

# Een vruchtbare strijd

Nietzscheaanse therapie

Laura Oudenhoven  
S4618203

Begeleiding:  
Dr. G. J. van der Heiden

(18.316 woorden)

Scriptie ter verkrijging van de graad 'Master of Arts' in de filosofie  
Radboud Universiteit Nijmegen  
26 juni 2019

Hierbij verklaar en verzeker ik, Laura Oudenhoven, 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: Nijmegen      Datum: 26-06-2019

**Abstract** In deze scriptie worden de mogelijke therapeutische implicaties onderzocht van Nietzsches gezondheidsbegrip, en meer specifiek van de notie 'grote gezondheid'. Er bestaat namelijk nogal wat ambiguïteit rondom een therapeutische lezing van Nietzsche. Nietzsche verzet zich tegen elke poging om de mensheid te helen of te verlossen van zijn lijden maar doet met zijn diagnose van een 'zieke moderne cultuur' wel een beroep op het belang van de gezondheid van de mens. In hoeverre kunnen we spreken van een alternatieve Nietzscheaanse therapie die niet dezelfde tendensen herhaalt die hij onder kritiek stelt van voorgaande 'wereld-ontkennende' therapieën? Met een nieuw concept van gezondheid staat Nietzsche voor een herwaardering van het aardse bestaan en haar noodzakelijkheden, voor een affirmatie en integratie van het lijden.

**Kernwoorden** verlossingsideaal, filosofische arts, lichaam als leidraad, grote gezondheid, wil tot macht, *therapeia*

# Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b> .....	3
<b>1. De analogie tussen geneeskunde en filosofie bij Nietzsche</b>	
1.1 De diagnose van een zieke moderne cultuur .....	7
1.2 Een psychofysiologie van de cultuur; de filosofische arts .....	10
1.3 Twee soorten filosofen; twee soorten lijdenden .....	14
<b>2. Nietzsches gezondheidsbegrip: genezing, grote gezondheid en wil tot macht</b>	
2.1 Nietzsches gebruik van geneeskundige termen .....	17
2.2 Nietzsches genezing: het nut van het lijden .....	18
2.3 De grote gezondheid als doorlopende strijd .....	22
2.4 De grote gezondheid als affirmatie van de wil tot macht .....	24
<b>3. Een herleving van het therapeutische concept van filosofie</b>	
3.1 Filosofie als <i>therapeia</i> .....	29
3.2 Herwaardering als therapie .....	32
<b>4. Nietzscheaanse (grote) therapie</b>	
4.1 Contra-therapeutische opmerkingen .....	35
4.2 Contra contra-therapeutische opmerkingen .....	37
4.3 Nietzsches (filosofische) therapie .....	39
<b>Conclusie</b> .....	43
<b>Bibliografie</b> .....	46

## Inleiding

Psychiater en filosofisch denker Damiaan Denys stelt dat er in de geestelijke gezondheidszorg een tendens te zien is die het (gewone) lijden, dat bij het leven hoort, volledig medicaliseert. Het lijden wordt zo tot kwaal of ziekte gemaakt, krijgt een negatieve betekenis en moet bestreden, behandeld worden in de vorm van allerlei therapieën. Het *mag* er niet zijn. Zo willen we altijd maar gelukkig zijn. Denys spreekt over het gebrek aan een aanvaarding van het lijden.<sup>1</sup> Psychiater Dirk de Wachter verklaart iets soortgelijks wanneer hij stelt dat het ongeluk in de westerse wereld wordt ‘gepsychiatriseerd’. Volgens De Wachter kennen de lastigheden, die bij het aardse leven horen, geen plek in een maatschappij die de illusie creëert dat alles altijd maar fantastisch moet zijn.<sup>2</sup> Het menselijk lijden kent volgens De Wachter dan ook geen plaats in het huidige discours. De hierboven aangekaarte tendensen en de vele bestaande therapieën impliceren dat het lijden geëlimineerd moet worden. Het ideaal is een leven zonder lijden en dus een verlossing van het lijden. Maar het moderne medische beeld van gezondheid als de afwezigheid van lijden laat wellicht alleen een beperkt begrip van gezondheid toe.

Het ideaal van een verlossing van het lijden is in vele vormen van filosofische of religieuze praktijken of therapieën terug te vinden. Zo krijgt dit ideaal bij de hellenisten vorm in de idee van geluk als de afwezigheid van pijn. In het christendom is het ideaal terug te zien in de belofte van een hiernamaals als de eeuwige verlossing van en beloning voor het aardse lijden. Marta Faustino betoogt dat de idee dat het lijden het leven verarmt en slecht is, diepgeworteld ligt in onze cultuur. Daarom zoeken we het lijden op allerlei manieren te bestrijden. Ze schrijft dat onze cultuur sinds Socrates gevormd is door dit soort denken over lijden; het is geïnstitutionaliseerd door het christendom en het heeft zelfs de ‘dood van God’ overleefd. We vinden het moeilijk ons lijden te accepteren en blijven zoeken naar een therapie die ons ervan verlost, aldus Faustino.<sup>3</sup> Het lijden is echter eigen aan het leven; we komen allemaal niet onder enige mate van lijden uit. Faustino stelt dat ‘nee zeggen’ tegen het lijden leidt tot dat het leven zelf als waardeloos beoordeeld wordt. Het leven wordt zo tot een ziekte die zelf behandeling nodig heeft. Hierin klinkt bij haar het denken van de filosoof Friedrich Nietzsche door.

Nietzsche staat uiterst kritisch tegenover elke poging, moreel, filosofisch of religieus, om de mensheid te verlossen van zijn lijden, te helen van zijn pijn.<sup>4</sup> Voor Nietzsche is het lijden geen te verwerpen fenomeen. Het gezonde leven is voor Nietzsche geen leven vrij van lijden; het lijden is er een integraal onderdeel van. Er zijn dan ook goede redenen te vinden om te denken dat Nietzsche ons - met een nieuw concept van gezondheid - een alternatieve vorm van therapie aanbiedt. Er zijn echter ook goede redenen te vinden om je tegen een therapeutische lezing van

---

<sup>1</sup> Frederiek Weeda (2018, 21 september). Interview met Damiaan Denys ‘Het is niet normaal om mooi en succesvol te zijn en alles onder controle te hebben.’ Geraadpleegd van: <https://www.nrc.nl/nieuws/2018/09/21/het-is-niet-normaal-om-mooi-en-succesvol-te-zijn-en-alles-onder-controle-te-hebben-a1626090>. Hiermee beweert Denys niet dat per definitie al het lijden ‘onterecht’ wordt gemedicaliseerd. Denys kaart aan dat de kleine groep ‘echt’ zieke mensen, de mensen die daadwerkelijk behandeling nodig hebben, hier lange tijd voor op wachtlijsten staan door de grote groep mensen die nu behandeling verlangen voor het alledaags lijden dat bij het leven hoort.

<sup>2</sup> Dirk De Wachter (2018, 24 oktober). Lezing Radboud Reflects ‘Maak plaats voor ongelukkigheid.’ Geraadpleegd van: <https://www.ru.nl/radboudreflects/terugblik/terugblik-2018/terugblik-2018/18-10-24-laait-ongelukkig-lezing-psychiater-dirk/>.

<sup>3</sup> Marta Faustino, ‘Nietzsche’s Therapy of Therapy.’ *Nietzsche-Studien* 46, no. 1 (2018): 99.

<sup>4</sup> Faustino betoogt dat Michel Foucault tot op zekere hoogte heeft laten zien dat Nietzsches kritiek van morele, filosofische en religieuze therapieën ook op de psychiatrie toegepast kan worden (Faustino, ‘Therapy of Therapy,’ 99v40). Dit maakt dat zijn kritiek ook vandaag nog relevant is.

Nietzsche te verzetten. Er bestaat in de secundaire literatuur nogal wat ambiguïteit rondom een therapeutische lezing van Nietzsche. Naast recente interesse in de therapeutische dimensie van Nietzsches denken, is dit onderwerp grotendeels onontgonnen gebied.<sup>5</sup> Een onderzoek naar Nietzsches notie van grote gezondheid zal mogelijk helderheid kunnen geven over deze ambiguïteit. Daarom staat in deze scriptie de volgende vraag centraal: ‘Wat zijn de mogelijke therapeutische implicaties van Nietzsches notie van grote gezondheid?’

De vraag naar de therapeutische implicaties van Nietzsches concept van grote gezondheid zal behandeld worden in vier delen.<sup>6</sup> In het eerste hoofdstuk staat de vraag naar de relatie tussen geneeskunde en filosofie bij Nietzsche centraal. Nietzsche vervangt het waarheidsstreven in de filosofie door een streven naar gezondheid. De vraag die bij Nietzsche centraal komt te staan is: ‘Hoe gezond te leven?’<sup>7</sup> Waarom moet filosofie over gezond leven gaan en niet over waarheid? Nietzsche ontdekt op quasi-medische wijze dat het morele, religieuze en filosofische denken symptomatisch is voor fysiologische voor-of tegenspoed. Het waarheidsstreven in de filosofie is voor Nietzsche als een teken van tegenspoed, van pathologie, te zien. Het ideaal van waarheid dient de zwakke en zieke mens; het geeft hem troost, houvast en verlossing. Nietzsche ontdekt in zijn kritiek van de eigentijdse Europese cultuur allerlei praktijken die zijn ingericht om het lijden te ontvluchten. Het streven naar de verlossing van het lijden ligt dan ook diepgeworteld in onze cultuur. Voor Nietzsche is de ziekte van de moderne mens - in zijn kern - de verwerping van het lijden, het verlangen naar de verlossing van het lijden en de vele pogingen om dit te bereiken. Met het christendom heeft deze ziekte zijn hoogtepunt bereikt omdat de christelijke waarden voor Nietzsche het meest tegennatuurlijk van aard zijn. De christelijke waarden, als de grondslag van de moderne cultuur, gaan in tegen het leven en de ontwikkeling ervan; ze zijn ziekmakend en staan in contrast met wat Nietzsche als gezondheid beschouwt. Een belangrijk punt in dit hoofdstuk is dat het christendom ontworpen is als een therapie die de mens een verlossend en vertroostend antwoord verschaft op zijn lijden maar daarmee impliceert dat het aardse leven, dat onvermijdelijk bestaat uit enige mate van lijden, iets is waar men van verlost wil raken. Zo is het christendom, en elke vorm van (filosofische of religieuze) therapie die inzet op de verlossing van het lijden, tegennatuurlijk en levensvijandig te noemen. Dit soort wereld-ontkennende houdingen leiden volgens Nietzsche tot ziekte en verval. Met zijn diagnose van ziekte doet Nietzsche een beroep op het therapeutische doel van het bevorderen van herstel; hij wordt tot ‘arts van de cultuur’. Maar welk ideaal van gezondheid hanteert Nietzsche als ‘filosofische arts’?

In het tweede hoofdstuk wordt gekeken naar Nietzsches gezondheidsbegrip, en meer specifiek de grote gezondheid, waarin de positieve en productieve waarde van lijden erkend

---

<sup>5</sup> Recente verhandelingen van Michael Ure, *Nietzsche's Therapy - Self-Cultivation in the Middle Works* (2008) & Horst Hutter & Eli Friedland, *Nietzsche's Therapeutic Teaching* (2012) onderzoeken de therapeutische dimensie van Nietzsche's denken. De auteurs van dit boek delen de idee dat Nietzsche zich hecht aan een algemeen idee van filosofie als een praktijk die gecultiveerd dient te worden, filosofie als een wijze van leven.

