen bepaalde contexten met bepaalde doeleinden. Dit betekent dat de existentiële condities waarin we ons bevinden, onze relaties die we met andere mensen en andere wezens aangaan, maar ook onze instincten en fysiologische en historische condities bepalen hoe onze taal

³ Paul van Tongeren, *Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy* (West Lafayette: Purdue University Press, 2000), 71.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., 71ff. Vgl. ook JGB 20: KSA 5.34. Voor verwijzingen naar het werk van Nietzsche maak ik gebruik van Giorgio Colli en Mazzino Montinari, red., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* (Berlijn: Walter de Gruyter, 1999). Hierbij staan de eerste drie letters voor de relevante publicatie, in dit geval *Jenseits von Gut und Böse*, waarna volume- en paginanummer van de *Kritische Studienausgabe* volgen. Gezien het relatief hoge aantal verwijzingen per pagina zijn deze in de tekst, en niet in de voetnoten opgenomen.

eruitziet, en daarmee wat het in concrete situaties betekent om *conform* een taal te denken.

Het probleem dat Nietzsche hier volgens van Tongeren ziet, is dat taal in deze context vertrouwde orde faciliteert, ten koste van veelzijdigheid, contrast en contradictie die de wereld kenmerken.⁶ Taal laat de veranderlijkheid van de wereld waarin wij leven voorkomen als een wereld van “dingen”. Dat wil zeggen, vastomlijnde identiteiten die volgens vastgelegde talige procedures van elkaar onderscheiden kunnen worden. Het woord ‘boom’ slaat bijvoorbeeld op een enorme veelheid van indrukken die we van de werkelijkheid kunnen hebben, en doet daarmee deze veelheid in zekere zin teniet, omdat ze onder de noemer ‘boom’ tot een eenheid worden. Taal maakt filosofie dus mogelijk, maar beperkt haar ook door de bepalende rol die ze speelt.

1.2. Nietzsches schrijfstijl als ‘wapen’

Nadat Van Tongeren deze problematiek heeft uiteengezet, volgt een uitgebreide analyse van Nietzsches gebruik van onder andere aforistiek, dialoog, ironie, scheldpartijen en markant gebruik van interpunctie om weerstand te bieden aan ongewenste invloeden van deze spanning tussen filosofie en taal.⁷ Nietzsche kiest er in deze optiek niet voor om een taal te bedenken die zich loszingt van deze spanning, maar probeert de spanning daarentegen te gebruiken om door middel van een schrijfstijl een situatie tot stand te brengen die wel wenselijk is. Deze stijl noemt Van Tongeren de stijl van het *pathos*: een stijl die die ideeën verzwijgt waaraan afbreuk gedaan zou worden door ze te formuleren in een taal en in plaats daarvan de nadruk legt op het communiceren van de existentiële condities die deze ideeën mogelijk maken.⁸

⁶ Paul van Tongeren, *Reinterpreting Modern Culture*, 71f.

⁷ Ibid., 72 – 94.

⁸ Ibid., 73.

De stijl waar Nietzsche in deze optiek van af wil is de duidelijke systematische stijl die aansluit op de daaraan voorafgaande behoeftes aan helderheid, stabiliteit en universaliteit: behoeftes die Nietzsche als uitdrukking van een weinig voorname levenswijze ziet. Dit is de abstracte taal van generalisaties en concepten, ofwel de stijl van het *intellect*, die pretendeert de wereld te omschrijven zoals deze is. Nietzsches stijl van het *pathos*, die hij overigens herleidt tot de stijl van de presocraten, moet hier het tegenwicht voor bieden en uitdrukking geven aan de wens naar veelzijdigheid, contrast en contradictie: wensen die Nietzsche met een meer voorname cultuur of levenswijze associeert.⁹

De stijlfiguren die Nietzsche in staat stellen om zijn eigen standpunten in zijn tekst te verbergen, maar hem tegelijkertijd als auteur zeer sterk op de voorgrond doen treden, verschijnen op dit moment als ‘wapens’ in het arsenaal van de auteur die wenst te schrijven in de stijl van het *pathos*.¹⁰ Nietzsche wil niet dat zijn standpunten op een eenvoudige manier begrepen kunnen worden, omdat dit al snel zou betekenen dat er een begrip ontstaat volgens de conventies van de taal. Dit zou betekenen dat er iets juist *niet* begrepen wordt, namelijk het feit dat de tekst dient om het *pathos* achter de standpunten te communiceren, en niet zozeer die standpunten zelf. Precies de verwachting dat er een idee naar voren moet komen dat bijvoorbeeld doorargumentatie kan worden begrepen is een uiting van de wens naar helderheid, stabiliteit en universaliteit.¹¹

⁹ Ibid., 72ff

¹⁰ Vgl. JGB 246: KSA 5.189. Nietzsche spreekt hier een voorkeur uit voor de schrijfstijl van een onbekende meester die in staat is om deze stijl als een “flexibel degen” te hanteren. Vgl. ook Helmut Heit, “Lesen und Erraten: Philosophie als “Selbstbekenntnis ihres Urhebers””, in *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in “Jenseits von Gut und Böse”*, red. Marcus A. Born en Axel Pichler (Berlijn: De Gruyter, 2013).

¹¹ NB: Dit betekent dat Nietzsche niet zomaar door iedereen begrepen kan worden, zeker wanneer het een lezer betreft met de behoeftes die Nietzsche met het “zwakke leven” identificeert. Echter *wil* Nietzsche in deze optiek wel begrepen worden door de mensen die hiertoe in staat zijn, of zelfs zijn lezers omvormen tot personen die hiertoe in staat zijn. Vgl. ook Andreas U. Sommer, “„Glossarium“, „Commentar“ oder „Dynamit“? Zu Charakter, Konzeption und Kontext von *Jenseits von Gut und Böse*”, in *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung*

In deze optiek verbergt Nietzsche zijn standpunten dus niet vanwege pretentie of pedanterie, maar om te voorkomen dat hij te gemakkelijk wordt begrepen en daarmee dus niet begrepen wordt. Zijn stijl dient daarmee twee doelen. Allereerst schrikt het de lezers af waarvan Nietzsche verwacht dat ze zijn *pathos* niet kunnen delen, en ten tweede vormt het de lezers die dit *pathos* wel kunnen waarderen door deze gevoelens naar hen over te hevelen. In Van Tongerens eigen woorden:

“Nietzsche communicates himself in his texts, he lets his readers take part of his “inward state”, “an inward tension of pathos,” (...) For that reason he demands from his readers that they read in a way which translates those words again into pathos, the pathos of the reader. Through the words, pathos is translated into pathos. Words are a translation of pathos, and therefore must, to be understood, be translated into pathos once more. Style is so important for Nietzsche because it is in style that this self-communication takes place.”¹²

1.3. Een spanning tussen filosofie en tekst?

In het zojuist geschetste beeld van Nietzsches stijl zagen we dat de spanning tussen filosofie en taal als uitgangspunt dient voor het lezen van Nietzsches stijl als stijl van het *pathos*. Stijl verschijnt hier als manier om standpunten te verbergen en aldus *pathos* te communiceren. Het *verbergen* van het een wordt dus verklaard door deze in dienst te stellen van de *onverborgenheid* van het ander.

Het is hier niet mijn bedoeling om dit perspectief te ontcrachten, aangezien het niet te ontkennen is dat Nietzsche binnen deze spanning tussen filosofie en taal opereert. Wat ik in deze scriptie wel wil doen, is laten zien dat er goede redenen zijn om naast dit perspectief ook een ander perspectief in te

der Philosophie in “Jenseits von Gut und Böse”, red. Marcus A. Born en Axel Pichler (Berlijn: De Gruyter, 2013).

¹² Paul van Tongeren, *Reinterpreting Modern Culture*, 99f.

nemen, op grond waarvan andere conclusies zijn te trekken over het effect van Nietzsches schrijfstijl. Om dit perspectief te introduceren, zullen we nu eens kijken naar een andere spanning die we met name binnen *Jenseits von Gut und Böse* vinden, een spanning tussen filosofie en tekst. In deze en de volgende paragraaf zullen we haar mogelijkheden kort verkennen en contrasteren met het zojuist uiteengezette perspectief, om haar daarna in de volgende twee hoofdstukken uit te werken als kader voor een andere lezing van Nietzsches stijl.

Veelzeggend in deze context is de volgende passage uit het onlangs verschenen analytische commentaar van Sommer op *Jenseits von Gut und Böse*, waarin gekeken wordt naar Nietzsches beschouwing van zijn eigen tekst in aforisme 296:

Der melancholische Ton dieses Schlusstextes von JGB zehrt weniger von einer allgemeinen Sprachkritik, der zufolge das Eigentliche und Individuelle nicht im Verallgemeinerungsmedium Sprache ausgedrückt werden könne, sondern davon, dass die Sprache festschreibt und damit das Gedachte petrifiziert, ihm das Leben raubt (...). Das *décadence*-Bewusstsein, das JGB 296 grundiert, sieht die eben noch jugendfrisch anmutenden Gedanken absterben (während sie doch eigentlich leben sollten) – und zwar unter der Hand des malenden Schreibers absterben, der als solcher nur jene Gedanken zu erhaschen vermag, die ohnehin schon dem Tod geweiht sind.¹³

Op de levendigheid van gedachten waarop Nietzsche zinspeelt kom ik in het volgende hoofdstuk terug. Wat opvalt en voor het moment interessant is, is dat deze passage tegen de dominante positie ingaat. Niet de *taal* vormt hier het probleem, maar de *tekst* als zodanig. Dit is voor deze scriptie relevant, omdat de verborgenheid van een auteur op deze manier niet in eerste instantie verschijnt als een metafysische kwestie aangaande de relatie tussen de taal en ons denken over de werkelijkheid. Hier doet de mogelijkheid zich voor om de

¹³ Andreas U. Sommer, *Nietzsche Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*, 808.

stijl op een andere manier te lezen, namelijk als middel om een bepaalde relatie met de lezer aan te gaan, zoals in wat hieronder blijken.