<sup>6</sup> De behandeling van Nietzsches concept van grote gezondheid dient om Nietzsches meer algemene concept van gezondheid te benadrukken en verhelderen.

<sup>7</sup> Faustino betoogt dat Nietzsche een radicaal nieuwe vorm van filosoferen inluit waarbij het doel van de filosofie in termen van gezondheid begrepen kan worden (Marta Faustino, ‘Philosophy as a ‘Misunderstanding of the body’ and the ‘Great Health’ of the New Philosophers’, in *Nietzsche on Instinct and Language*, redactie door João Constâncio & Maria João Mayer Branco [Berlijn/Boston: Walter de Gruyter, 2011], 212). Ziekte en gezondheid worden in Nietzsches denken de cruciale noties om het leven te begrijpen.

wordt.<sup>8</sup> Dit is een vorm gezondheid die ziekte als een voorwaarde eist voor groei en ontwikkeling. Het lijden kent zo een instrumentele waarde. Met een nieuw concept van gezondheid, waarin ziekte en lijden een plaats krijgen, staat Nietzsche voor een herwaardering en affirmatie van het lijden en het aardse leven. We zien in dit hoofdstuk hoe Nietzsches gezondheidsbegrip steunt op zijn notie van ‘wil tot macht’. Deze notie verandert de betekenis van het lijden; de wil tot macht is een interpretatie van de werkelijkheid als een strijd die lijden impliceert. Daar de christelijke interpretatie van de werkelijkheid de mensheid verzwakt, verschijnt de wil tot macht als een meer ‘gezondmakende’ interpretatie van de werkelijkheid.

Het (filosofische) proces van een verwerping naar een affirmatie van het lijden is wellicht als therapeutisch te begrijpen. In het derde hoofdstuk wordt gekeken naar de idee van filosofie als een vorm van *therapeia*. In welke traditie van denken hoort dit concept van filosofie thuis en hoe kunnen we Nietzsche in deze traditie van denken passen?<sup>9</sup> Een herleving van het hellenistische therapeutische concept van filosofie staat hiervoor centraal. Nietzsche treedt tot een bepaalde hoogte in de voetsporen van deze traditie van denken en brengt de filosofie weer in als een wijze van leven.

In het vierde hoofdstuk wordt vervolgens gekeken naar de vraag in welke zin het streven naar Nietzscheaanse (grote) gezondheid wel of niet als een vorm van (filosofische) therapie gezien kan worden. De volgende vragen spelen op de achtergrond van dit hoofdstuk: Zijn Nietzsches contra-therapeutische opmerkingen wellicht te verenigen met de therapeutische implicaties van zijn kritische werk? Bestaat er dan zoiets als ‘slechte’ voorgaande therapieën en een ‘goede’ Nietzscheaanse therapie?<sup>10</sup> De oppositie die vanuit het concept grote gezondheid onderzocht zal worden, is die tussen een therapie die inzet op de negatie en verlossing van het lijden en een mogelijke Nietzscheaanse therapie die het lijden affirmeert en integreert. Vanuit secundaire literatuur van Jessica Berry en Herman Siemens komen bedreigingen voor een therapeutische lezing van Nietzsche aan bod alsook hoe deze mogelijk te omzeilen zijn. Vervolgens komt er een alternatieve Nietzscheaanse therapie in zicht die niet dezelfde tendensen herhaalt die hij onder kritiek stelt van voorgaande therapieën. Deze therapie geeft het lijden een plaats en bevrijdt ons van de ziekte van voorgaande slechte therapieën. Het is zo als een ‘tegen-therapeutische therapie’ te zien die ziekte bestrijdt terwijl het zijn plaats krijgt. Wanneer we het lijden niet meer proberen te ontvluchten, lost de behoefte aan therapie op. Nietzsche roept op tot een betwisting van de eigen waarden en idealen; met die betwisting passen we een therapie toe op onze eigen ziekte. Secundaire literatuur van Faustino en Siemens staat in deze thesis centraal daar zij beiden de ambivalentie aankaarten van Nietzsches relatie met therapie. Zo onderzoekt Siemens de praktische implicaties van Nietzscheaanse herwaardering onder de

---

<sup>8</sup> De teksten waarin Nietzsche spreekt over zijn eigen genezing en ontwikkeling van ziekte naar gezondheid staan voor een analyse van Nietzsches gezondheidsbegrip centraal. Deze ontwikkeling, van een genezing, wordt vooral besproken in de nieuwe voorwoorden uit 1886 die Nietzsche toevoegt aan reeds gepubliceerde werken (*Menselijk, al te Menselijk* [1], *Menselijk, al te Menselijk* [2], *De Vrolijke Wetenschap*, *Morgenrood*, *Geboorte van de Tragedie*) en in het toegevoegde vijfde deel in *De Vrolijke Wetenschap* van Nietzsche.

<sup>9</sup> Een therapeutisch concept van het doel, het onderwerp en de functie van filosofie wordt in het bijzonder gerepresenteerd door de hellenistische scholen. Er zal, Marta Faustino volgend in ‘Nietzsche’s Therapy of Therapy’, gekeken worden naar hoe Nietzsches filosofische project als geheel in deze traditie past, zonder daarbij al te diep in te gaan op de verschillen en overeenkomsten tussen de therapeutische voorschriften van de hellenistische scholen en Nietzsches standpunten. Het gaat dan niet zozeer om de inhoud van de verschillende therapieën maar om de idee van filosofie als een vorm van therapie.

<sup>10</sup> Herman Siemens, ‘Nietzsche’s Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading of Critical Transvaluation.’ *Continental Philosophy Review* 34, no. 1 (2001): 70.

aspecten van therapie en verlossing.<sup>11</sup> Faustino legt de nadruk op een begrip van filosofie als een vorm van therapie; als een praktijk van leven. Zij poogt te laten zien dat een therapeutische onderneming van toepassing is op Nietzsches gehele productieve leven.<sup>12</sup>

Tenslotte vinden we in de conclusie een overzicht van de resultaten van het onderzoek in deze scriptie.

---

<sup>11</sup> Siemens, 'Nietzsche's Agon,' 70.

<sup>12</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 84n4.



# 1. De analogie tussen geneeskunde en filosofie bij Nietzsche

## 1.1 De diagnose van een zieke cultuur

Nietzsches diagnose van de ziekte(s) van de moderne mens en cultuur is complex maar ook zeer omvangrijk in de secundaire literatuur uitgewerkt. Het artikel 'Nietzsche's Therapy of Therapy' van Faustino dient voor een korte schets van enkel de belangrijkste kenmerken van deze ziekte(s) om het zo later in contrast te kunnen brengen met Nietzsches concept van (grote) gezondheid. Deze korte schets van zijn diagnose van de (zieke) cultuur dient mede om Nietzsches kritiek van voorgaande therapieën helder te krijgen. Faustino beschrijft in de context van de diagnose dat de gecultiveerde mens voor Nietzsche een strijdig dier is. De mens wordt gedreven door natuurlijke primitieve (agressieve) instincten en behoeften maar deze worden 'getemd' of tegengewerkt onder druk van sociale waarden en zo 'geïnternaliseerd'.<sup>13</sup> Dit internaliseren van agressieve instincten is voor Nietzsche een grote bron van lijden. De machtige driften, de wilde instincten, kunnen zich niet langer naar buiten toe ontladen en keren zich naarmate ze onderdrukt worden naar binnen in plaats van naar buiten.<sup>14</sup> Hoe groter de macht van de (sociale) moraal, hoe groter de eis dat dierlijke behoeften de kop in worden gedrukt en hoe dieper de mens lijdt aan zijn conflict, aldus Faustino.<sup>15</sup> De mens heeft zo (aan)geleerd om zijn primaire levensinstincten te verachten en te veroordelen als zijnde 'slecht' onder druk van de sociale moraal.<sup>16</sup> Met het christendom heeft deze ziekte zijn hoogtepunt bereikt omdat de christelijke waarden het meest tegennatuurlijk zijn. Voor Nietzsche eist deze moraal van de mens een ideaal dat zijn fysieke en mentale gezondheid in gevaar brengt en tegen het leven en de ontwikkeling ervan ingaat.<sup>17</sup>

Mijn inzicht: alle krachten en driften die leven en groei mogelijk maken zijn *door de moraal in de ban* gedaan: moraal als instinct van de verloochening van het leven, je moet de moraal vernietigen om het leven te bevrijden.<sup>18</sup>

De christelijke waarden zijn de grondslag van de Europees-Westerse cultuur te noemen. Dit betekent dat ook ongelovigen niet onder de consequenties van de gevestigde waarden uitkomen.<sup>19</sup> De christelijke moraal heeft voor Nietzsche - naast de schadelijke effecten die het heeft op het individu - ook een negatieve invloed op de gehele mensheid doordat het absolute en universele normen oplegt. Deze algemeen geldende normen onderdrukken volgens Nietzsche kwaliteiten - als individualiteit, creativiteit, verschil en uitzondering - die de mogelijkheid geven tot verandering en ontwikkeling van de mensheid. Kort gezegd zorgt de christelijke moraal voor

<sup>13</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 95-96.

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten- deel 6 – herfst 1885 – herfst 1887*. Vertaald door Mark Wildschut (Nijmegen: Sun, 2001), zomer 1887, 8[4].

<sup>15</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 95.

<sup>16</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Waarom ik een noodlot ben', §7, 136-137.

<sup>17</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 95-96. Dit ideaal is nauw verbonden met gevoelens van een slecht geweten, schuld en zonde.

<sup>18</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten [6]*, eind 1886 – voorjaar 1887, 7[6].

<sup>19</sup> Ook al is de christelijk moraal ineengestort in de moderniteit, en ontmaskert als een menselijke constructie, een fictie, het waardensysteem dat met de christelijke moraal gevestigd of versterkt is blijft voor een groot nog deel nog intact. Het duurt een tijd voordat we onthecht raken aan de diepgewortelde waarden. Het ideaal van een verlossing van ons lijden ziet Nietzsche als een van de hoogste moderne waarden. De hechting hieraan zal zich dan ook niet zomaar ontbinden. 'God is dood: maar zoals de menselijke aard nu eenmaal is, zullen er misschien nog wel millennia lang grotten bestaan waarin men zijn schaduw vertoont, - En wij - wij moeten ook nog zijn schaduw overwinnen!' (Friedrich Nietzsche, *De Vrolijke Wetenschap - ('la gaya scienza')*). Vertaald door Pé Hawinkels, herzien door Hans Driessen [Amsterdam: De Arbeiderspers, 1999], §108, 119).

een 'kudde'; een zwakke middelmatige massa die zichzelf in stand houdt en beschermt middels de moraal. Door middel van deze moraal komt de kudde in opstand tegen de sterkere overheersers.<sup>20</sup> Voor Nietzsche is de geestelijke achteruitgang in de geschiedenis vooral aan te treffen daar waar het kuddedier heerst en de levensomstandigheden van het roofdier zwaarder zijn geworden.<sup>21</sup> De kuddediermoraal staat in de weg van het ontstaan en ontwikkeling van de mensen van het grote scheppen (de roofdieren). Nietzsche beweert dat het juist het tegendeel is van de kuddewensen dat nodig is voor de verheffing van het type mens.<sup>22</sup> De christelijke moraal staat dus in contrast met wat Nietzsche beschouwt als gezondheid en voorwaarden voor het floreren van de mensheid. Dit contrast zal later verduidelijkt worden. Voor nu volstaat het om te zeggen dat de christelijke waarden voor Nietzsche sterk tegen de natuur (tegen de fundamentele wetten van het organische leven) in gaan, de machtige driften beteugelen en het (sterke) individu verzwakken en niet in staat stellen om tot bloei te komen in deze wereld.<sup>23</sup> Het christendom onderdrukt de mens zijn mogelijke (natuurlijke) potentie om tot bloei te komen. En onderdrukt daarmee de ontwikkeling en verheffing van de mensheid.