Voordat ik beide uitgangspunten in de volgende paragraaf met elkaar contrasteer, wil ik hier opmerken dat het er mij niet om gaat het dominante perspectief te ontkrachten of zelfs te vervangen door het hier te introduceren perspectief. Mijns inziens kunnen beide perspectieven naast elkaar bestaan, en wortelen ze beide in nauwkeurige lezingen van Nietzsches teksten. Wat het *juiste* perspectief is, valt niet te zeggen, precies omdat Nietzsches teksten zo meerduidig zijn. Wat ik wel wil laten zien, is dat beide perspectieven andere resultaten opleveren voor ons begrip van stijlen waarin auteurs hun standpunten verbergen, en dit tweede perspectief van filosofie en tekst wat dit betreft een aanvulling op het eerste kan zijn.

1.4. Voorbij de structuur van communicatie

We zagen net dat de positie die de spanning tussen filosofie en taal als uitgangspunt neemt, uitkomt op een tekstbegrip waarin Nietzsches stijl het doel heeft om een *pathos* te communiceren. Opvallend is dat de tekst op deze manier ondanks haar meerduidigheid verschijnt als iets wat *correct* gelezen kan worden.¹⁴ Weliswaar houdt deze correcte lezing niet in dat er maar één lezing mogelijk is, of dat er door deze correcte lezing een reeks juiste standpunten met de auteur kunnen worden geassocieerd, maar toch hebben we te maken met een leeshouding waarbij in eerste instantie van belang is wat de auteur ons te communiceren heeft, namelijk zijn *pathos*. Dat een tekst iets is wat iets *communiqueert* staat op dit moment nog niet ter discussie, en dit is, zoals we al zagen, het directe gevolg van een tekstbegrip dat een spanning

¹⁴ Vgl. Paul van Tongeren, *Reinterpreting modern culture: An introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy*, 75 en Marcus A. Born en Axel Pichler, red., *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse"*, 30-43, waarin de tekstuele strategie gekoppeld wordt aan een veelheid van perspectieven van de auteur, wat weliswaar betekent dat er geen ene juiste lezing is, maar van de lezer nog steeds verwacht wordt de positie van de auteur te interpreteren.

tussen filosofie en taal als uitgangspunt neemt en daarbij terechtkomt op het idee van de communicatie van *pathos*.

Het alternatief dat ik in deze scriptie wil bieden, begrijpt de tekstuele strategie van het verbergen van standpunten als manier om de lezer tot een specifiek soort denken aan te zetten, en verkent daarmee de verbanden tussen schrijfstijlen en filosofie. Mijns inziens is de stijl van Nietzsche hiervoor in het bijzonder geschikt, en wel wanneer wij haar lezen, niet als reactie op een spanning tussen filosofie en taal, maar als reactie op een spanning tussen filosofie en tekst. Wanneer we dit laatste doen binnen de context van een tekstbegrip waarbij wij uitgaan van de verborgenheid van de standpunten van de auteur, moeten we erkennen dat de communicatie van een idee verstoord wordt, en blijft de mogelijkheid over dat filosoferen naar aanleiding van tekst, wanneer dit niet vanuit de auteur geïnitieerd wordt, in eerste instantie een aangelegenheid van de lezer is.

Dit betekent dat dit tekstbegrip, voor zover deze gerelateerd is aan de stijl, licht werpt op de manieren waarop een auteur invloed uit kan oefenen op de filosofie die plaatsvindt naar aanleiding van zijn tekst, zonder dat deze auteur iets van hemzelf naar de lezer communiceert. In andere woorden, het is een tekstbegrip dat verheldert hoe een bepaalde stijl tot manieren van denken aan kan zetten, zonder dat de tekst die in deze stijl is vormgegeven voor de lezer bepaalt *wat* deze lezer denkt of voelt. Voor zover de verwachtingen. Laten we in het volgende hoofdstuk nader onderzoeken in hoeverre de spanning tussen filosofie en tekst terug te vinden is in *Jenseits von Gut und Böse* en vervolgens bekijken hoe dit uitgangspunt de zojuist geschetste verwachtingen waar kan maken.

Hoofdstuk 2: De spanning tussen filosofie en tekst

Willen we begrijpen waarom een auteur zijn standpunten in zijn tekst verbergt, dan is het nodig om te zien vanuit welke context dit gebeurt. In het vorige hoofdstuk is het dominante perspectief behandeld, dat resulteerde in de gedachte van verborgenheid als tekstuele strategie om *pathos* te communiceren. In dit hoofdstuk staan de constitutieve elementen van het perspectief van de spanning tussen filosofie en tekst centraal, alsook haar context. Om dit tweede perspectief in te kunnen nemen is het noodzakelijk om dicht bij de tekst van *Jenseits von Gut und Böse* te blijven. Ik zal daarom genoodzaakt zijn om enkele malen relatief lange tekstdelen van Nietzsche te citeren.

2.1. Tegen de geschreven filosofie: *Jenseits von Gut und Böse* 39

Lezen we *Jenseits von Gut und Böse* met in het achterhoofd de in het vorige hoofdstuk aangestipte opmerking uit het Nietzsche-Kommentar van Sommer, dan valt inderdaad op dat Nietzsche zich enkele keren zeer negatief uitlaat over de relaties tussen filosofie en tekst.¹⁵ Vier aforismen vallen in het bijzonder op, te weten aforismen 39, 277, 289 en 296, waarin Nietzsche niet alleen deze of gene werken of schrijfstijlen aan kritiek onderwerpt, maar de wijsgerige schrijverij *als zodanig* tegen de filosofie afzet. Laten we nu eerst naar aforisme 39 kijken, om ons in de volgende paragrafen te richten op 277 en 289, respectievelijk 296.

In aforisme 39 bespreekt Nietzsche de verhoudingen tussen enkele oordelen van morele aard en de ontdekking van waarheid, om daarna de volgende suggestie te doen:

“Vielleicht, dass Härte und List günstigere Bedingungen zur Entstehung des starken, unabhängigen Geistes und Philosophen abgeben, als jene sanfte feine

¹⁵ Vgl. JGB 39: KSA 5.57; JGB 246: KSA 5.189; JGB 247: KSA 5.190f JGB 289: KSA 5.233f en JGB 296: KSA 5.239f.

nachgebende Gutartigkeit und Kunst des Leicht-nehmens, welche man an einem Gelehrten schätzt und mit Recht schätzt. Vorausgesetzt, was voran steht, dass man den Begriff “Philosoph” nicht auf den Philosophen einengt, der Bücher schreibt – oder gar *seine* Philosophie in Bücher bringt! – (JGB 39: KSA 5.57, cursief van Nietzsche)

Nietzsche stelt hier een filosofie aan de orde die zich niet *in* een tekst, maar *daarbuiten* afspeelt, in relatie tot “Härte” en “List”. Dat het feit dat deze filosofie zich buiten de tekst afspeelt of wellicht zelfs af *moet* spelen, zien we aan de intensivering van Nietzsches toon op het einde van dit citaat. Allereerst nodigt Nietzsche ons middels een gedachtestreepje uit om over de relatie tussen filosofie en tekst te reflecteren. Daarop volgt het cursief van het woord ‘eigen’, dat het idee van tekst als uitdrukking van de persoonlijke filosofie van een auteur als problematisch naar voren brengt, en eindigt de zin met een uitroepeteken en opnieuw een gedachtestreepje.

Er zijn dus filosofen die boeken schrijven om hun filosofie aan de orde te stellen, er zijn filosofen die helemaal geen boeken schrijven, en er zijn filosofen die boeken schrijven zonder hun filosofie aan de orde te stellen. Met deze laatste twee categorieën hebben we een eerste motief van de spanning tussen filosofie en tekst te pakken: het soort filosofie dat Nietzsche aan de orde wil stellen speelt zich buiten de tekst af, en wel in samenhang met een bepaalde existentiële situatie, waarvan concreet “hardheid” en “list” worden genoemd. Laten we deze gedachten even vasthouden en de reden voor deze problematiek voor het moment laten voor wat ze is, om hier weer op terug te komen nadat we een tweede motief nader hebben bekeken.

2.2. “Die Melancholie alles Fertigen”

Een tweede motief in Nietzsches presentatie van een spanning tussen filosofie en tekst wordt naar voren gebracht in de vorm van het perspectief van een kluizenaar:

“Der Einsiedler glaubt nicht daran, dass jemals ein Philosoph – gesetzt, dass ein Philosoph immer vorerst Einsiedler war – seine eigentlichen und letzten Meinungen in Büchern ausgedrückt habe: schreibt man nicht gerade Bücher, um zu verbergen, was man bei sich tragt? – ja er wird zweifeln, ob ein Philosoph “letzte und eigentliche” Meinungen überhaupt haben *könne*, (...). Jede Philosophie ist eine Vordergrunds-Philosophie – das ist ein Einsiedler-Urtheil: “Es ist etwas Willkürliches daran, dass er hier stehen blieb, zurückblickte, sich umblickte, dass er *hier* nicht mehr tiefer grub und den Spaten weglegte, – es ist auch etwas Misstrauisches daran.”” (JGB 289: KSA 5.234; cursieven van Nietzsche)

Problematisch blijkt dat een filosoof louter “Vordergrunds-Philosophie” kan produceren en bijgevolg slechts in staat is om een oppervlaktefenomeen aan de orde te stellen in zijn of haar boeken. Het geschreven filosofische werk is met andere woorden noch volledig noch een werkelijk eindproduct, omdat de denkprocessen die de opgeschreven ideeën vormgeven voortdurend aan verandering onderhevig zijn en daarom zelf niet volledig gethematiseerd kunnen worden in een geschreven werk. Denken we terug aan aforisme 39, dan sluit dit aan op Nietzsches cursief van het woord “eigen”. Als er zoiets bestaat als een *eigen* filosofie, dan is deze eigen filosofie iets dynamisch, dat niet in een moment gevat kan worden.¹⁶

Dit is het tweede motief van Nietzsches problematisering van filosofie en tekst: de tekst is altijd een momentopname van het denken van een auteur, en dit denken verandert vaak al op het moment dat een tekst voltooid is, niet zonder uitzondering zelfs *vanwege* het schrijven van deze tekst. In de woorden van aforisme 277:

¹⁶ Dit geldt in principe voor zowel gesproken als geschreven filosofie. Omdat het er niet om gaat deze twee zaken tegenover elkaar te zetten, kunnen we ons op de problematiek van de geschreven filosofie richten, zonder ons verder bezig te houden met de problematiek van de stem.

“Schlimm genug! Wieder die alte Geschichte! Wenn man sich sein Haus fertig gebaut hat, merkt man, unversehens Etwas dabei gelernt zu haben, das man schlechterdings hätte wissen *müssen*, bevor man zu bauen – anfieng. Das ewige leidige “Zu spät!” – Die Melancholie alles Fertigen!....” (JGB 277: KSA 5.228f)¹⁷

2.3. Aforisme 296 van *Jenseits von Gut und Böse*

Daarmee hebben we twee motieven van een spanning tussen filosofie en tekst in *Jenseits von Gut und Böse* geïdentificeerd. Ten eerste is filosofie iets wat zich *buiten* tekst afspeelt, en niet *erin*. Ten tweede is tekst een momentopname van filosofie, dat naar haar aard een dynamisch proces is. Maar waarom, zo kunnen we ons op dit moment afvragen, neemt Nietzsche dan de moeite om filosofie op te schrijven? Voor een vingerwijzing naar de richting waarin we het antwoord moeten zoeken, keren we nu terug naar aforisme 296, een aforisme op een prominente plek¹⁸ in *Jenseits von Gut und Böse*, dat bovendien de beide motieven nog eens herhaalt. Opnieuw geef ik hier een lang citaat, en opnieuw met de reden dicht bij de tekst van Nietzsche te blijven:

“Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken! Es ist nicht lange her, da wart ihr noch so bunt, jung und boshaft, voller Stacheln und geheimer Würzen, dass ihr mich niesen und lachen machtet — und jetzt? Schon habt ihr eure Neuheit ausgezogen, und einige von euch sind, ich fürchte es, bereit, zu Wahrheiten zu werden: so unsterblich sehn sie bereits aus, so herzbrechend rechtschaffen, so langweilig! Und war es jemals anders? Welche

¹⁷ NB: Nietzsche gebruikt hier de activiteit van het bouwen van een huis als metafoor voor het ontwikkelen van filosofische gedachten. Hier komen we in hoofdstuk 4 op terug.

¹⁸ i.e., in het laatste aforisme van *Jenseits von Gut und Böse*, dat nog afgesloten wordt met een *Nachgesang*. Zie Beat Rölin, “Ein Fädchen um’s Druckmanuskript und fertig? Zur Werkgenese von *Jenseits von Gut und Böse*”, in *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in “Jenseits von Gut und Böse*”, red. Marcus A. Born en Axel Pichler (Berlijn: De Gruyter, 2013) voor een reconstructie van de werkgenese van *Jenseits von Gut und Böse*. Opvallend is dat Nietzsche het huidige aforisme 296 meermaals verplaatste voordat deze op het einde van het werk terecht kwam, wat volgens Rölin haar belang onderstreept.

Sachen schreiben und malen wir denn ab, wir Mandarinen mit chinesischem Pinsel, wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben lassen, was vermögen wir denn allein abzumalen? Ach, immer nur Das, was eben welk werden will und anfängt, sich zu verriecken! (...) Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein! Und nur euer Nachmittag ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeiten und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und Roths: — aber Niemand erräth mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten geliebten — — schlimmen Gedanken!" (JGB 296: KSA 5.239f)

Laten we kijken naar het taalgebruik van Nietzsche in dit aforisme. Opvallend is dat hij zich consequent van dezelfde metafoor bedient wanneer hij het over schrijven heeft. Nietzsche heeft het over schilderen, over kleur en over penselen. Waarom is dit een metafoor die het hele discours over schrijven domineert? Weliswaar heeft hij het ook driemaal over schrijven, maar dan alleen om het elke keer in één adem met schilderkunst te noemen. Ook het gedachtestreepje direct na het moment waarop hij het uitvoerigst over schilderen te spreken komt, op het punt namelijk dat hij uitweidt over zijn kleurgebruik, doet vermoeden dat Nietzsches taalgebruik geen toeval is.

Onwillekeurig moet de lezer hier aan Plato denken, voor wie het opschrijven van filosofie evenzeer een filosofisch probleem vormde. Ook Plato vergeleek de praktijk van het schrijven met de schilderkunst wanneer hij kritiek op het schrift uitoefende.¹⁹ In de *Phaedrus* bijvoorbeeld, buigen Socrates en Phaedrus zich over de vraag wat het betekent dat er geschreven wordt en komen ze tot de conclusie dat de tekst zowel moreel als kwalitatief als slecht bestempelt dient te worden. De tekst is volgens Socrates namelijk

¹⁹ Vgl. Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: Chicago University Press, 1983), 174.

zoals het schilderij: het doet het leven na, maar is slechts een dode afbeelding. Evenals het schilderij doet de tekst wel alsof het leeft, maar bestaat haar levendigheid nu precies alleen in dit *nadoen*: wanneer we in een tekst of schilderij naar antwoorden zoeken, krijgen we steeds dezelfde resultaten en wanneer we een vraag stellen, “zwijgt het slechts voornaam”.²⁰ Hier wordt de geschreven tekst afgekeurd omdat geen echte kennis aanwezig is in de tekst. Een tekst herhaalt alleen, het is een geheugensteun, zonder dat daadwerkelijk sprake is van kennis op het papier omdat de “kennis” die erin staat niet daadwerkelijk wordt gekend.

Ook in *De Staat* vinden we deze vergelijking van schrijven en schilderen, waarin de schrijver evenals de schilder naar voren komt als een figuur die geen echte kennis van zaken heeft, maar de kennis of de zaken zelf slechts afbeeldt.²¹ Dit houdt in dat iets wordt nagebootst, dat iemand denkt een voorwerp voor zich te hebben, maar zich eigenlijk verhoudt tot iets wat minderwaardig is ten opzichte van dat voorwerp zelf, dat het origineel vormt. Evenals het schilderij doet de tekst volgens Plato alsof deze leeft, maar net zoals het schilderij een nabootsing is, is de tekst slechts een dode afbeelding van het gesproken discours. Zowel tekst als schilderij missen de aanwezigheid van het leven, van de incorporatie van kennis die wel plaatsvindt in het gesprek of de reflectie, maar niet in de afbeelding daarvan.

Gezien Nietzsches achtergrond in de klassieke filologie kan het geen toeval zijn dat hier gebruik gemaakt wordt van dezelfde metaforiek, wat betekent dat Nietzsche zijn kritiek op het schrift bewust in platoonse context plaatste.²² Laten we nu daarom kijken naar de manier waarop deze context van nut kan zijn voor ons begrip van Nietzsches kritiek op het schrift.

²⁰ Plato, *Phaedrus* 275c-e. Vgl. wat betreft dit punt ook Andreas U. Sommer, *Nietzsche Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*, 808f, waarin de vergelijking tussen Nietzsche en Plato naar voren komt.

²¹ Plato, *De Staat*: 600e-601a.

²² Het idee dat Plato's stijl een reactie vormt op de problematiek van het schrift is pas in de twintigste eeuw ruim aan bod gekomen in het onderzoek naar Plato. Toch geeft Nietzsche aan dat hij op de hoogte is van Plato's stijl als precies dit in JGB 28: KSA 5.46f. Zie Laurence Lampert, “Nietzsche and Plato”, in *Nietzsche and Antiquity, Nietzsche and Antiquity. His Reaction and*

2.4. Een complexe verhouding tot Plato?

Het lijkt erop dat Nietzsches platoonse context een licht kan werpen op spanning tussen filosofie en tekst, maar aan de andere kant is deze context ook enigszins problematisch. Nietzsche levert gedurende *Jenseits von Gut und Böse* voortdurend kritiek op Plato, waaruit we kunnen concluderen dat Nietzsches verhouding tot Plato een complexe verhouding moet zijn, waarin weliswaar deels meegedacht wordt met de platoonse problematiek van filosofie en tekst, maar waar Nietzsche zich ook deels tegen hem afzet. Opnieuw is het hier verhelderend om een stuk tekst te citeren waarin deze complexe verhouding naar voren komt, en opnieuw is dit een stuk tekst dat zich op een prominente plaats in het boek bevindt, namelijk in de inleiding:

“Aber nunmehr, wo er überwunden ist, wo Europa von diesem Alpdrucke aufathmet und zum Mindesten eines gesunderen — Schlafs geniessen darf, sind wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist, die Erben von all der Kraft, welche der Kampf gegen diesen Irrthum grossgezüchtet hat. (...) der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und für's „Volk“ zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden — denn Christenthum ist Platonismus für's „Volk“ — hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schiessen.” (JGB Vorr.: KSA 5.12, cursieven van Nietzsche)

De filosofie die Nietzsche op het oog heeft, speelt zich buiten de tekst af, deels omdat deze in een bepaalde existentiële context plaatsvindt, en deels omdat de filosofie een dynamisch proces is waarvan een tekst slechts een momentopname vormt. Bekeken vanuit het perspectief op Nietzsches stijl dat we in het eerste hoofdstuk formuleerden, was deze stijl een manier om

Response to the Classical Tradition. Studies in German Literature, Linguistics, and Culture, red. Paul Bishop (Rochester: Camden House, 2004) voor een studie naar Nietzsches lezing van Plato als een filosoof die het denken richting geeft in vergelijking met Nietzsches eigen project.

weerstand te bieden aan de ongewenste effecten van de taal. Willen we Nietzsches stijl lezen als manier om weerstand te bieden aan ongewenste effecten van het schrift, dan moeten we een antwoord kunnen geven op de vraag naar Nietzsches reden om ondanks zijn kritiek op filosofie als tekst toch een filosofische tekst te schrijven.

Net zagen we dat Nietzsche de problematiek aan het einde van zijn boek beschrijft in metaforen die hij ontleent aan het werk van Plato, een filosoof die zich, zoals we zo zullen zien, in een vergelijkbare situatie bevond. Laten we nu daarom kijken naar de problematiek van filosofie en tekst in het werk van Plato, opdat we daarna kunnen kijken hoe Nietzsche zich in deze context beweegt en daarmee zijn verborgenheid in een nieuw licht zien.