Een belangrijk punt voor deze scriptie is dat - naast de verzwakkende en ziekmakende effecten die de christelijke waarden op mens en cultuur hebben - het christendom ontworpen is als therapie. Zo verschaft het de mens een antwoord op zijn lijden. Maar waarom vereist ons lijden een antwoord? Faustino betoogt dat het lijden van de mens volgens Nietzsche in de *Genealogie van de Moraal* reflexief is; de mens lijdt onder de zinloosheid van zijn lijden.<sup>24</sup> Het christendom reikt de mens de belofte van een hiernamaals aan als de verlossing van en vergoeding voor het aardse zinloze lijden. Deze belofte is een vertroosting en rechtvaardigt het lijden; het geeft het lijden betekenis. Het christendom is een manier om aan de zinloosheid van het lijden en het bestaan te ontsnappen. Maar de idee dat het aardse leven iets is waar we verlossing van nodig hebben, wordt zo gevestigd; het aardse leven verliest als gevolg aan waarde. Volgens Nietzsche heeft de filosofie na Plato en voornamelijk het christendom, de betekenis van het lijden getransformeerd naar een 'bezwaar tegen het leven'.<sup>25</sup> De gerichtheid en hoop op een andere wereld die ons verlost van dit aardse zinloze lijden en bestaan drukt een heldere veroordeling uit van deze wereld. Het christendom is voor Nietzsche dan ook wezenlijk een 'afkeer en weerzin van het leven tegen het leven' te noemen. Het verlangen wat bij die afkeer hoort, is een verlangen naar 'de rust, naar de 'sabbat aller sabbats' [...]', naar de eeuwige verlossing van het lijden.<sup>26</sup> Dit verlangen is voor Nietzsche een teken van een zeer ernstige ziekte en

---

<sup>20</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [6], herfst 1885 – herfst 1886, 2[128].

<sup>21</sup> Friedrich Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten – deel 5 – voorjaar 1884 – herfst 1885*. Vertaald door Michel van Nieuwstadt & Mark Wildschut (Amsterdam: Sun, 2007), april – juni 1885, 34[234].

<sup>22</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [5], juni-juli 1885, 37[8].

<sup>23</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 96. Hoe we de natuur en de fundamentele wetten van het organische leven bij Nietzsche kunnen begrijpen zal later op terug gekomen worden in de hoofdstuk 2.4. Dit zal belangrijk blijken om slechte voorgaande therapieën te onderscheiden van een mogelijke goede Nietzscheaanse therapie.

<sup>24</sup> Ibidem, 97. Dat het christelijke antwoord op ons lijden aan geloofwaardigheid is verloren betekent niet dat de vraag naar de zin van het menselijk lijden daarmee mede opgeheven is. Deze vraag komt dan nu in andere contexten en talen voor. Terugkomend op de inleiding verschijnt de psychiatrische praktijk dan als een andere context en de medische terminologie als een andere taal om met ons (zinloze) lijden om te gaan.

<sup>25</sup> Jessica N. Berry, *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, (New York: Oxford University Press, 2011), 141. De christelijke moraal richt net zoals het platonisme tot een andere transcendente werkelijkheid als de ware eeuwige werkelijkheid en keert zich zo tegen het aardse tijdelijke chaotische bestaan dat door lijden gekenmerkt wordt (de verdubbeling van de metafysica).

<sup>26</sup> Friedrich Nietzsche, *De Geboorte van de Tragedie of Griekse Cultuur en Pessimisme*. Vertaald door Kees Vuyk (Amsterdam: International Theatre Bookshop, 1987) Vw. 'Poging tot zelfkritiek', 24-25.

vermoeidheid. Het hoort bij een ‘degenererend instinct’.<sup>27</sup> De verwerping van het lijden is in brede zin de kern van wat Nietzsche diagnosticeert als de ziekte van de moderne mens, van de Europese (christelijk-platoonse) cultuur: haar nihilisme en haar decadentie.<sup>28</sup> Voor Nietzsche betekent de afwijzing van het lijden een afwijzing van het leven zelf daar het leven lijden is. Hiermee vooronderstelt Nietzsche dat het leven onvermijdelijk uit lijden bestaat. In *Ecce Homo* schrijft Nietzsche dat het willen afschaffen van ‘minder gelukkige toestanden van allerlei aard’ als bijna net zo stupide gezien kan worden als het willen afschaffen van slecht weer. Dit echter wel te pogen, heeft ook nog eens catastrofale consequenties.<sup>29</sup>

Volgens Nietzsche is het grootste probleem van het christendom dat het de idee verspreidt dat het aardse leven waardeloos is en dat men ervan verlost moet worden. Dit wereldbeeld wordt geïmpliceerd in elk vorm van therapie voor de mens(heid) dat als vertrekpunt de verlossing van het lijden neemt.<sup>30</sup> Voor Nietzsche hebben alle priesters, helers, heiligen, die hebben ingezet om de mensheid te genezen van zijn lijden, zijn lijden alleen maar versterkt. De metafysische en religieuze troostingen, interpretaties hebben ergere ziektes gecreëerd dan die ze in eerste plaats zochten te behandelen. ‘De grootste ziekte der mensen is ontstaan uit de bestrijding hunner ziekten en de schijnbare heelmiddelen hebben op den duur ergere dingen teweeggebracht dan datgene wat erdoor uitgeschakeld moest worden geweest is.’<sup>31</sup> De behandelingen pretendeerde remedies te zijn maar waren slechts tijdelijke troostingen. Voor Nietzsche zijn het juist deze priesters en helers die de mens in eerste instantie hebben verteld dat hij nood heeft aan therapie. Ze hebben de mens laten geloven dat hij behandeling, verlossing, nodig heeft en de verwachting van verlossing verkocht. Op deze wijze hebben de middelen der vertroosting het leven het fundamentele ‘lijdenskarakter’ gegeven.<sup>32</sup> Het lijden is tot existentieel probleem gemaakt. Nietzsche spreekt ook wel over een ‘verlossingshysterie’.<sup>33</sup>

De ziekte van de moderne mens en cultuur kenmerkt zich dus door een aanhoudende behoefte aan therapie en de voortdurende pogingen om de mens te helen of te troosten aangaande zijn lijden. Deze pogingen die inzetten op de verlossing van het lijden, verergeren echter onze situatie; ze maken ons niet gezond(er) maar ziek(er), aldus Faustino.<sup>34</sup> De eigenlijke ziekte is de houding van de mens ten opzichte van het lijden. Vele filosofische en religieuze therapieën impliceren dat het lijden slecht is en staan voor het ideaal van een leven zonder lijden. Het lijden is echter eigen aan het leven; het te beoordelen als een kracht die het leven verarmt en dus vraagt om therapie, is het leven in zijn kern te verwerpen.<sup>35</sup> Kort gezegd is voor Nietzsche de moderne cultuur als het geestelijk lichaam van de mens ziek en een ondergang in het (onvermijdelijke) nihilisme dreigt.<sup>36</sup> De diagnose van ziekte en de prognose van de dreigende

---

<sup>27</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, ‘Die Geburt der Tragödie’, §2, 69.

<sup>28</sup> Faustino, ‘Therapy of Therapy’, 97.

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo - Hoe iemand wordt wie hij is*. Vertaald door Pé Hawinkels (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1969), ‘Waarom ik een noodlot ben’, §4, 133. Die consequenties komen een alinea verder explicieter aan bod.

<sup>30</sup> Faustino, ‘Therapy of Therapy’, 97, 97v36.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, *Morgenröde – Gedachten over de morele vooroordelen*. Vertaald door Pé Hawinkels (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1977): §52, 47-48.

<sup>32</sup> Nietzsche, *Morgenröde*, §52, 47-48.

<sup>33</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, ‘Waarom ik een noodlot ben’, §8, 139.

<sup>34</sup> Faustino, ‘Therapy of Therapy’, 98.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>36</sup> Een gedegen begripsanalyse van het nihilisme valt buiten de kaders van deze uiteenzetting. Er kan kort gezegd worden dat voor Nietzsche de ervaring van nihilisme een noodzakelijke en dus onvermijdelijke stap is in de geschiedenis en ontwikkeling van de mensheid (Paul van Tongeren, ‘Friedrich Nietzsche: De Filosoof als Arts van

ondergang roepen op tot een kritisch onderzoek en mogelijke behandeling gericht op herstel.

Malcolm Pasley stelt in ‘Nietzsche’s Use of Medical Terms’ dat Nietzsches kritiek en diagnose van de eigentijdse cultuur gedreven wordt door de hoop bij te dragen aan de verbetering en genezing ervan.<sup>37</sup> Volgens Pasley benoemt Nietzsche zichzelf dan ook tot ‘de filosoof als arts van de cultuur’. Dit is de titel van een verhandeling die Nietzsche in 1873 poogde te schrijven.<sup>38</sup> Paul van Tongeren stelt in *Nietzsche als Arts van de Cultuur* dat Nietzsche door de filosoof als arts van de cultuur voor te stellen naast de diagnostische inzet van zijn cultuurkritiek, ook zijn genezende inzet uitdrukt. ‘Juist omdat filosofie en moraal in hun traditionele gestalte de mens niet hebben kunnen redden – zij hebben in tegendeel zijn ziekte veroorzaakt en versterkt – moet de filosoof nu als arts optreden.’<sup>39</sup> Van Tongeren volgt zo Pasley door te betogen dat Nietzsche het tot zijn taak rekende arts van de cultuur te zijn.

De metafoor van de filosoof als heler en arts van de cultuur is aanwezig in Nietzsches gehele werk.<sup>40</sup> Nietzsche introduceert zichzelf als een arts, een therapeut, die wil bijdragen aan de fysieke en geestelijke gezondheid van de cultuur en een tegenwicht wil bieden aan de ziekmakende tendensen die voor hem in de (christelijke) moderne cultuur te zien zijn. We vinden in zijn teksten veel voorbeelden van de verbinding tussen geneeskunde en filosofie en het gebruik van medische terminologie is veelvuldig aanwezig. Van Tongeren wijst de verbinding tussen filosofie en geneeskunde aan als de rode draad in Nietzsches hele oeuvre.<sup>41</sup> Wat vertelt ons dit over de taak, onderwerp en methode van de filosofie? Hoe kunnen we bij Nietzsche de relatie tussen filosofie en gezondheid begrijpen? En meer concreet; de afhankelijkheid van het laatste op het eerste? Pasley stelt dat we de filosofische interesse in de gezondheid van de mens en cultuur voor moeten stellen in de context van Nietzsches naturalistische filosofie.<sup>42</sup> Alvorens er wordt ingegaan op een begrip van (grote) gezondheid bij Nietzsche zal eerst de relatie tussen filosofie en gezondheid bij Nietzsche meer zichtbaar gemaakt worden. Nietzsches vermeende naturalisme, zijn psychofysiologie van de cultuur en de filosoof als arts<sup>43</sup> staan voor een begrip van deze relatie centraal.