Hoofdstuk 3: De problematiek van het schrift bij Plato

We zagen net dat Nietzsche zich bewust is van een spanning tussen filosofie en tekst, en zichzelf uitdrukkelijk in een platoonse context plaatst door dit probleem aan te kaarten door middel van platoonse metaforiek. Willen we erachter komen waarom Nietzsche zijn filosofie opschreef, ondanks de spanningen die hij zag met betrekking tot filosofie en tekst, dan ligt het voor de hand om te kijken naar het werk van Plato, en zijn motivatie voor het opschrijven van filosofie binnen dit spanningsveld. Wat we in dit hoofdstuk zullen zien, is dat het bij Plato juist de stijl van zijn tekst is die de sleutel biedt tot de oplossing van dit probleem. Daarop aansluitend zullen we in het volgende hoofdstuk zien hoe we Nietzsches stijl kunnen begrijpen als resultaat van een analoge denkbeweging.

3.1. Plato over filosofie en het verwerven van kennis

Om de context te vormen waarbinnen duidelijk wordt waarom het schrift problematisch is voor Plato, moeten we in deze paragraaf eerst kijken naar de manier waarop Plato kennis en kennisverwerving beschrijft. Hier is het uitdrukkelijk niet de bedoeling een volledige weergave van Plato's concept van kennis te geven, aangezien dit ons te ver buiten de doelen van deze scriptie zou voeren. Hier wil ik slechts aandacht besteden aan het belang dat Plato hecht aan het idee dat kennis altijd iets is wat aanwezig is in de ziel van de kenner,²³ wat in meer hedendaags taalgebruik zoveel betekent als het idee dat kennis altijd *parate kennis* moet zijn (vgl. *De Staat*: 508d-509a). Voor de uiteenzetting van Plato's kritiek op het schrift zijn hier mijns inziens twee zaken die verheldering behoeven met betrekking tot dit concept van kennis. Ten eerste het idee dat kennis in deze optiek altijd gefundeerde kennis is en ten tweede dat het verwerven ervan altijd een activiteit vereist.

²³ Zoals we in de zevende brief zien, is dit de samensmelting van begrip, ervaring, de werkelijkheid en de woorden die die dingen beschrijven. Kennis is een synthese, en daarom slechts aanwezig in de ziel en niet in een boek. *Brief VII* 342-343, Cf *De Staat* 582a.

Zoals Jon Moline laat zien is het enigermate problematisch om over een platoons concept van kennis te spreken. Het gebruik van het woord 'kennis' veronderstelt immers dat Plato over een begrip beschikt dat wij zonder meer met 'kennis' kunnen vertalen, terwijl het duidelijk is dat het platoonse 'epistème' niet zonder meer samenvalt met datgene dat wij in het Nederlands 'kennis' noemen.²⁴ Kennis is voor Plato altijd gefundeerde kennis, dat wil zeggen, kennis die zo nodig verdedigd kan worden door middel van argumenten. Dat er sprake van een discrepantie is, blijkt al wanneer we in ogenschouw nemen dat men van een klein kind dat weet hoe oud hij is zou denken dat dit kind over kennis van zijn leeftijd beschikt, ongeacht het feit of hij al dan niet kan beargumenteren waarom hij zo oud is als hij is.²⁵

Voor Plato is dit echter toch het geval. Iemand die weet wat feitelijk het geval is, maar niet in staat is om te verdedigen waarom deze stand van zaken is zoals ze is, beschikt niet over kennis.²⁶ Wanneer kennis noodzakelijkerwijze gefundeerde kennis is, kan zij niet geverifieerd worden door eenvoudigweg te controleren of een bewering feitelijk klopt of niet. Een idee moet getoetst worden, door middel van een kritisch vraaggesprek, dat Plato modelleerde naar het voorbeeld van de dialectiek van Socrates.²⁷ Dit verklaart het voor Plato belangrijke inzicht dat een correcte mening niet noodzakelijkerwijze kennis impliceert (zie bijv. *Meno*: 98a-c en *Timaeus*: 51d-e en *De Staat*: 477b), alsmede zijn afkeer van mensen die de mond vol hebben van zaken die ze kennen van horen zeggen, maar niet kunnen verklaren (zie b.v. *Brief VII*: 338d

²⁴ John Moline, *Plato's theory of understanding* (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1981), 3-7. Ik geef dit aan om te illustreren dat de kenmerken van het platoonse 'epistème' die voor de huidige doeleinden relevant zijn, enigszins vreemd kunnen lijken, wanneer we deze vergelijken met modernere concepten van kennis. Aangezien het in deze scriptie om argumenten tegen het schrift gaat, die niet staan of vallen met de vertaling van 'epistème' met 'kennis', is het echter niet noodzakelijk om deze problematiek hier verder uit te diepen.

²⁵ Ibid., 7f.

²⁶ Zie ibid., 10-37 voor een uitgebreide uiteenzetting van het idee van gefundeerde kennis als integraal onderdeel van het platoonse concept van kennis.

²⁷ Vgl. Mary M. McCabe, "Form and the Platonic Dialogues", in *A Companion to Plato*, red. Hugh H. Benson (Oxford: Blackwell, 2006), 17-31.

en *De Staat*: 582a). En, voor het huidige onderzoek belangrijker: het laat zien dat kennis altijd gemoeid gaat met een bepaalde activiteit.

Het belang van de dialectiek impliceert ook het tweede aspect van het platoonse concept van kennis dat ik wilde belichten, namelijk het feit dat ook het *verwerven* van kennis een activiteit inhoudt, dat wil zeggen, dat kennis niet iets is wat je eenvoudigweg opneemt, of, zoals Plato beweert, eenvoudigweg van een wijze naar een dwaze stroomt, zoals water van de ene kruik naar de andere dat doet (zie *Symposium*: 175d-e, en *De Staat*: 340 e- 345d). Het verkrijgen van kennis is eerder een moeizaam proces waarin je zelf een constitutieve rol in te spelen hebt (zie b.v. *De Sofist*: 217c-e; *De Staat*: 518b-519a; 533a-534e en *Phaedrus*: 276e). Door met elkaar in discussie te gaan, worden mensen namelijk in staat gesteld hun gedachten vorm te geven en uit te spreken. (*De Staat*: 531-534e en *Theaetetus*: 184c). Articulatie verschijnt hier aldus als een vorm van reflectie. Dit laat zich illustreren aan de hand van het feit dat we zelf vaak merken dat we pas echt helder voor ogen hebben wat we denken wanneer we in staat zijn om het andere mensen uit te leggen.

3.2. Plato over het schrift

Tegen deze achtergrond van kennis als dialectisch verworven gefundeerde parate kennis wordt duidelijk waarom de filosofie en het schrift met elkaar op gespannen voet staan. De inhoud van een tekst, zoals deze aan de lezer verschijnt, is namelijk niet aanwezig in de kenner, maar hem juist wezensvreemd (*Phaedrus*: 275a-b). Het begrip door middel van interactie en ervaring, dat je door middel van dialectiek ontwikkelt, ontbreken in de tekst, die slechts woorden bevat. De inhoud van een tekst kan daarom wel kloppend zijn, maar geïntegreerde kennis is het niet. Dit brengt een drietal gevaren met zich mee, te weten intellectuele luiheid, vergeetachtigheid en gevoeligheid voor manipulatie.

Teksten bevorderen ten eerste dus intellectuele luiheid. Wanneer een tekst die van buiten komt blijft hangen als herinnering, dan bestaat het risico

dat deze het eigen inzicht verdringt of overbodig maakt, omdat het veel makkelijker is om iets uit een tekst te herhalen of uit het hoofd te leren dan het zelf te onderzoeken. Maar door de inhoud van een tekst te herhalen, lijkt het alleen alsof je kennis hebt, terwijl dit kennis is die je niet zonder meer zelf in pacht hebt.²⁸ In feite betekent dit pronken met andermans veren (*Brief VII*: 338D). Je kunt dit vergelijken met het volgen van een handleiding, zonder dat je daadwerkelijk kennis hebt van wat je aan het doen bent. Plato zelf vergelijkt het met een dokter die een medicijn voorschrijft omdat hij in een boek gelezen heeft dat dit helpt (*Phaedrus*: 268A-269A). Iemand die dit doet wekt de indruk verstand te hebben van geneeskunde, maar is in feite onkundig.²⁹

Het tweede gevaar dat Plato ziet in het gebruik van teksten is dat deze vergeetachtigheid in de hand werken (*Phaedrus*: 274C-275B). Wanneer iets opgeschreven is, verdwijnt immers de noodzaak om het te onthouden, wat ertoe leidt dat mensen niet meer over parate kennis beschikken en bijgevolg niet meer over kennis als zodanig, wanneer we Plato's concept van kennis volgen. Op deze manier maken mensen zichzelf afhankelijk van iets wat van buitenaf komt, in tegenstelling tot de situatie waarin ze *zelf* over kennis beschikken.

Tot slot zijn ideeën volgens Plato niet zonder meer veilig in een tekst, omdat ze gevoelig zijn voor manipulatie. In een boek is de betekenis van de woorden vastgelegd, terwijl een gesproken betoog altijd toegesneden kan worden op de concrete situatie van het gesprek. Daardoor kan een boek zichzelf niet verdedigen tegen tegenargumenten, daarvoor heeft het altijd de hulp van zijn auteur nodig (*Phaedrus*: 275a-276a). Het risico bestaat hierdoor dat betekenissen verdraaid worden, argumenten alleen maar schijnbaar verworpen worden, of dat argumenten gebruikt worden voor zaken waarvoor ze helemaal niet toepasselijk zijn (vgl. *Brief VII*: 344a). Dit gevaar, dat ontstaat

²⁸ Cornelis Verhoeven, nawoord van *Zevende brief*, Plato (Eindhoven: Damon, 2001), 92.

²⁹ Dit kan natuurlijk ook gebeuren zonder teksten, namelijk wanneer je mensen napraat die je hebt horen spreken. Maar het verschil is dat een tekst dit in de hand werkt doordat het veel makkelijker is bij teksten dan bij het gesproken woord.

wanneer de boeken in de handen van onkundigen vallen, heb je in mindere mate wanneer je een gesprek met ze voert.

3.3. Plato's gebruik van de dialoogvorm

De inhoud van een tekst voor zover het om de tekst gaat vormt voor Plato, zoals we net zagen, geen geïntegreerde kennis en moet daarom ontmoedigd worden. Op dit punt ligt het voor de hand te vragen waarom Plato dan zelf zoveel teksten schreef. Is dit geen tegenstrijdigheid van de kant van Plato? Hier kan de nuance die Plato met betrekking tot het schrijven aanbrengt verheldering bieden. Plato meent namelijk niet dat schrijven *zonder meer* afkeurenswaardig is, hij waarschuwt er slechts voor dat we op moeten passen (*Phaedrus*: 258c-d; Cf *De Staat*: 595b). Wanneer een schrijver zijn ideeën opschrijft, gaat het er namelijk om dat men de inhoud van het boek niet voor wijsheid houdt, maar deze opvat als afspiegeling van de wijsheid van de schrijver, die al dan niet daadwerkelijk wijsheid is. In deze optiek gaat het er dus niet zozeer om dat er *niet* geschreven dient te worden, maar dat het wenselijk is dat er *op een bepaalde manier* geschreven wordt (vgl. *Phaedrus*: 276a-278d; Cf *Brief VII*: 341). Laten we daarom eens kijken naar de manier waarop Plato zelf schreef.

In de literatuur is reeds veel aandacht besteed aan Plato's schrijfstijl, in het bijzonder aan het feit dat hij in dialogen schreef.³⁰ Met betrekking tot de platoonse problematiek van het schrift is het nu van belang dat deze schrijfstijl een bepaalde houding van de lezer ten opzichte van het geschreven werk stimuleert. Een lezer kan een dialoog niet op dezelfde manier lezen als deze bijvoorbeeld een traktaat zou lezen. Hieronder wil ik twee aspecten van het

³⁰ Met name Mary M. McCabe, "Form and the Platonic Dialogues", Mary M. McCabe, "Plato's Ways of Writing", in *The Oxford Handbook of Plato*, red. Gail Fine (Oxford: Oxford University Press, 2008), en Richard Rutherford, *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation* (Londen: Duckworth, 1995). Daarbij moet opgemerkt worden dat Plato niet al zijn werken in de vorm van de dialoog schreef. Alle brieven bijvoorbeeld, zijn monologen, en daarnaast zijn er talrijke voorbeelden te noemen van dialogen waarin Socrates' gesprekspartners slechts al jankers optreden. Aangezien er echter toch een significant deel van Plato's oeuvre bestaat waarin de dialoog wel wezenlijk een dialoog is, zullen we dit gegeven buiten beschouwing laten.

schrijven in dialoogvorm naar voren halen waaraan reeds veel aandacht is besteed, ten eerste aan het feit dat de dialoogvorm een auteur in staat stelt om zijn eigen standpunten te verbergen in zijn werk (vgl. *De Staat*: 393d-397b), ten tweede aan de manier waarop een auteur de mogelijkheid heeft om argumenten of stellingen niet zozeer te poneren, maar *in werking te laten treden*.³¹ In wat volgt wil ik aantonen dat deze beide zaken de functie hebben om een lezer mee te nemen in het reflectieproces, in plaats van deze lezer antwoorden te geven (vgl. *Brief VII*: 341).

Wat betreft het eerste gegeven is het belangrijk om op te merken dat Plato zelf haast nooit voorkomt in zijn eigen werk.³² Plato schrijft dus niet als een autoriteit die zijn lezer meedeelt hoe bepaalde zaken in elkaar steken, maar laat verschillende karakters onderzoeken hoe ze over iets na moeten denken. Op deze manier wordt de lezer gedwongen met verschillende karakters mee te denken, en zich eventueel met enkele te identificeren. De lezer wordt hierdoor continu aangespoord om zelf mee te denken door ongedachte wegen van argumentatie te verkennen en over de juistheid van de argumenten te reflecteren.³³ Nergens wordt helemaal duidelijk wat Plato zelf denkt, en zo beschouwd geeft een dialoog niet in eerste instantie antwoorden, maar zet het de lezer veeleer tot kritisch nadenken aan.

Dit betekent ten tweede dat argumenten en stellingen niet zozeer geponeerd worden, maar in zekere zin werkzaam worden, met elkaar in confrontatie komen, dat betekent continu onderzocht en zo nodig verworpen. Dialogen werken zodoende doorgaans niet toe naar een door de auteur vooraf bedacht antwoord op een bepaald probleem, maar vestigen de aandacht op de praktijk van het onderzoeken zelf. Dit effect wordt nog eens versterkt door de

³¹ Vgl. met name de *Parmenides*, waarin dit expliciet aan de orde is.

³² Plato wordt slechts tweemaal genoemd in zijn eigen werk. In *Apologie* 34a, waarin aangegeven wordt dat Plato tussen het publiek zat terwijl het proces gaande was, en éénmaal in *Phaedo* 59b, waarin aangegeven wordt dat Plato niet aanwezig was op het moment dat Socrates de gifbeker dronk.

³³ McCabe, "Form and the Platonic Dialogues", 95-97, Cf Rutherford, *Ten Essays in Platonic Interpretation* 8f.

figuur van de aporie, die de lezer aan het einde van de dialoog ontevreden achterlaat en daarmee aanspoort nog eens tot het herdenken van datgene wat zojuist is gelezen.³⁴ Filosofie gaat, met andere woorden, niet om antwoorden als zodanig, maar om het vermogen iets te onderzoeken, wat voor Plato door middel van discussie gebeurt.³⁵

Wat hier blijkt, is dat een dialoog een auteur in staat stelt om het onderzoeken van diverse soorten problematiek hoger te waarderen dan het overbrengen van de antwoorden die voortkomen uit deze onderzoeken. Wanneer we deze tekstuele strategie nu naast de platoonse kritiek op het schrift leggen, valt op dat ze in staat is om weerstand te bieden aan de problemen die Plato gemoeid zag met filosofische tekst. Wanneer een tekst niet gezien wordt als vehikel van antwoorden, maar als object dat aanzet tot denken, wordt het problematisch om haar in te zetten voor de hierboven geschetste pedanterie waar Plato zo'n hekel aan heeft. De schrijfvorm van de dialoog verzet zich tegen het destilleren van pasklare antwoorden uit een tekst, zodat deze onthouden en herhaald kunnen worden. Ze zetten aan tot discussie, die de lezer in staat stelt om zelf antwoorden te vinden die zich in zijn of haar ziel kunnen nestelen.³⁶

3.4. Plato en het platonisme

In de vorige paragraaf hebben we gezien dat Plato's gebruik van de dialoogvorm te begrijpen valt als een manier om de problematiek van geschreven filosofie te weerstaan. Kiest men ervoor Plato op deze manier te interpreteren, dan impliceert dit dat Plato's werk op een bepaalde manier

³⁴ Vgl. met betrekking tot Nietzsche: Victorino Tejera, *Nietzsche on Greek thought* (Dordrecht: Nijhoff, 1987), 81. Zie verder Terrence Irwin, "The Platonic Corpus", in *The Oxford Handbook of Plato* red. Gail Fine (Oxford: Oxford University Press, 2008), 83f voor een korte maar interessante discussie van deze leeswijze van Plato onder de sceptici van de platoonse academie.

³⁵ McCabe "Plato's Ways of Writing", 102. Zie hiertoe ook diverse uitingen van Plato zelf: *De Staat* 454a; 511b-c; 523a-533b.

³⁶ Vgl. De Win, inleiding van *Verzameld Werk*, Plato (Baarn: Ambo, 1978), XXVI: Schrijven is een noodoplossing; "(...) kennis moet als een vlam opspringen in de ziel. Beter dan welk exposé dan ook, kan de dialoog een onderzoek inleiden en instellen; en onderzoeken is voor Plato toch belangrijker dan pasklare oplossingen, die trouwens in de echte levensvragen niet te vinden zijn".

gelezen moet worden. Echter betekent het niet dat Plato's werk slechts op één manier gelezen kan worden. In deze paragraaf wil ik aandacht besteden aan een tweetal manieren waarop Plato te lezen is, om daarmee een voorbereiding te treffen voor het volgende hoofdstuk, waarin ik zal behandelen hoe ik denk dat Nietzsche Plato las. Om deze reden zal ik wat terminologie vastleggen, door een onderscheid te maken tussen *platoons* en *platonistisch*.

Platoons wil ik in wat volgt gebruiken om te verwijzen naar de teksten die Plato schreef op een manier die de vorm van deze teksten als onlosmakelijk verbonden met hun inhoud ziet. Daarbij gaat het dus niet alleen om de ideeën die Plato bespreekt, de verschillende antwoorden die hij geeft of de theorievorming van deze ideeën, maar nadrukkelijk ook om de ensceneringen waarin deze ideeën naar voren komen in de teksten in het oeuvre van Plato. Daarbij is het nadrukkelijk de bedoeling in het achterhoofd te houden dat het platoonse schrijven een schrijven is dat geïnformeerd wordt door de problemen die de wijsgerige schrijverij met zich meebrengt en daar weerstand aan biedt.

Platonistisch wil ik die lezing van Plato's oeuvre noemen, die de verschillende ideeën op de een of andere manier probeert te systematiseren tot een of meerdere theorieën. Dit is de lezing die abstraheert van de vorm van Plato's teksten en het belang van de problematiek van de wijsgerige schrijverij over het hoofd ziet. De platonist ziet Plato's oeuvre niet in eerste instantie als aansporing tot denken, maar beschouwt deze als een presentatie van ideeën waaruit een filosofisch systeem opgebouwd kan worden. In het volgende hoofdstuk wil ik laten zien dat Nietzsche, ondanks zijn verzet tegen Plato, gelezen kan worden als een auteur die een denkbeweging voltrekt die analoog is aan die van Plato, en daarmee platoonse en platonistische elementen in zijn Platolezing verenigt.³⁷

³⁷ Ook een denker die zich verzet tegen een andere denker kan op bepaalde momenten nog binnen de schema's vallen van dat type denken waartegen hij zich afzet. Vgl. wat de verhouding tussen Nietzsche en Plato betreft Enrico Müller, "Die Griechen im Denken Nietzsches", in *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung* vol. 50., red. Christian J. Emden et al. (Berlijn:

Met Enrico Müller kunnen we dit gegeven de *paradoxe structuur* van Plato's werk noemen.³⁸ Plato's oeuvre verzet zich tegen systematisering, maar propageert precies daardoor wel een denkhouding die systematisch, dogmatisch te noemen is. In *Jenseits von Gut und Böse* vinden we bovendien aanwijzingen voor het feit dat Nietzsche doorhad dat Plato de vorm en inhoud van zijn werk op deze manier met elkaar vervlocht om gedaan te krijgen wat hij gedaan wilde krijgen: zijn lezers tot denken aanzetten. Nietzsche geeft blijk van waardering voor het feit dat Plato zijn filosofie ensceeneerde (JGB 7: KSA 5.21) en roemt zijn "Verborgtheit und Sphinxnatur" (JGB 28: KSA 5.46f), die zeer goed in staat is om de lezer tot denken aan te zetten (JGB 190 KSA 5.111).³⁹

De Gruyter, 2005), 224 en Dieter Bremer: "Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnis", in *Nietzsche Studien*, vol. 8., red. G. Colli et al. (Berlijn: De Gruyter 1979), 65, Cf ibid. pagina. 83-88 en Reinhardt K. Maurer, "Das antiplatonische experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik", in *Nietzsche Studien*, vol. 8., red. G. Colli et al. (Berlijn De Gruyter 1979), 107.