## 1.2 Een psychofysiologie van de cultuur: de filosoof als arts

---

de Cultuur’, in *Nietzsche als Arts van de Cultuur – Diagnoses en Prognoses*, redactie door Paul van Tongeren [Kampen: Kok Agora, 1999]: 16). Zie voor een gedegen analyse van het begrip het werk van Paul van Tongeren *Het Europese Nihilisme* (2012).

<sup>37</sup> Malcolm Pasley, ‘Nietzsche’s Use of Medical Terms’, in *Nietzsche: Imagery and Thought – A Collection of Essays*, redactie door Malcolm Pasley (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1978), 123.

<sup>38</sup> Pasley, ‘Nietzsche’s Medical Terms’, 127. Nietzsche noemt zichzelf nergens expliciet ‘arts van de cultuur’, maar we mogen aannemen dat hij zichzelf zo niet. ‘Der Philosoph als Arzt der Cultur’ is de naam van een essay dat hij verwachtte te schrijven (Friedrich Nietzsche, *Nachlaß 1869 – 1874, Kritische Studienausgabe 7*. Redactie door Giorgio Colli &azzino Montinari, [Berlijn/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1999], 23[15]).

<sup>39</sup> Van Tongeren, ‘Nietzsche als Arts’, 16-17.

<sup>40</sup> Is de voorstelling van de filosoof als arts enkel metaforisch te begrijpen? Pasley stelt dat de term ‘arts’ in Nietzsche vroegere geschriften meer consequent metaforisch wordt gebruikt. Maar later vanaf 1875 lopen letterlijke en figuurlijke interpretaties van ziekten en genezingen meer en meer door elkaar (Paul van Tongeren, Gerd Schank & Herman Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch: Band 1: Abbiuviatur - einfach*, [Berlijn/New York: Walter de Gruyter, 2004], 142). Nietzsche hanteert een vrij letterlijk gebruik van de medische karakterisering van de filosoof wanneer hij spreekt over zijn eigen weg van ziekte naar gezondheid; zijn genezing. Hier wordt later op teruggekomen in deelhoofdstuk 2.2.

<sup>41</sup> Van Tongeren, ‘Nietzsche als Arts,’ 15.

<sup>42</sup> Pasley, ‘Nietzsche’s Medical Terms’, 136-137.

<sup>43</sup> De term ‘arts’ moet bij Nietzsche niet in nauwe medische zin begrepen worden.

Voordat een arts zijn genezende behandeling kan starten, dient hij tot de juiste diagnose te komen. Een arts moet in staat zijn om via de symptomen van een ziekte tot een diagnose te komen van een achterliggende (vaak verborgen, verholde) oorzaak. Van Tongeren stelt dat Nietzsche deze methode in zijn filosofie hanteert. Zo leest hij de symptomen of klachten van de patiënt af als een tekentaal die verwijst naar het psychologische en fysiologische onderliggende ‘werkelijke’ niveau van waaruit de symptomen voortkomen.<sup>44</sup> In zijn cultuurkritiek analyseert Nietzsche hoe verscheidene culturele praktijken uitdrukking geven aan (onderliggende) psychologische en fysiologische behoeften en instincten. Nietzsche omschrijft zijn analyse als ‘mijn poging de morele oordelen te begrijpen als symptomen en tekentalen die processen verraden van fysiologische voor-en tegenspoed, evenals het bewustzijn welke voorwaarden nodig zijn voor instandhouding en groei.’<sup>45</sup> Volgens Nietzsche is ‘het oordeel een symptoom, ofwel van een opklimmend, ofwel van een ontaardend leven.’<sup>46</sup> Wanneer hij deze methode specifiek toepast op de christelijk-Europese moraal leest Nietzsche onze morele oordelen als tekenen van verval, van tegenspoed, van ongeloof in het leven.<sup>47</sup> Van Tongeren betoogt dat deze diagnostische wijze van analyseren vruchtbaar wordt wanneer deze samengaat met een typologie. Nietzsche categoriseert op typologische wijze allerlei kenmerken tot onderscheidingen van ziek of gezond, zwak of sterk, passief of actief, reactief of affirmatief. Deze fysiologische en psychologische onderscheidingen dienen als instrumenten ter interpretatie van culturele fenomenen.<sup>48</sup> Volgens van Tongeren kan er gesteld worden dat Nietzsche elk cultureel terrein of fenomeen onderzoekt met de cruciale noties ziekte en gezondheid.<sup>49</sup> George de Huszar stelt dat Nietzsche zelfs alle filosofische vragen reduceert tot psychologische en fysiologische termen.<sup>50</sup>

Psychofysiologische verklaringen van culturele fenomenen zijn goed in de context van Nietzsches vermeende naturalisme te plaatsen. Jessica Berry stelt dat er met enige zekerheid gesteld mag worden dat de meeste critici van Nietzsche er in overeenstemmen dat hij een naturalist is.<sup>51</sup> De term ‘naturalisme’ kent vele betekenissen maar de kern van Nietzsches naturalisme is volgens Berry te duiden als zijn antitranscendentalisme waarin hij de mens voorstelt als onderdeel van de natuurlijke wereld.<sup>52</sup> Berry betoogt - in de context van Nietzsches naturalisme - dat Nietzsche inzet op een project, dat ze omschrijft als de onderneming ‘om de mensheid terug de natuur in te vertalen’.<sup>53</sup>

---

<sup>44</sup> Van Tongeren, ‘Nietzsche als Arts,’ 15.

<sup>45</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten [6]*, herfst 1885 – herfst 1886, 2[165].

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche, *Afgodenscherming, of Hoe je met de hamer filosofoert*. Ingeleid en geannoteerd door M. Weyembergh (Bussum: Het Wereldvenster, 1983): 96n61.

<sup>47</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten [6]*, herfst 1885 – herfst 1886, 2[165].

<sup>48</sup> Van Tongeren, ‘Nietzsche als Arts,’ 15-16. Zoals al eerder gesteld zal deze uiteenzetting weinig ingaan op de analyse van de manieren waarop de mensheid verzwakt of verziekt is geraakt en in welke gedaanten ziekte voorkomt. De nadruk zal zo niet op het diagnostische project van Nietzsche liggen maar op zijn (mogelijke) genezende inzet.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>50</sup> George de Huszar, ‘Nietzsche’s Theory of Decadence and the Transvaluation of all Values.’ *Journal of the History of Ideas* 6:3 (1945): 259-260.

<sup>51</sup> Er zijn ook stromingen die Nietzsche als wezenlijk anti-naturalistisch aanwijzen. Het komt er dan op neer welke definitie van naturalisme je hanteert.

<sup>52</sup> Berry, *Nietzsche & the Skeptical Tradition*, 39, 75.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 39.

Wanneer zullen al deze schaduwen van God ons niet langer verduisteren? Wanneer zullen we de natuur eindelijk ontgoddelijkt hebben! Wanneer zullen we mogen beginnen onszelf met de zuivere, hervonden, en opnieuw verlore natuur te *vernatuurlijken*?<sup>54</sup>

Deze onderneming, de mens terug de natuur in te vertalen, is nauw verbonden met een idee dat Faustino onderscheidt als de kern van Nietzsches denken: de omkering van het fundamentele geloof van metafysici in de tegenstelling van waarden. Faustino betoogt dat we de relatie van filosofie en gezondheid in deze context moeten begrijpen. Zo geloven de metafysici in de tegenstelling van bijvoorbeeld lichaam en ziel, goed en kwaad, waarheid en leugen, zijn en niets. In de context van deze thesis is het geloof in de tegenstelling tussen lichaam en ziel, als gescheiden entiteiten, vooral interessant. Zo is er lange tijd aangenomen dat de ziel, de geest, die zich kenmerkt door denken, bewustzijn en taal, gescheiden en onafhankelijk van het lichaam bestaat, dat zich kenmerkt door instincten, driften en affecten. Het denken zou van een andere natuur dan het lichaam zijn. Dit is een tegenstelling die Nietzsche poogt om te keren. Voor Nietzsche bestaat het denken niet los van het lichaam; het is er juist op gestoeld.<sup>55</sup> Ons denken, reflecteren, wordt bepaald door onze fysiologische en psychologische behoeften.<sup>56</sup> ‘Achter het bewustzijn werken de *driften*.’<sup>57</sup> Zo spreekt Nietzsche erover dat hij steeds scherper ziet hoe elke wijze van denken en waarderen herleid kan worden tot een behoefte en hoe een ideaal in relatie staat ‘tot hem die het *nodig heeft*’.<sup>58</sup>

Jouw oordeel, ‘zo is het juist’ heeft een voorgeschiedenis in je driften, neigingen, gevoelens van afkeer, ervaringen en niet-ervaringen; ‘hoe is het ontstaan?’ moet je vragen, en daarna ook nog: ‘*wat beweegt mij eigenlijk om er gehoor aan te geven?*’<sup>59</sup>

Nietzsche kant zich niet tegen morele waarden *an sich* maar tegen de aanspraak die zij vaak maken op algemeenheid of objectiviteit. Het morele oordeel of het ascetisch ideaal is niet te herleiden tot een universele rationale of goddelijke orde - die een intrinsiek en objectief bestaan in de werkelijkheid kent - maar tot een natuurlijk lichaam dat het opwerpt vanuit een behoefte; dat het nodig heeft. In het nieuwe toegevoegde voorwoord van *De Vrolijke Wetenschap* spreekt Nietzsche over het (zieke) lichaam en zijn behoeften die de geest voortstuwen. Daar vraagt Nietzsche zich op retorische wijze af of de filosofen in kwestie (de metafysici) niet juist hun inspiratie aan ziekte ontleend hebben en of de filosofie in brede zin eigenlijk wel iets meer is geweest dan ‘een uitleg van het lichaam en een *misverstand* van het lichaam’.<sup>60</sup> Voor Nietzsche liggen er achter de hoogste waarden misverstanden van het lichaam verborgen. Dit betekent dat voor Nietzsche de filosofische (metafysische) theorieën in eerste instantie beschouwd moeten worden als symptomen van bepaalde lichamen. Maar niet alleen de filosofische theorie, elke

---

<sup>54</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §109, 119-120, §346, 210-211.

<sup>55</sup> Ibidem, Vw. §3, 12.

<sup>56</sup> Faustino, ‘Great Health,’ 203-204.

<sup>57</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [5], Augustus – September 1885, 39[6].

<sup>58</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §370, 243.

<sup>59</sup> Ibidem, §335, 194.

<sup>60</sup> Ibidem, Vw. §2, 11-12. Heinrich Schipperges schrijft dat Nietzsche zich richt tegen de verachting van het lichaam en tot de misverstanden van het lichaam die al tweeduizend jaar heersen in de platoons-christelijke traditie (Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes: Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches* [Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975]: 57, 103).

culturele praktijk is als een symptoom van een bepaald lichaam of bepaalde instincten waar te nemen.<sup>61</sup>

Ik verwacht nog steeds dat op een gegeven moment een filosofische *arts* in de uitzonderlijke betekenis van het woord – iemand die zich dient bezig te houden met het probleem van de algemene gezondheid van het volk, tijdperk, ras, mensheid – de moed zal hebben zijn vermoeden op de spits te drijven en de volgende uitspraak aan te durven: tot dusverre ging het in de filosofie nooit ofte nimmer om ‘waarheid’, maar om iets anders, laat we zeggen om gezondheid, toekomst, groei, macht, leven...<sup>62</sup>

Nietzsche herkent dat ons denken en alle kennis afhankelijk zijn van het (natuurlijke) leven zelf. Het leven stelt bepaalde eisen aan ons, om te kunnen overleven, en het zijn die eisen die ons denken vormen en bepalen. Door allerlei fictieve denkconstructies op te werpen, houden we het leven uit; ze zijn dan ook zeer nuttig gebleken voor het behoud van de soort. Door de ficties maken we van de wereld een bewoonbare plek en creëren we een nuttige orde in de chaos. In deze context spreekt Nietzsche over het menselijk denken dat allerlei ‘levensbehoudende dwalingen’ vormt.<sup>63</sup> Vele morele en religieuze dwalingen bleken nuttig voor het behoud van de soort en kunnen dus begrepen worden als voortkomend uit natuurlijke behoeften. Nietzsche stelt dat de ‘kracht’ van deze dwalingen dan ook niet in hun waarheidsgehalte ligt maar in de mate van hoe ze een voordeel bieden voor zelfbehoud. Daarnaast zorgen de dwalingen ervoor dat de mens er niet aan hoeft te geloven dat hij niets anders is dan drift, instinct en zinloosheid, aldus Nietzsche.<sup>64</sup> Om van de intrinsiek zinloze en chaotische wereld een bewoonbare plek te maken, constitueert de mens allerlei concepten, idealen, vereringen, waardensystemen, geloofsartikelen, waarvan men aanneemt dat ze een werkelijk bestaan in de wereld kennen.

Het is belangrijk op te merken dat het (filosofisch) denken voor Nietzsche niet los staat van instinctieve activiteit. Voorgaande filosofieën richtte zich altijd op de waarheid maar Nietzsche kaart aan dat de filosofie eerder een reflectie is van dat wat de eigen ‘gezondheid, toekomst, groei, macht en leven’ bevordert.<sup>65</sup> Dit betekent dat kennis voor Nietzsche niet de werkelijkheid representeert zoals die is maar gezien moet worden als een instrument voor de strijd om bestaan.<sup>66</sup> De filosofie dient op deze wijze het natuurlijke lichaam en niet de geest op een puur abstract niveau.<sup>67</sup> Op de hierboven beschreven wijze ontwikkelt Nietzsche een psychofysiologie van de cultuur, die hem in staat acht algemene condities in termen van ziekte en gezondheid vast te stellen, aldus Faustino.<sup>68</sup> De nadruk komt zo in de nieuwe filosofie die Nietzsche voor ogen heeft niet meer te liggen op de waarheid maar op de mogelijke bevordering en versterking van het leven. Het lichaam wordt hierbij als uitgangspunt genomen.<sup>69</sup> Het waarheidsstreven wordt vervangen door het streven naar gezondheid. Maar hoe kan het dat de filosofische onderneming in het verleden vaak heeft geleid tot het tegenovergestelde dan de

---

<sup>61</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, Vw. §2, 12.

<sup>62</sup> Ibidem, Vw, §2, 12.

<sup>63</sup> Ibidem, §110, 122.

<sup>64</sup> Ibidem, §1, 38-39. Schipperges schrijft dat de fictieve andere wereld die opgeworpen wordt een uitdrukking is van een diep misbehagen ten opzichte van de werkelijkheid. Deze andere wereld kent zo zijn wortel in de haat tegenover het natuurlijke. De zogenaamde ware eeuwige wereld van de metafysici is echter alleen maar een verdubbeling van de schijnbare wereld (Schipperges, *Leitfaden des Leibes*, 28, 34).

<sup>65</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, Vw. §2, 12.

<sup>66</sup> Van Tongeren, ‘Nietzsche als Arts,’ 35.

<sup>67</sup> Faustino, ‘Great Health,’ 205.

<sup>68</sup> Ibidem, 205-206.

<sup>69</sup> Schipperges, *Leitfaden des Leibes*, 22.

bevordering van gezondheid en groei; namelijk tot ziekte en verval?<sup>70</sup> Nietzsche ontdekt dat er achter het waarheidsstreven een specifieke conditie van geest schuilgaat. Er komt nu een fundamenteel onderscheid in zicht dat Nietzsche maakt tussen twee soorten filosofen; een onderscheid dat relevant is voor een goed begrip van de grote gezondheid.

### 1.3. Twee soorten filosofen; twee soorten lijdenden

Het is niet dat Nietzsche het project van het zoeken naar waarheid en kennis als zodanig verwerpt. Nietzsche ontdekt dat er in veel filosofisch onderzoek een vermoeide nihilistische geest schuilgaat. Berry betoogt dat de specifieke wil tot waarheid of kennis die Nietzsche onder kritiek stelt, een zwakke wil is, die een intellectuele strijd probeert te ontvluchten door middel van het creëren van zekerheden, houvast, bedwelming en berusting.<sup>71</sup> De mens die gedreven wordt door de behoefte aan psychologische zekerheid - wat Nietzsche tot de 'metafysische behoefte'<sup>72</sup> benoemt - kan volgens Nietzsche gediagnosticeerd worden als een vermoeide ziel die lijdt aan nihilisme. De metafysische constructen en interpretaties van de werkelijkheid zijn voor Nietzsche symptomatisch voor een psychologische zwakte en slechte gezondheid.<sup>73</sup> De obsessie met idealen als de waarheid en het absolute zijn een teken van pathologie.

Hoezeer iemand *geloof* nodig heeft om te gedijen, hoeveel 'vastigheid', waaraan hij niet getornd wil zien, omdat hij zich eraan *vasthoudt*, is een graadmeter van zijn kracht (of, duidelijker gezegd, van zijn zwakheid).<sup>74</sup>

Nietzsche spreekt over een 'verlangen naar zekerheid' waarmee het christendom, de metafysica, en zelfs de positivistische wetenschap van doordrongen is als het 'instinct van zwakheid'. In Nietzsches analyse van deze culturele fenomenen staat de term 'decadentie' centraal. Zijn kritiek van alle vormen van decadentie is gebaseerd op het fundamentele onderscheid dat Nietzsche maakt in het nieuwe voorwoord van *De Vrolijke Wetenschap* tussen twee soorten filosofen: de ene soort filosofeert uit gebrek en de andere soort filosofeert uit overvloed. De eerste soort heeft de filosofie nodig ter verlossing of houvast en voor de tweede soort is de filosofie een luxe.<sup>75</sup> Nietzsche stelt dat zij die filosoferen uit gebrek, de zieke denkers, misschien in de meerderheid zijn in de geschiedenis van de filosofie. Nietzsche spreekt ook wel over twee soorten 'lijdenden'; zij die lijden aan het gebrek van het leven en zij die lijden aan de overvloed ervan.<sup>76</sup>

Elke kunst, elke filosofie kan beschouwd worden als genees- en hulpmiddel in dienst van het groeiende, strijdende leven: ze veronderstellen steeds lijden en lijdenden. Maar men kan op twee manieren lijden: degenen die lijden aan de *overvloed van het leven* [...] degenen die lijden aan de *verarming van het leven* [...].<sup>77</sup>

Nietzsche maakt zo geen onderscheid tussen zij die wel lijden en zij die niet lijden maar tussen verschillende lijdenden. Dit maakt dat lijden niet samenvalt met ziekte en de afwezigheid van

<sup>70</sup> In voetnoot 110 van deze scriptie wordt deze vraag (deels) beantwoord.

<sup>71</sup> Berry, *Nietzsche & the Skeptical Tradition*, 53-55.

<sup>72</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §347, 211-213, §151, 141-142; Friedrich Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk – Gedachten over de morele vooroordelen*. Vertaald door Thomas Grafdijk (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1980): Deel 1, §26, 36.

<sup>73</sup> Berry, *Nietzsche & the Skeptical Tradition*, 57, 74.

<sup>74</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §347, 211-213.

<sup>75</sup> Ibidem, Vw. §2, 10.

<sup>76</sup> Ibidem, §370, 241-244; Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Die Geburt der Tragödie', §2, 69.

<sup>77</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §370, 242.



lijden met gezondheid. Voor Nietzsche kan men lijden op een zieke of op een gezonde wijze; uit verarming of uit overvloed. Alle filosofieën, religies en kunsten die voortkomen uit hen die lijden uit gebrek, uit zwakte, zijn voor Nietzsche decadent te noemen. De decadent verlangt naar rust en verlossing, naar elders, naar het metafysische ‘andere’. De decadentie is daarom wereld-ontkennend van aard. Een wereld-ontkennende of een wereld-affirmerende houding is voor Nietzsche als een aanwijzing, als een symptoom van het lichaam zijn slagen of falen, zijn verarming of volheid, zijn zwakte of sterkte, zijn ziekte of gezondheid waar te nemen.<sup>78</sup> De 19<sup>de</sup> eeuw is voor Nietzsche een decadente tijd *par excellence*; het wordt gekenmerkt door een zwak romanticisme en pessimisme.<sup>79</sup> Volgens Huszar strijdt Nietzsche tegen deze vormen van decadentie als tegen een ziekte met de fysiologie als criterium van waarde.<sup>80</sup> Huszar stelt dat Nietzsches kritiek die van een arts is en niet die van een filosoof. Maar we kunnen wellicht beter stellen dat zijn kritiek die is van een filosofische arts. Door zichzelf op te werpen als filosofische arts geeft Nietzsche een normatieve benadering van de cultuur met de gezondheid als het centrale criterium van evaluatie. Op quasi-medische wijze onderzoekt, diagnosticeert en behandelt hij de mens en cultuur.<sup>81</sup> De nieuwe filosofie is wellicht te begrijpen als het middel voor de behandeling van decadentie. Waar mondt Nietzsches strijd tegen de eigentijdse ziekte mogelijk in uit?