³⁸ Vgl. Enrico Müller, "Die Griechen im Denken Nietzsches", 223ff.

³⁹ Vgl. Laurence Lampert, "Nietzsche and Plato"

Hoofdstuk 4: Nietzsches transformatie van Plato's verborgenheid

We zagen zojuist welke spanningen Plato zag tussen filosofie en tekst, en hoe een tekstuele strategie, het verbergen van de eigen standpunten, weerstand biedt aan de onwenselijke tendensen van de filosofische tekst. We zagen in het tweede hoofdstuk dat Nietzsche op de hoogte was van het feit dat Plato's stijl bedoeld was om deze weerstand te bieden, wat ons tot de hypothese bracht dat Nietzsche iets soortgelijks doet in zijn teksten, waarbij we al opmerkten dat, wanneer dit inderdaad het geval is, Nietzsche een complexe verhouding tot Plato aan moet zijn gegaan, aangezien Nietzsche zich in JGB ook zeer duidelijk tegen Plato keert. Laten we eens kijken in hoeverre Nietzsche met Plato overeenkomt in zijn gebruik van het stijlmiddel van de verborgenheid, en wat dit betekent voor de spanningen tussen filosofie en tekst die wij in het tweede hoofdstuk uiteen hebben gezet.

4.1. Nietzsche, Plato, en de dogmatiek

Laten we beginnen met het kritiekpunt van Nietzsche, dat wij reeds in het tweede hoofdstuk hebben aangestipt, namelijk dat Nietzsche Plato in de inleiding van *Jenseits von Gut und Böse* van dogmatiek beticht.⁴⁰ Wat direct opvalt aan de manier waarop Nietzsche zich hier over de dogmatiek uitlaat, is dat zijn taal doordrenkt is van metaforen die betrekking hebben op bouwkunde.⁴¹ Hij noemt het werk van dogmatici "Philosophen-Bauwerke", die op "Grundsteine" rusten en "aufgebaut" worden. Wat Nietzsche hiermee wil zeggen is gemakkelijk in te zien. Dogmatiek, zoals de term hier gebruikt wordt, verwijst naar de systeembouwerij die de geschiedenis van de filosofie vóór Nietzsche inderdaad gekarakteriseerd heeft.⁴²

⁴⁰ In de inleiding van het boek valt het woord maar liefst zes keer, terwijl het in het verdere verloop van het boek slechts nog twee keer voorkomt, te weten in JGB 43. KSA 5.60 en JGB 211: KSA 5.144.

⁴¹ Vgl. Ook het in hoofdstuk 2 reeds geanalyseerde aforisme 277, waarin Nietzsche de bouw van een huis als metafoor voor de ontwikkeling van filosofische ideeën gebruikt.

⁴² Vgl. Annemarie Pieper, "Annäherungsversuche an die Wahrheit. Die Vorrede von *Jenseits von Gut und Böse*", in *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Klassiker Auslegen*, red. Marcus A. Born (Berlijn: De Gruyter, 2004) 18f.

Hier hebben we één aspect van de dogmatische filosofie: de dogmatische filosofie is een denkhouding die haar streven naar waarheid vormgeeft als constructie van een systeem dat op vaste fundamenteën rust, van waaruit waarheden afgeleid kunnen worden die op hun beurt leiden tot de afleiding van andere waarheden. Ze is als het ware een bouwwerk van ideeën, dat opgetrokken wordt aan de hand van een strenge systematiek.⁴³

Daarnaast vallen twee andere zaken op. Ten eerste het feit dat Nietzsche Plato van een “Dogmatiker-Irrthum” beticht, maar hem niet met zoveel woorden een dogmaticus noemt. Hier komen we zo dadelijk op terug. Ten tweede valt de introductie van het ‘an sich’ op, dat volgens Nietzsche de perspectiviteit van het leven “verloochent”, en ons een tweede element van de dogmatiek toont: een streven naar objectiviteit. Dogmatiek is dus ook een denkhouding die probeert om de veelheid van perspectieven die we op bepaalde zaken in kunnen nemen te overstijgen en de zaak in zijn geheel en op zichzelf te zien.⁴⁴ Het is dus niet alleen een *systematische* manier van denken, maar ook een denken dat naar *objectiviteit* streeft.

Op dit moment valt op dat het zojuist geschetste beeld van dogmatiek overeenkomt met het in het vorige hoofdstuk uiteengezette concept van platonisme, met *de manier* van denken waartoe Plato zijn lezers aan probeerde te zetten. Willen we Nietzsche lezen als een auteur die evenals Plato een bepaalde stijl, dat wil zeggen het verbergen van de eigen standpunten, gebruikt om weerstand te bieden aan ongewenste effecten van filosofie als tekst, dan moeten we Nietzsche lezen als een auteur die in de manier waarop hij dit doet *tegelijkertijd* weerstand biedt aan de dogmatiek, de denkhouding die Plato volgens Nietzsche propageert. Laten we bekijken hoe dit eruit ziet.

⁴³ Vgl. Enrico Müller “Die Griechen im Denken Nietzsches”, 222. Het Griekse woord *dogma* betekent leerstelling, en de dogmatiek is voor Nietzsche de denkhouding die deze leerstellingen systematisch onderzoekt.

⁴⁴ Vgl. JGB 43. KSA 5.60, waarin de waarheid die de dogmatiek op het oog heeft een waarheid ‘voor iedereen’ moet zijn. Zo een concept van waarheid is slechts mogelijk wanneer afstand gedaan wordt van de verschillende perspectieven die waarheid voor Nietzsche in eerste instantie mogelijk maken.

4.2. Plato en Nietzsche als filosofen

Hoe dan, verhouden Plato en Nietzsche zich tot dit concept van dogmatiek? Een eerste stap kunnen we zetten met Lampert, die aantoonst dat Plato voor Nietzsche een schepper van waarden en dus een *filosoof* was, en geen dogmaticus.⁴⁵ Houden we hierbij het in het vorige hoofdstuk uiteengezette onderscheid tussen Plato en platonisme⁴⁶ in gedachten, dan komen we tot een beeld waarin het platonisme, dat een dogmatiek is, voortkomt uit Plato's geschreven filosofie, zonder dat Plato zelf een dogmaticus is. Dit verklaart waarom Plato in Nietzsches ogen geen dogmaticus was, maar wel een "Dogmatiker-Irrthum" kon maken: hij propageerde de dogmatische denkhouding in zijn teksten, zonder dat deze teksten zelf dogmatisch van aard zijn. De ondogmatische en filosofische platoonse filosofie bestaat in deze optiek in het aanzetten tot een denkhouding die wel degelijk dogmatisch is en in de geschiedenis de vorm van het platonisme aannam.

Dit is onderdeel van wat we hierboven de *paradoxe structuur* van Nietzsches platolezing noemden. Plato's oeuvre verzet zich tegen systematisering, maar propageert precies daardoor wel een denkhouding die dogmatisch te noemen is.⁴⁷ Zoals we eerder zagen heeft Nietzsche ingezien dat Plato's verborgenheid bedoeld is om de lezer tot denken aan te zetten. Verbinden we dit met het in het vorige hoofdstuk opgedane inzicht dat deze tekstuele strategie bedoeld is om weerstand te bieden aan de ongewenste effecten van tekst op de filosofie en het in het tweede hoofdstuk opgedane inzicht dat Nietzsche zelf ook een spanning ziet tussen filosofie en tekst, dan verschijnt een nieuw perspectief op Nietzsches verborgenheid, namelijk als manier om weerstand te bieden aan deze spanning tussen filosofie en tekst, op een manier die analoog is aan die van Plato.

⁴⁵ Laurence Lampert "Nietzsche and Plato"

⁴⁶ Anders dan Reinhard K. Maurer "Das antiplatonische experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik", en Victorino Tejera, *Nietzsche on Greek thought*, die Nietzsches Platolezing als een lezing van platonisme begrijpen. Zie voor de weerlegging van dit hardnekkige beeld Müller, "Die Griechen im Denken Nietzsches"

⁴⁷ Vgl. Enrico Müller, "Die Griechen im Denken Nietzsches", 223ff.

Ik gebruik hier nadrukkelijk de term analoog, omdat de manier waarop beide filosofen tot denken aan willen zetten een andere is.⁴⁸ Voor Plato gaat filosoferen om een dialectisch toetsen van hypothesen om daarmee tot een inzicht te komen dat gebruikt kan worden als standpunt van waaruit nagedacht kan worden over de wereld. Voor Nietzsche is filosoferen een existentieel-experimenteel denken dat de nadruk legt op de individualiteit van de denker en diens specifieke existentiële ervaringen in de wereld. Het filosoferen waartoe de boeken aan moeten zetten is anders, maar de structuur waarin een stijl de functie heeft weerstand te bieden aan de spanning tussen filosofie en tekst is dezelfde: de standpunten van de auteur worden verborgen om plaats te maken voor de activiteit van de lezer.

Omdat de concepten van filosofie van beide filosofen verschillen, verschilt ook de manier van denken waarop beide filosofen aan willen zetten, en daarmee noodgedwongen ook de specifieke stijl van verborgenheid. Bij Plato is dit de afwezigheid van het perspectief van de auteur om hypothesen en argumenten naar voren te brengen in een systematisch onderzoek dat eindigt in aporie, zodat de lezer deze voort kan zetten. Bij Nietzsche zien we dat deze systematiek, ofwel platonisme of dogmatiek in de zojuist beschreven zin van het woord haar waarde verliest, wat bijgevolg doorklinkt in Nietzsches specifieke stijl van verborgenheid. De verborgenheid van Nietzsches standpunten prikkelen de lezer niet zozeer door hypothesen en argumenten op de voorgrond te laten treden, maar door de lezer in plaats daarvan te verbazen, te ergeren of af te schrikken en deze daarmee niet los te laten.

Laten we in de laatste twee paragrafen van dit hoofdstuk bekijken hoe dit in zijn werk gaat door Nietzsches stijl van verborgenheid te koppelen aan de constituerende elementen van de spanning tussen filosofie en tekst die we eerder zagen, die van tekst als momentopname van een dynamisch proces, en het praktische karakter van de filosofie bij Nietzsche.

⁴⁸ Laurence Lampert, "Nietzsche and Plato"

4.3. Verborgenheid en creativiteit

Het eerste constituerende element van Nietzsches optiek van de spanning tussen filosofie en tekst ligt in wat wij in het tweede hoofdstuk met Nietzsche het perspectief van de kluizenaar hebben genoemd. De “Vordergrundsphilosophie”, die in een tekst gepresenteerd wordt is een oppervlaktefenomeen van het dynamische proces dat filosofie is. Deze momentopname presenteert zich echter als filosofie, maar is dit vanwege haar eerder statische karakter juist niet.

Vergelijken we de manier waarop Nietzsche een relatie aangaat met zijn lezers, dan valt op dat het verbergen van eigen standpunten een manier is om lezers aan te sporen om creatief met de teksten om te gaan en dit oppervlaktefenomeen niet met de filosofie die daaraan voorafgaat te verwarren. Wanneer Nietzsche ervoor kiest zijn tegenstanders te beledigen bijvoorbeeld, in plaats van zijn eigen inhoudelijke mening over deze auteurs te geven, dan presenteert hij niet waarom hun ideeën niet kloppen, maar spoort hij de lezer aan zich af te vragen wat ze hier zelf eigenlijk van denken.⁴⁹ En wanneer hij de lezer een vraag stelt in plaats van een antwoord geeft,⁵⁰ of wanneer hij een positieve these naar voren brengt, maar deze daarop direct begeleidt van conjunctieven of andere soorten zelfrelativering, zien we dezelfde werking.⁵¹

Wanneer de tekst op deze wijze nadrukkelijk niet als eindpunt van een proces van reflectie wordt gepresenteerd, wordt de lezer als het ware met de neus op de feiten gedrukt. De tekst is slechts een moment in het reflectieproces

⁴⁹ Zie bijv.: JGB Vorr.: KSA 5.11; JGB 35: KSA 5.54; JGB 30: KSA 5.49; JGB 38: JGB 44: KSA 5.56; KSA 5.61; JGB 46: KSA 5.66; JGB 252: KSA 5.195 en JGB 254: KSA 5.198.

⁵⁰ Zie bijv.: JGB Vorr.: KSA 5.11; JGB 1: KSA 5.15; JGB 2: KSA 5.16; JGB 45: KSA 5.66; JGB 211: KSA 5.145; JGB 214: KSA 5.151; JGB 220: KSA 5.155.

⁵¹ Een goed voorbeeld van hypothetisch taalgebruik is Nietzsches introductie van het idee van wil tot macht, die uitdrukkelijk als hypothese gepresenteerd wordt: KSA 36: KSA 5.54f. N.B.: Dit is een techniek die ook Plato gebruikt, wanneer hij bijvoorbeeld in de Staat de doctrines van de lijn, de zon, en de grot zeer nadrukkelijk als Socrates' *meningen* naar voren brengt. Zie de Staat: VII 510a–520a. Vgl. met betrekking tot zelfrelativering met name Nietzsches presentatie van thesen als aannames, meestal in de vorm van “gesetzt, dass...”. Bijv.: JGB Vorr.: KSA 5.11; JGB 15: KSA 5.29; JGB 23: KSA 38; JGB 25: KSA 5.43; JGB 36: KSA 54f; JGB 198: KSA 5.118; JGB 220: KSA 5.155.

van de auteur en kan als zodanig opgenomen in het reflectieproces van de lezer. De “Vordergrundsphilosophie” doet zich op deze manier voor *als* “Vordergrundsphilosophie” en motiveert de lezer daarmee om deze tekst vooral niet te lezen als eindpunt maar hier juist op een creatieve manier mee aan de slag te gaan.⁵²

Dit kunnen we lezen als Nietzsches equivalent van de platoonse verborgenheid die hypothesen en argumenten in werking laat treden. Plato probeerde hiermee weerstand te bieden aan vergeetachtigheid, gevoeligheid voor manipulatie en intellectuele luiheid en aldus een bepaalde houding te cultiveren in de lezer. Nietzsche doet iets soortgelijks met betrekking tot het perspectief van de kluizenaar: hij probeert door middel van het verbergen van eigen standpunten de creativiteit van de lezer aan te wakkeren en zodoende weerstand te bieden aan een constitutief element van de spanning tussen filosofie en tekst.⁵³

Zowel Plato als Nietzsche zien dus problemen met betrekking tot de relatie die een auteur aangaat met zijn lezers, wanneer deze lezers slechts te maken krijgen met de ideeën van de auteur. Zo een stijl nodigt uit tot het herhalen van wat een auteur opschreef, en gaat wat dat betreft precies in tegen datgene waarvoor een filosofische tekst wat beide auteurs betreft bedoelt is. We zien hier dat beide auteurs weerstand bieden aan de spanning tussen filosofie en tekst, maar in hun manier waarop dit concreet gebeurt, toch de problemen op andere manieren oplossen omdat de manier van denken

⁵² Vgl. Marcus A. Born en Axel Pichler, *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in “Jenseits von Gut und Böse”*, 36: Hier wordt Nietzsches tekst “procesueel”, genoemd: Dagegen zeigt JGB ein Denken, das sich selbst als prozessual präsentiert und den Leser in ungelöste Problem hineinführt, die er selbst aus seiner Perspektive reflexiv durchdringen muss. Somit dient JGB als Modell einer Auseinandersetzung mit philosophischen Thesen, das weniger auf eigene Thesen fixiert ist als dass es den Nachvollzug des Denkens textuell in den Vordergrund stellt. Vgl. ook Andreas U. Sommer, “„Glossarium“, „Commentar“ oder „Dynamit“? Zu Charakter, Konzeption und Kontext von Jenseits von Gut und Böse”, 81f, waarin precies dit karakter van JGB opgevoerd wordt als reden waarom we Nietzsches “hoofdleren” van wil tot macht, eeuwige wederkeer en de übermensch niet of nauwelijks vinden in deze tekst.

⁵³ Vgl. Beat Rölli, “Ein Fädchen um’s Druckmanuskript und fertig? Zur Werkgenese von Jenseits von Gut und Böse”, 35. Rölli noemt dit het performatieve karakter van Nietzsches tekst, zonder overigens verder in te gaan op de vraag naar de stijl van verborgenheid.

waartoe ze aan willen zetten van elkaar verschilt. Waar Plato tot filosofische dialectiek aan probeert te zetten, zet Nietzsche het idee van een existentieel-experimenteel filosoferen in werking.

4.4. Verborgenheid en interactie

We zagen eerder dat het tweede constituerende element van de spanning tussen filosofie en tekst bij Nietzsche lag in diens idee dat filosofie een existentiële activiteit is die zich wezenlijk buiten de tekst afspeelt en daarom niet zomaar opgeschreven kan worden. Filosofie, in deze optiek, is iets wat de filosoof moet raken, iets wat gepaard gaat met bepaalde ervaringen. Tekst, wanneer wij haar begrijpen als vehikel van ideeën, kan dit soort filosofie niet zomaar communiceren.⁵⁴

Bekijken we dit probleem vanuit het platoonse perspectief van de stijl van de tekst als manier om weerstand te bieden aan de spanning tussen filosofie en tekst, dan valt op dat de verhoogde interactie tussen de lezer en de tekst door het verbergen van de standpunten van de auteur een manier is om dit tot stand te laten komen. Nietzsche probeert niet zozeer iets te communiceren, zijn standpunten zijn immers nagenoeg afwezig of worden op zijn minst op problematische wijze naar voren gebracht. Nietzsche probeert een bepaalde reactie uit te lokken, en daarmee het proces van filosofie op gang te brengen. Ze kunnen de lezer aantrekken of afstoten, en daarmee tot denken aanzetten.⁵⁵

Nietzsche is, zoals we in het eerste hoofdstuk reeds zagen en daarnaast zojuist kort aanstipten, weliswaar nadrukkelijk aanwezig als auteur, maar op zulk een manier dat hij niet zozeer zijn standpunten uiteenzet of verdedigt, maar deze juist hypothetisch of als problematisch aanduidt. Zoals we in het eerste hoofdstuk zagen, kan dit stijlelement geïnterpreteerd worden als een

⁵⁴ Vgl. de eerder genoemde vergelijking van Plato, waarin hij stelt dat wijsheid niet zomaar van de ene persoon in de andere over kan vloeien, zoals water wel van de ene kruik in de andere vloeit.

⁵⁵ Beat Rölli, "Ein Fädchen um's Druckmanuskript und fertig? Zur Werkgenese von *Jenseits von Gut und Böse*", 32f resp. 42 en Paul van Tongeren, *Reinterpreting Modern Culture*, 75.

terugkeer naar de stijl van het *pathos* van de presocraten, maar vanuit het perspectief van de problematiek van de wijsgerige tekst verschijnt deze strategie als iets anders. Als manier namelijk om weerstand te bieden aan de specifieke existentiële positie van de auteur als middelpunt van de tekst. Doordat de auteur zijn standpunten naar voren brengt op een manier die hem of haar niet zozeer zal overtuigen als wel een bepaalde reactie zal uitlokken, biedt de auteur voorrang aan het reflectieproces en haar existentiële dimensie aan de kant van de lezer.