Nietzsches analyse en diagnose van decadentie is als een inleiding te begrijpen voor een nieuwe filosofie van de toekomst; een levens-affirmerende filosofie die over het aardse leven moet gaan en niet om waarheid. Het denken is immers afhankelijk van het natuurlijke leven zelf. De nieuwe filosofie zet zo in op een herwaardering van het aardse bestaan en het lijden. Huszar beschrijft de diagnose van ziekte als een voorwaarde voor de ‘herwaardering aller waarden’; het bekende filosofische project van Nietzsche. Faustino interpreteert Nietzsches herwaarderingsproject mede in relatie met zijn diagnose en betoogt dat het project gemotiveerd is door de diagnose van een zieke moderne cultuur. Het project zet in op de genezing van die ziekte.<sup>82</sup> Deze redenering maakt de voorstelling van de filosoof als arts van de cultuur dan ook zinvol. Kort gezegd hangt Nietzsches geneeskundige blik op de cultuur samen met zijn project van een herwaardering van het lichaam en een naturalisering van de moraal.<sup>83</sup>

In *Ecce Homo* spreekt Nietzsche over ‘de zwaarste eis’ waarmee hij de mens moet confronteren.<sup>84</sup> Berry stelt dat Nietzsche hiermee doelt op zijn project van een herwaardering van alle waarden en een beroep doet op de grote gezondheid als een wezenlijke voorwaarde voor deze zware taak, die hij toeschrijft aan de nieuwe filosofen.<sup>85</sup> Faustino stelt dat Nietzsche de grote gezondheid als een voorwaarde voor en fundamentele fysiologische conditie van de nieuwe

---

<sup>78</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, Vw. §2, 12. Nietzsche stelt ten tijde van *De Geboorte van de Tragedie* kijk te krijgen op de tegenstelling tussen afnemende en toenemende vormen van leven; een nee-zeggen als levensvijandigheid vanuit het ascetisch ideaal en een ja-zeggen als ‘opperste affirmatie’, ook tegen het lijden en tegen al het problematische aan het leven (Nietzsche, *Ecce Homo*, ‘Die Geburt der Tragödie’, §2, 69).

<sup>79</sup> Huszar, ‘Nietzsche’s Theory of Decadence,’ 260.

<sup>80</sup> Ibidem, 259-260. De term ‘fysiologie’ kan bij Nietzsche het best breed begrepen worden. Nietzsche beschrijft bijvoorbeeld specifieke historische personen als decadent en zwak, waarvan bekend is dat zij wel over een fysiek goede gezondheid beschikte.

<sup>81</sup> Van Tongeren, Schank & Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, 130.

<sup>82</sup> Faustino, ‘Therapy of Therapy,’ 94; Faustino, “Great Health,” 206-207. Op deze wijze omschrijft Faustino ‘ziekte’ en ‘gezondheid’ als kernbegrippen van zijn filosofische project van herwaardering.

<sup>83</sup> Van Tongeren, Schank & Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, 130.

<sup>84</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, Vw. §1, 7.

<sup>85</sup> Berry, *Nietzsche & the Skeptical Tradition*, 136-137.

filosofen presenteert.<sup>86</sup> Deze nieuwe filosofen zijn zij die lijden op gezonde wijze, uit overvloed, uit kracht. Zij scheppen dan ook geen wereld-ontkennende maar wereldbevestigende filosofie. Deze nieuwe filosofen dragen in tegenstelling tot de ‘slechte’ artsen - die het leven ontkennen en een kuur voorschrijven die erger is dan de ziekte zelf – bij aan de gezondheid van de mensheid en behoren tot de toekomst.<sup>87</sup> Maar hoe moeten we die conditie - van overvloed en kracht - van de nieuwe filosofen begrijpen? In het volgende hoofdstuk zal Nietzsches gezondheidsbegrip en meer specifiek de grote gezondheid onderzocht worden. Vanuit dat onderzoek kan er gekeken worden in hoeverre de nieuwe filosofie als een alternatieve Nietzscheaanse therapie te begrijpen is.

---

<sup>86</sup> Faustino, ‘Great Health,’ 212. Volgens Faustino valt het te betwisten of de grote gezondheid de gezondheid van de nieuwe filosofen is. Ze acht dit echter zeer aannemelijk daar Nietzsche in het voorwoord van *Menselijk, al te Menselijk* de grote gezondheid aan de ‘vrije geesten’ koppelt en de nieuwe filosofen duidelijk als vrije geesten gepresenteerd worden (Faustino, ‘Great Health,’ 213n10).

<sup>87</sup> Van Tongeren, Schank & Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, 130, 139.

## 2. Nietzsches gezondheidsbegrip: genezing, grote gezondheid en wil tot macht

### 2.1 Nietzsches gebruik van geneeskundige termen

Zoals eerder vermeld is er veel medische terminologie in het werk van Nietzsche te vinden. Voor een korte tractering van het gebruik van geneeskundige termen bij Nietzsche staat het gedegen artikel van Pasley 'Nietzsche's Use of Medical Terms' centraal. Pasley verklaart dat de termen 'ziek' en 'gezonder' het centrale begrippenpaar vormt in de medische terminologie. Deze termen zijn echter niet in een eenduidige definitie te vatten. Nietzsche lijkt soms een hele letterlijke betekenis van de termen te hanteren maar op vele andere momenten worden ze ingezet vanuit een evaluatief karakter, aldus Pasley.<sup>88</sup> Pasley stelt dat de term 'gezondheid' in eerste plaats gebruikt wordt wanneer Nietzsche waarderend naar de pre-socratische Grieken verwijst. Nietzsche verklaart zijn eigen moderne cultuur als ziek in vergelijking tot een soort van gezondheid waar de pre-socratische Grieken model voor staan.<sup>89</sup> Wanneer hij spreekt over culturele of spirituele ziekte en gezondheid dienen de medische termen als metaforen. De medische termen 'ziekte' en 'gezondheid' worden na 1875 naast hun evaluatieve karakter in het beschrijven van culturele praktijken, zelf object van Nietzsches reflecties, aldus Pasley. Nietzsche verklaart dat hij zich vanaf zijn breuk met Wagner nergens anders meer mee bezig houdt dan met fysiologie, medicijnen en natuurwetenschappen.<sup>90</sup>

Pasley betoogt dat we gezondheid bij Nietzsche op twee manieren kunnen begrijpen die moeilijk met elkaar te verenigen zijn. Zo grijpt Nietzsche soms terug op een romantisch idee van een oorspronkelijke gezondheid; het is dan te begrijpen als een conditie van onaangetaste kracht. Maar een begrip van gezondheid die ziekte als een voorwaarde eist, is volgens Pasley wezenlijk Nietzscheaans. Deze vorm van gezondheid verschijnt als de grote gezondheid (*die grosse Gesundheit*). Pasley stelt dat deze notie van gezondheid voor als 'gezondheid-in-de-tand-van-ziekte' of als 'zelfoverwinning'.<sup>91</sup> De idee dat gezondheid niet zonder ziekte kan en dat het de kracht is om positief te reageren op de weerstand van ziekte beschrijft Pasley als fundamenteel Nietzscheaans; het is als een rode draad door zijn werk te vinden.<sup>92</sup> Pasley stelt dat het belangrijk is om te begrijpen dat de term 'gezondheid' voor Nietzsche dan ook meer impliceert dan enkel de afwezigheid van abnormaliteit, of alleen het ongeschonden functioneren van een organisme, of alleen het behoud van een stabiele staat of balans in een zelfregulerend systeem. Pasley acht het nuttig een onderscheid te maken tussen een positief, dynamisch en energiek, concept van gezondheid aan de ene kant en een negatief, statisch en conservatief concept van gezondheid aan de andere kant.<sup>93</sup> Nietzsches fundamentele gezondheidsbegrip hoort in de eerste categorie thuis. Hoe we deze vorm van gezondheid explicieter kunnen begrijpen, zal later op teruggekomen worden. We moeten eerst begrijpen waarom de vorm van gezondheid die Nietzsche onderschrijft niet in de laatste onderscheiding thuishoort. Dit negatieve concept van gezondheid

---

<sup>88</sup> Pasley, 'Nietzsche's Medical Terms', 147-148.

<sup>89</sup> Ibidem, 126.

<sup>90</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Menschliches, Allzumenschliches', §3, 83. In *Menselijk, al te Menselijk* uit 1878 verklaart Nietzsche zijn afhankelijkheid van Wagner en alle vormen van romanticisme. Maar in de jaren daarvoor zijn al tekenen van zijn breuk met Wagner of kritische observaties van Wagner, te vinden.

<sup>91</sup> Pasley, 'Nietzsche's Medical Terms', 149.

<sup>92</sup> Ibidem, 147-149.

<sup>93</sup> Ibidem, 124-126.

onderschrijft een ideaal van gezondheid waarin ziekte en lijden geen plaats kennen. Gezondheid wordt als een staat begrepen die niet aangetast of verstoord moet worden; als een staat van equilibrium die beschermd dient te worden. Dit concept van gezondheid sluit zo meer aan bij een verlangen naar kalmte en rust; een verlangen dat vorm krijgt in allerlei religieuze en filosofische therapieën en voor Nietzsche voortkomt uit ziekte en zwakte.

Pasley stelt dat het bij Nietzsches gezondheidsbegrip niet gaat om de afwezigheid van ziekte of versterking maar juist om de aanwezigheid ervan. Faustino onderschrijft Pasley's conclusie wanneer ze betoogt dat voor Nietzsche gezondheid niet de afwezigheid van elke vorm van ziekte, lijden of weerstand betekent. Gezondheid vereist ziekte juist als een middel tot groei en verbetering. Zij schrijft dat de grote gezondheid gekenmerkt wordt door het vermogen om voortdurend ziekte te overwinnen en het in te zetten als een middel voor groei.<sup>94</sup> Zodoende is de gezondheid van de mens en cultuur voor Nietzsche niet gemeten door de afwezigheid van pijn, lijden of ziekte maar door het vermogen om affirmatief met deze noodzakelijke elementen van het bestaan om te gaan. Dit betekent dat men in een gezonde cultuur in staat is te lijden op gezonde wijze. Pasley stelt dat de vraag van gezondheid in de laatste fase van Nietzsches leven tot het centrale onderwerp is geworden. Voor een onderzoek naar het gezondheidsbegrip bij Nietzsche zullen de teksten uit deze fase centraal staan. In 1886 voegt Nietzsche vijf nieuwe voorwoorden toe aan reeds gepubliceerde werken (*De Vrolijke Wetenschap, Menselijk, al te Menselijk [1], Menselijk, al te Menselijk [2], Morgenrood, De Geboorte van de Tragedie*) en een vijfde deel aan *De Vrolijke Wetenschap*. In deze teksten krijgt het thema van gezondheid een centrale positie. Nietzsches eigen beschreven genezing staat hierin centraal. Daarnaast worden de *Nagelaten Fragmenten* van de jaren 1885-1887 gebruikt; deze behelzen een periode waarin Nietzsche zich concentreerde op het lichaam en de gezondheid.<sup>95</sup> Ook een lezing van de andere delen van *De Vrolijke Wetenschap* komt aan bod daar Berry gezondheid omschrijft als het leidmotief van dit werk. Ze stelt dat deze tekst gaat over de relatie van filosofie en gezondheid en meer specifiek over wat voor soort filosofie voortkomt uit een gezonde in tegenstelling tot een zieke constitutie. Het werk opent met een meditatie van herstel en sluit af met de relevantie van gezondheid.<sup>96</sup>

## 2.2 Nietzsches genezing: het nut van het lijden

Faustino stelt dat het erop lijkt dat Nietzsche zichzelf het type gezondheid toeschrijft dat hij wenst voor de nieuwe filosofen: de grote gezondheid.<sup>97</sup> Nietzsche bespreekt in de nieuwe voorwoorden zijn eigen genezing en lijkt terug te blikken op zijn eerdere werken vanuit het gewonnen perspectief van deze vorm van gezondheid. 'Je moet alleen spreken als je niet mag zwijgen; en alleen spreken over dingen die je *overwonnen* hebt [...]', '[...]' en wat ik tegen de 'historische ziekte' heb gezegd, zei ik als iemand die langzaam, moeizaam leerde van haar te genezen en volstrekt niet van plan was in het vervolg de 'historie' te laten varen, omdat hij er ooit eens aan geleden had.'<sup>98</sup> Van Tongeren schrijft dat Nietzsche in deze nieuwe voorwoorden zijn ervaring van 'de geschiedenis van een ziekte en een genezing, want het liep op een genezing uit'

<sup>94</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 100-101n46.

<sup>95</sup> Scott H. Podolsky & Alfred I. Tauber, 'Nietzsche's Conception of Health: the Idealization of Struggle', in *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*, redactie door Babette E. Babich & Robert S. Cohen (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 301.

<sup>96</sup> Berry, *Nietzsche & the Skeptical Tradition*, 135-136. Een begrip van Nietzsches notie van gezondheid brengt mede in beeld wat de nieuwe filosofie die Nietzsche voor ogen heeft, betekent.

<sup>97</sup> Faustino, 'Great Health,' 217.

<sup>98</sup> Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 2, Vw. §1, 281.

omschrijft.<sup>99</sup> Nietzsche neemt dankbaar afscheid van ‘die periode van ernstige verkwijning’ en spreekt over het terugkeren van jubelende kracht.<sup>100</sup> De stukken tekst waarop in dit deelhoofdstuk de nadruk zal liggen - voor Nietzsches gezondheidsbegrip - zijn vruchten van zijn eigen genezing te noemen. De medische karakterisering van de (nieuwe) filosoof en zijn taak worden in deze teksten dan ook vrij letterlijk gebruikt.

Maar eerst: Is Nietzsches genezing wel relevant vanuit filosofisch oogpunt gezien? Is de beschrijving van zijn eigen genezing niet slechts een representatie van een verheerlijking van het eigen persoonlijke leven? Nietzsche legt die vraag zelf op tafel: ‘Wat gaat het ons aan dat de heer Nietzsche weer gezond geworden is?’<sup>101</sup> Van Tongeren betoogt dat Nietzsche zelf antwoord geeft op deze vraag in het voorwoord van *De Vrolijke Wetenschap*. Daar stelt Nietzsche dat hij ‘in zijn ziekte zijn hele wetenschappelijke nieuwsgierigheid meegenomen’ heeft en dat hij daardoor ‘met een fijner oog heeft leren kijken naar alles wat er tot nu toe gefilosofeerd is’.<sup>102</sup> Van Tongeren schrijft dat Nietzsches eigen weg door ziekte en ‘door vele gezondheden’ hem tot een kritische analyse gebracht heeft.<sup>103</sup> Deze weg heeft het inzicht mogelijk gemaakt dat elke filosofie, moraal of religie voortkomt uit het zieke of gezonde lichaam en dat deze culturele fenomenen als vertalingen van specifieke lichamen te lezen zijn. Dat zijn denken (mede) gestoeld is op de persoonlijke ervaring, betekent niet dat zijn reflecties oninteressant zijn voorbij het persoonlijke perspectief. Nietzsche verklaart de moderne ziekte in zichzelf doorleefd en overwonnen te hebben. Zo heeft hij deze ziekte door en door leren kennen. Het ervaren van ziekte als positieve kracht kan wel degelijk een filosofische relevantie hebben.

Nietzsche stelt er zelf vertrouwen in te hebben dat zijn reisboeken, zoals hij ze typeert, niet alleen voor hemzelf worden opgeschreven. Zo ook voor hen, de uitzonderlingen, waarin de grootste gevaren en ziektes samenkomen, zij die als troost de weg naar ‘de *nieuwe* gezondheid weten’ en overwinnaars van de tijd zijn.<sup>104</sup> De uitzonderlijke geesten voor wie deze nieuwe gezondheid weggelegd lijkt te zijn, beschrijft Nietzsche ook wel als ‘wij onbegrijpelijken’.<sup>105</sup> Het zijn geesten van de toekomst waar de oren van nu nog niet rijp voor zijn om hen te horen. Het zijn zij, de enkelen, die het gevaar, de oorlog, het avontuur liefhebben.<sup>106</sup> Wie zijn die nieuwe filosofen (waaronder Nietzsche zichzelf rekent) blakend van Nietzscheaanse gezondheid? Welke weg leggen zij af naar de nieuwe gezondheid? Hoe kunnen we deze weg naar genezing - waarin ziekte als positieve kracht voorkomt - begrijpen?

Nietzsche spreekt over zware zelfbeproevingen - waar de filosoof zich in geval van ziekte voorlopig overgeeft aan de ziekte - die hem een scherp oog hebben gegeven. Door de ervaring van ziekte heeft hij alle dwaalsporen en rustplaatsen van het zieke lichaam leren (her)kennen; alle verre plekken waar de verarmde geest vertroosting en verlossing zoekt.<sup>107</sup> Nietzsche verklaart dat de nieuwe filosofen door het lijden afdwalen in de diepste diepte, de afgronden van de eigen menselijkheid, en als geboren tevoorschijn komen.

---

<sup>99</sup> Van Tongeren, ‘Nietzsche als Arts,’ 17; Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 2, Vw. §6, 286-287.

<sup>100</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, Vw. §1, 9, §3, 12.

<sup>101</sup> Ibidem, Vw. §2, 10.

<sup>102</sup> Ibidem, Vw. §2, 10.

<sup>103</sup> Van Tongeren, ‘Nietzsche als Arts,’ 17-18

<sup>104</sup> Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 2, Vw. §6, 286-287.

<sup>105</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §371, 244.

<sup>106</sup> Ibidem, §377, 249-251.

<sup>107</sup> Ibidem, Vw. §2, 11.

Pas het grote lijden maakt de geest uiteindelijk vrij, het is de leermeester van het *grote wantrouwen*, [...]. Pas het grote lijden, dat langdurige, langzame lijden, dat zijn tijd neemt, waarin wij als het ware met groen hout verbrand worden, dwingt ons filosofen tot in onze diepste diepte af te dalen en alle vertrouwen, alle goedmoedigheid, versluiting, mildheid, middelmatigheid, waaraan wij tevoren eventueel onze menselijkheid hebben opgehangen, van ons af te zetten. [...] je komt uit zulke langdurige gevaarlijke oefeningen in de heerschappij over jezelf te voorschijn als een ander mens, [...].<sup>108</sup>

De filosoof leert middels het lijden de comfortabele rustplaatsen van de geest, de vertroostingen, de ficties, de dwalingen kennen en te herkennen. Door het lijden komt de filosoof de dwaling als dwaling onder ogen en (h)erkent het fictieve karakter van de dwaling. De filosoof ontwaakt uit de geponeerde absolute waar(he)den van de metafysica en de religie middels het lijden. Deze bevrijding gaat echter gepaard met een groot lijden dat de mens kan vernietigen; '[...] en hoeveel ziekte komt niet tot uiting in de woeste pogingen en grillen waarmee de bevrijde, de vrijgemaakte zichzelf nu zijn macht over de dingen tracht te bewijzen.'<sup>109</sup> De ontwaking vanuit het dwalen betekent ook een bevreemding van dat wat eerst maakte dat men thuis was in de wereld.<sup>110</sup> Deze tocht als vrijmaking presenteert Nietzsche dan ook als lang, zwaar, gevaarlijk en eenzaam. In de volgende passage spreekt Nietzsche over zijn eigen ontwikkeling:

Van deze ziekelijke vereenzaming, de woestijn van deze experimentele jaren, is het nog een lange weg naar die geweldige overvloeiende zekerheid en gezondheid die de ziekte, als zijnde een middel en vishaak van de kennis, niet graag zou missen, naar de *rijpe* vrijheid van de geest, die evenzeer zelfbeheersing en tucht van het hart is en die de toegang tot vele tegenovergestelde denkwijzen mogelijk maakt-, naar die innerlijke omvangrijkheid en verwenning van de grote rijkdom, die het gevaar uitsluit dat de geest bijvoorbeeld zelf in zijn wegen vastloopt en verliefd op ze wordt en bedwelmd in een hoekje blijft zitten, naar dat surplus aan plastische, genezende, kopiërende en herstellende krachten, dat nu juist het bewijs van *grote* gezondheid is, surplus dat de vrije geest het gevaarlijke voorrecht verleent, op *proefondervindelijke* grondslag te leven en zich aan het avontuur te geven: het meesterschapsvoorrecht van de vrije geest! Er kunnen lange jaren van genezing tussen liggen, jaren vol bonte, pijnlijk-toverachtige veranderingen, beheerst en in toom gehouden door een taaie *wil tot gezondheid*, die zich vaak al als gezondheid durft te kleden en verkleden.<sup>111</sup>

Nietzsche noemt hier expliciet de ziekte als een middel en vishaak van de kennis. Door het lijden is Nietzsche in staat zijn kijk op de dingen om te keren; de ziekte stelt hem in staat 'om *perspectieven binnenste buiten te keren*'.<sup>112</sup> Vanuit een pathologische blik kijkt hij naar gezonde begrippen en waarden en omgekeerd vanuit het 'rijke leven' omlaag naar 'het instinct van

---

<sup>108</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, Vw. §3, 13.

<sup>109</sup> Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 1, Vw. §3, 11-12.

<sup>110</sup> De ambiguïteit van de metafysische en religieuze dwalingen is dat de mens zichzelf zo staande heeft gehouden in de wereld maar er ook veel eigen lijden mee heeft veroorzaakt. Op het moment dat de fictie een bezwaar wordt tegen het leven wordt het problematisch voor Nietzsche. Dit betekent dat Nietzsche de dwaling als zodanig niet afwijst. Hij neemt geen standpunt in tegen de dwaling maar tegen de waarachtigheid van de dwaling. Dat is tegen de idee van een andere ware wereld van waaruit het aardse bestaan veroordeeld wordt. Op het moment dat de dwaling als een onnatuurlijk ideaal de natuur gaat verloochenen veroorzaakt zij ziekte en verval. De mens is zich door de dwalingen van de metafysica en de religie ongezond gaan verhouden tot zijn eigen natuur. Daardoor heeft de filosofie geleid tot het tegenovergestelde dan de versterking van gezondheid en groei (Schipperges, *Leitfaden des Leibes*, 45).

<sup>111</sup> Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 1, Vw. §4, 12-13.