Het is duidelijk dat dit een manier is om weerstand te bieden aan het tweede constituerende element van de spanning tussen filosofie en tekst, maar ook ziet men direct de parallel met Plato. Voor Nietzsche hangt de spanning tussen filosofie en tekst samen met het *pathos* van de kenner, dat verschilt per kenner in de manier waarop zij verband houdt met bepaalde ideeën. Zoals we reeds zagen verborg ook Plato zijn standpunten in zijn tekst om te voorkomen dat deze eenvoudigweg herhaalt zouden worden zonder dat deze daadwerkelijk zijn begrepen. En dit motief doet denken aan Nietzsches opmerking in JGB 296, waarin hij zich afvraagt of zijn ideeën niet tot waarheden zijn verworpen, tot dogmatiek of platonisme in de eerder gebruikte betekenissen van het woord, wat zij in zekere zin ook zijn geworden in de Nietzsche-receptie die geen rekening houdt met de problematiek van de geschreven filosofie.⁵⁶

⁵⁶ Vgl. Sommer *Nietzsche Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*, 808. Sommer leest aforisme 296 terecht deels als een waarschuwing, die desondanks haar alarmerende toon veel Nietzsche-interpreten ontgaan is.

Conclusie

Waarom zou een auteur ervoor kiezen om zijn eigen standpunten in zijn tekst te verbergen? Is dit slechts obscurantisme? Of kan het zijn dat hier bepaalde effecten beoogd zijn, gemotiveerd vanuit een bepaalde problematiek? En op welke manier is dit filosofisch interessant? Laten we, alvorens antwoorden op deze vragen te geven, nog eens kijken naar het verloop van het onderzoek van deze scriptie.

In het eerste hoofdstuk hebben we het perspectief op Nietzsches stijl dat de breedste consensus geniet nader bekeken, het idee dat uitgaat van een spanning tussen filosofie en de aard van de taal. We zagen hier dat het perspectief dat deze spanning als uitgangspunt neemt, haast als vanzelfsprekend uitkomt op een positie die het doel van het verbergen van standpunten vindt in de communicatie van het *pathos* van de auteur. Om een manier te vinden om deze verborgenheid anders te duiden, hebben we een tweede spanning geïntroduceerd, namelijk een spanning tussen filosofie en tekst.

Deze spanning had twee constituerende elementen. Ten eerste bekeken we het door Nietzsche zo genoemde perspectief van de kluizenaar, dat inhoudt dat filosofie zich in eerste instantie buiten de tekst afspeelt, wat wil zeggen dat filosofie niet zozeer gelezen, als wel beleefd en uitgedragen wordt. Het tweede element vonden we in het idee dat filosofie een dynamisch proces is, waarvan een tekst slechts een momentopname vormt. Tekst kan in deze optiek dus geen filosofie presenteren, omdat ze slechts een oppervlaktefenomeen aan de orde kan stellen, datgene wat Nietzsche “Vordergrundsphilosophie” noemt.

Deze twee motieven zagen we samenkomen in aforisme 296, waarin Nietzsche de problematiek bovendien in een platoonse context plaatst. Met inachtneming van Nietzsches kritiek op Plato kwamen we tot de conclusie dat Nietzsche zich in een platoonse context plaatst, maar we mogen verwachten dat hij dit op zulk een manier doet, dat hij een complexe relatie met de laatste aangaat, waarin ook Nietzsches kritiek op Plato's dogmatiek een constitutieve

rol speelt in de manier waarop hij met de spanning tussen filosofie en tekst omgaat.

Om de context te kunnen vormen van ons begrip van Nietzsche als filosoof die een denkbeweging maakt die analoog is aan die van Plato hebben we Plato's positie kort verkend. Het bleek dat hij een spanning zag tussen de manieren waarop een filosoof kennis opdoet en dat tekst bovendien een drietal problemen met zich meedraagt. Tekst brengt volgens Plato namelijk vergeetachtigheid met zich mee, ze is makkelijk manipuleerbaar, en tot slot bevordert ze intellectuele luiheid. De stijl van de dialoog, al dan niet vergezeld van aporie, identificeerden we als manier om weerstand te bieden aan de spanning tussen filosofie en tekst.

In het laatste hoofdstuk hebben we tenslotte gekeken naar Nietzsche, en diens verhouding tot Plato, waarin duidelijk werd dat Nietzsche weliswaar een denkbeweging voltrekt die analoog is aan die van Plato, maar daarbij ook weerstand biedt aan hetgeen hij Plato's dogmatiek noemt. Dit levert een andere manier van het verbergen van standpunten op, die de creativiteit van de lezer en interactie tussen lezer en auteur stimuleert om weerstand te bieden aan de twee constituerende elementen van de spanning tussen filosofie en tekst die we zojuist noemden.

Waarom zou een auteur ervoor kiezen om zijn eigen standpunten in zijn tekst te verbergen? Is dit slechts obscurantisme? Of kan het zijn dat hier bepaalde effecten beoogd zijn, gemotiveerd vanuit een bepaalde problematiek? En op welke manier is dit filosofisch interessant? Aan het einde van dit onderzoek is het makkelijk om deze vragen te beantwoorden. Een auteur die zijn standpunten in zijn tekst verbergt hoeft niet per se een obscurantist te zijn. Wanneer we het schrijven van een tekst bekijken vanuit de problematiek van de geschreven filosofie, kunnen we vaststellen dat we inderdaad met een bepaalde strategie te maken hebben, gemotiveerd vanuit een specifieke problematiek. Dit is filosofisch interessant op drie manieren. Ten eerste wijst het ons een uitweg uit de problematiek van de geschreven

filosofie, ten tweede brengt het aan het licht hoe auteurs invloed uit kunnen oefenen op de manier waarop een lezer zich tot een bepaald werk verhoudt, en tot slot leert het ons iets over de relaties tussen filosofie en stilistiek: de tweede is in staat een deel van de eerste te vormen, op een manier die onlosmakelijk met haar verbonden is.

Bibliografie

Benne, Christian. „Ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!“: Synästhetische Lektüre von *Jenseits von Gut und Böse* 296“. In *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, red. Marcus Andreas Born en Axel Pichler, 305-322. Berlijn: De Gruyter, 2013.

Born, Marcus Andreas. „Text, Autor, Perspektive. Zur philosophischen Bedeutung von Textualität und literarischen Inszenierungen in *Jenseits von Gut und Böse*“. In *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, red. Marcus Andreas Born en Axel Pichler, 15-46. Berlijn: De Gruyter, 2013.

Born, Marcus A., en Pichler, Axel. *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse*. Berlijn: De Gruyter.

Bremer, Dieter. „Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechisches Daseinsverständnis“. In *Nietzsche Studien*, vol. 8., red. Giorgio Colli et al., 39-103. Berlijn: Walter de Gruyter 1979.

Derrida, Jacques. *Éperons, les styles de Nietzsche*. Parijs: Flammarion, 1978.

Heit, Helmut. „Lesen und Erraten: Philosophie als „Selbstbekenntnis ihres Urhebers““. In *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, red. Marcus A. Born en Axel Pichler, 123-144. Berlijn: De Gruyter, 2013.

Irwin, Terrence. „The Platonic Corpus“. In *The Oxford Handbook of Plato*, red. Gail Fine, 63-87. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Lampert, Laurence. "Nietzsche and Plato". In *Nietzsche and Antiquity, Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition. Studies in German Literature, Linguistics, and Culture*, red. Paul Bishop, 205-219. Rochester: Camden House, 2004.

Maurer, Reinhardt Klemens. "Das antiplatonische experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik". In *Nietzsche Studien*, vol. 8., red. Giorgio Colli et al., 104-126. Berlin: Walter de Gruyter 1979.

McCabe, Mary Margaret. "Form and the Platonic Dialogues". In *A Companion to Plato*, red. Hugh .H. Benson, 39-54. Oxford: Blackwell, 2006.

McCabe, Mary Margaret. "Plato's Ways of Writing". In *The Oxford Handbook of Plato*, red. Gail Fine, 88-113. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Moline, John. *Plato's theory of understanding*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1981.

Müller, Enrico. "Die Griechen im Denken Nietzsches". In *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, vol. 50., red. Christian J. Emden et al. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

Nietzsche, Friedrich. "Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. [1886]". In *Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, red. Giorgio Colli en Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

Pieper, Annemarie. "Annäherungsversuche an die Wahrheit. Die Vorrede von *Jenseits von Gut und Böse*". In *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Klassiker Auslegen*, red. Marcus A. Born, 17-26. Berlin: De Gruyter, 2004.

Plato. "Apologie". In *Verzameld werk*, vert. Molegraaf, vol. 1. Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

Plato. "Meno". In *Verzameld werk*, vert. Molegraaf, vol. 2. Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

Plato. "Parmenides". In *Verzameld werk*, vert. Molegraaf, vol. 3. Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

Plato. "Phaedo". In *Verzameld werk*, vert. Molegraaf, vol. 1. Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

Plato. "Phaedrus". In *Verzameld werk*, vert, vol. 1. Molegraaf. Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

Plato. "De Sofist". In *Verzameld werk*, vert. Molegraaf, vol. 1. Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

Plato. "Symposion". In *Verzameld werk*, vert. Molegraaf, vol. 1. Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

Plato. "Theaethetus". In *Verzameld werk*, vert. Molegraaf, vol. 1. Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

Plato. "Timaeus". In *Verzameld werk*, vert. Molegraaf, vol. 2. Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

Plato. *De Staat*, ingel., vert. en geann. door Gerard Koolschijn. Amsterdam: Atheneum, 2011.

Plato. *Zevende Brief*, vert. Cornelis Verhoeven. Eindhoven: Damon, 2001

Röllin, Beate. "Ein Fädchen um's Druckmanuskript und fertig? Zur Werkgenese von Jenseits von Gut und Böse". In *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse"*, red. Marcus Andreas Born en Axel Pichler, 47-68. Berlijn: De Gruyter, 2013.

Rutherford, Richard. *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. Londen : Duckworth, 1995.

Silverman, Allan. *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Sommer, Andreas U. "„Glossarium“, „Commentar“ oder „Dynamit“? Zu Charakter, Konzeption und Kontext von Jenseits von Gut und Böse". In: *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse"*, red. Marcus Andreas Born en Axel Pichler, 68-86. Berlijn: De Gruyter, 2013.

Sommer, Andreas U. *Nietzsche Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*. Berlijn: De Gruyter, 2016.

Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1983.

Tejera, Victorino. *Nietzsche on Greek thought*. Dordrecht: Nijhoff, 1987.

Tongeren, Paul van. *Reinterpreting modern culture: An introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy*. West Lafayette: Purdue University Press, 2000.

Verhoeven, Cornelis, nawoord van *Zevende Brief*, Plato, 85-96. Eindhoven: Damon, 2001.

De Win, Xaveer, inleiding van *Verzameld Werk*, Plato, I-XLIII. Baarn: Ambo, 1978.