<sup>112</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Waarom ik zo wijs ben', §1, 17.

decadentie'. Het is juist deze kwaliteit op grond waarvan de mogelijkheid van een '*Umwertung der Werte*' misschien alleen voor hem bestaat, aldus Nietzsche. Het vermogen perspectieven te wisselen, verschijnt dan als een voorwaarde voor de herwaardering aller waarden.<sup>113</sup>

Nietzsche stelt 'arts en patiënt in één persoon verenigd' te zijn.<sup>114</sup> Hij tast in zichzelf af hoe religieuze en metafysische gevoelens in hem werkzaam zijn. Hij oefent zichzelf zo in het diagnosticeren en helen van zijn eigen ziektes. Hij spreekt ook wel over zijn eigen 'kuur' en 'zelfherstelling' waar hij de dwaling dringend voor nodig heeft.<sup>115</sup> Nietzsche stelt het lijden onder de ziekte van het geloven, het vereren, nodig te hebben om zich verder te kunnen ontwikkelen. Nietzsche introduceert het tweede deel van *Menselijk, al te Menselijk* als een voorzetting van een geestelijke kuur; 'de *antiromantische* autotherapie.'<sup>116</sup> Hij omschrijft dit als een therapie die door zijn eigen gezond gebleven instinct voorgeschreven is. Deze kuur bestaat eruit dat de wijsgeer partij kiest tegen zichzelf en voor alles wat hem verdriet geeft en onaangenaam is. Hij stelt zo zijn weg te hebben gevonden naar het dappere pessimisme en naar zijn taak als dat wat verborgen en heerszuchtig is in hem.<sup>117</sup> Hij spreekt over *Menselijk, al te Menselijk* als een uitdrukking van een overwinning: 'ik heb me ermee vrijgemaakt van alles wat niet in mijn natuur *thuisboorde*.'<sup>118</sup> Juist door buiten zichzelf te gaan, zichzelf te bevreemden van zichzelf, gaat de vrije geest zichzelf pas zien, aldus Nietzsche. De vrije geest, de genezende, vindt zo in zijn vermoeidheid, in de oude ziekte, die hem in staat stelt een reiziger te zijn in zijn eigen geest, zijn geluk.<sup>119</sup> Maar wat is dat geluk? Is dat het vinden van de eigen (natuurlijke) taak? Of is het een gevolg van de bevrijding van alles wat niet in de eigen natuur thuishoort? En daarmee de bevrijding van dat wat verborgen, verhuld, of onderdrukt is?

Het eerder besproken onderscheid tussen twee soorten lijdenden speelt hier op de achtergrond; zij die lijden uit overvloed en zij die lijden uit gebrek. Zo stelt Nietzsche dat zijn kuur voorgeschreven is door zijn eigen gezond gebleven instinct. Nietzsche omschrijft de geestelijke voorkeur voor het vreselijke, vreemde en problematische aan het bestaan als voortkomend uit vitaliteit en overvloed.<sup>120</sup> Zo stelt hij zelf sterk genoeg te zijn om de meest problematische en gevaarlijke dingen in zijn voordeel te doen laten keren om zodoende nog sterker te worden.<sup>121</sup> Hij die lijdt aan de overvloed van het leven verlangt naar een vijand, naar weerstand, waaraan hij zijn krachten kan beproeven. Juist door zich in het onbekende en niet in het comfortabele bekende te begeven, weet deze geest zich te sterken. Hij spreekt over een leer die de twee delen van *Menselijk, al te Menselijk* onderwijst; 'een *gezondheidsleer*, die ik de meer geestelijk gerichte naturen van de nu juist opkomende generatie ter bevordering van de *disciplina voluntatis* kan aanbevelen.'<sup>122</sup> Deze leer verschijnt als een zwaar en experimenteel proces; een bevrijding van dat wat niet in de eigen natuur thuishoort. Nietzsche vertrouwt zijn teksten toe

---

<sup>113</sup> Van Tongeren, Schank & Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, 151.

<sup>114</sup> Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 2, Vw. §5, 286.

<sup>115</sup> Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 1, Vw. §1, 9-10.

<sup>116</sup> Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 2, Vw. §2, 283.

<sup>117</sup> Ibidem, Vw. §4, 284-285. Als we geen gehoor geven aan onze eigen taak is ziekte het gevolg. Hoe kunnen we de eigen taak begrijpen? Deelhoofdstuk 2.4 scheidt hier mogelijk verheldering in.

<sup>118</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Menschliches, Allzumenschliches', §1, 80.

<sup>119</sup> Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 1, Vw. §5, 14.

<sup>120</sup> Nietzsche, *Geboorte van de Tragedie*, Vw. 'Poging tot Zelfkritiek', 19-20.

<sup>121</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Waarom ik zo knap ben', §6, 46.

<sup>122</sup> Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 2, Vw. §2, 283. Horst Hutter stelt dat vrije geesten zich moeten voorbereiden via een *disciplinae voluntatis*; zij moeten vormen van slavernij in zichzelf herkennen en overwinnen voor een nieuwe creatieve filosofie van de toekomst (Horst Hutter, *Shaping the Future – Nietzsche's New Regime of the Soul and its Ascetic Practices*, [Oxford: Lexington Books, 2006]: 9).

aan hen die lijden aan het verleden maar daarbij ook nog beschikken over een soort van onderliggende kracht, een overvloed, een gezond gebleven instinct. Die kracht verschaft deze vrije geesten een weg naar de nieuwe gezondheid waardoor ze de eigen tijd, de moderne ziekte, in zichzelf kunnen overwinnen.<sup>123</sup> Is de nieuwe gezondheid de grote gezondheid, die enkel door de vrije geesten, de nieuwe filosofen, zij die op gezonde wijze lijden, te verwerven is? Kunnen ook de zwakkere naturen - zij die lijden op ongezonde wijze uit gebrek - deze vorm van gezondheid cultiveren? In het volgende deelhoofdstuk zal de notie grote gezondheid verder onderzocht worden voor een antwoord op deze vragen. Hoe kunnen we deze vorm van gezondheid explicieter begrijpen?

### 2.3 De grote gezondheid als doorlopende strijd

Ten eerste valt het bijvoeglijk naamwoord ‘grote’ op dat Nietzsche voor gezondheid plaatst. Wat duidt dit mogelijk aan. Wat is de functie? Faustino stelt dat Nietzsche het bijvoeglijk naamwoord ‘grote’ in bepaalde gevallen op een bijna technische wijze gebruikt om iets helder te krijgen. Het lijkt erop dat hij het naamwoord inzet om het hiermee aangeduide concept te verlossen van de gangbare betekenis. En nog belangrijker: de concepten met deze aanduiding worden bij Nietzsche juist versterkt door hun schijnbare tegenhanger, aldus Faustino.<sup>124</sup> Deze vorm van gezondheid wordt niet verzwakt door ziekte maar wordt er juist door versterkt.<sup>125</sup> M. Weyembergh kaart in een aantekening bij *Afgodenschemering* aan dat Nietzsche het woord ‘groot’ gebruikt wanneer hij spreekt over denkwijzen die opklimmende vormen van leven dienen.<sup>126</sup> In *De Vrolijke Wetenschap* is de meest expliciete uitleg van de grote gezondheid te vinden:<sup>127</sup>

*De grote gezondheid.* – Wij nieuwen, naamlozen, raadselachtigen, wij te vroeg geboren uit een nog onbewezen toekomst – wij hebben voor een nieuw doel ook een nieuw middel nodig, namelijk een nieuwe gezondheid, een sterkere, gewiekstere, taaiere, roekelozere, vrolijkere dan alle gezondheid tot nu toe geweest is. Wiens ziel ernaar dorst, de gehele scala van waarden en wenselijkheden tot dusverre doorleefd, en alle kusten van deze ideële ‘binnenzee’ bevaren te hebben, wie vanuit de avonturen van zijn hoogsteigen ervaring weten wil hoe het een veroveraar en ontdekkingsreiziger van het ideaal te moede is, alsook een kunstenaar, een heilige, een wetgever, een wijze, een geleerde, een vrome, een waarzegger, een goddelijke zonderling van de oude stempel: die heeft daartoe in de allerlaatste plaats één ding nodig, *de grote gezondheid* – zo een die je niet alleen hebt, maar ook nog voortdurend verwerft en verwerven moet, omdat je haar telkens weer prijsgeeft, prijsgeven moet!<sup>128</sup>

Voor de nieuwe filosofen van de toekomst stelt Nietzsche de voorwaarde van de grote gezondheid. Deze vorm van gezondheid verschijnt als een vereiste, een middel, voor een nieuwe filosofie. Deze gezondheid dient keer op keer opgegeven te worden om deze vervolgens weer te

---

<sup>123</sup> Nietzsche, *Menselijk, al te Menselijk*, Deel 2, Vw. §6, 286-287.

<sup>124</sup> Faustino, ‘Great Health,’ 213-214.

<sup>125</sup> Dit staat in directe relatie met de omkering van de tegenstellingen van de metafysica. Het gebruik van het woord ‘grote’ dient dan de functie om de term ‘gezondheid’ boven de gangbare tegenstelling, waar het onderdeel van is, uit te tillen.

<sup>126</sup> Nietzsche, *Afgodenschemering*, 92n59.

<sup>127</sup> Expliciete uitdrukkingen van de ‘grote gezondheid’ komen voor in: *Menselijk, al te Menselijk* [1], Vw. §4; *Genealogie van de Moraal*, II. §24; *Ecce Homo* ‘Also Sprach Zarathustra’, §2 en *Nagelaten Fragmenten* [6], herfst 1885 – herfst 1886, 2[97].

<sup>128</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §382, 254-256.



verwerven. Dit impliceert dat de grote gezondheid altijd voorlopig is; keer op keer moet men deze gezondheid prijsgeven voor verdere ontwikkeling. De filosoof die beschikt over deze vorm van gezondheid zet de tijdelijke onderwerping aan ziekte in als een middel tot (zelf)kennis, tot ontwikkeling. Op deze manier biedt deze vorm van gezondheid nieuwe mogelijkheden en perspectieven voor kennis. Het verlangen naar (zelf)kennis heeft de ziekte nodig. Alleen maar gezond te willen zijn, is een teken van lafheid en pathologie. Dit betekent dat de filosoof de ziekte, de tegenstand, verwelkomt. In *Menselijke, al te Menselijke* spreekt Nietzsche over de positieve waarde van een gedeeltelijke verzwakking van een (gezond) organisme. Die waarde bestaat alleen als het organisme in zijn geheel over voldoende kracht, vitaliteit beschikt om de gedeeltelijke verzieking aan te vechten en te overwinnen. 'Tets waar fragielere mensen aan te gronde zouden gaan, behoort tot de stimulerende middelen van de grote gezondheid.'<sup>129</sup> Ziekte wordt zo begrepen als een 'wenselijke uitdaging' die een gezond lichaam prikkelt en tot een hogere gezondheid kan brengen. Elk geheel heeft als het ware een gedeeltelijke verzwakking nodig om zich te ontwikkelen.<sup>130</sup> Faustino stelt dat we de grote gezondheid dan ook kunnen omschrijven als een specifieke kracht, plasticiteit van het organisme, een wil tot leven, groei en uitbreiding, die neigt naar gevaar en de uitdaging van de eigen grenzen.<sup>131</sup> De ziekte, het lijden, verschijnt dan als een mogelijke uitdaging van die grenzen. De weerstand die het lijden biedt, is als een bron van energie, een prikkel, voor de versterking van het leven te begrijpen. Het lijden kent zo vanuit het perspectief van de grote gezondheid een positieve waarde; het biedt mogelijkheid tot groei. Op deze manier mag het lijden geen argument tegen het leven zijn. We zien zo dat grote gezondheid voor Nietzsche geen oorspronkelijke staat van balans of equilibrium is die niet verstoort mag worden en bescherming vereist.

Faustino verklaart, net als Pasley, dat de grote gezondheid dynamisch begrepen moet worden; het is een relatie tussen gezondheid en ziekte. Hij die over deze gezondheid beschikt, zoekt aanhoudend ziekte op om deze te overkomen en de eigen kracht te versterken. Op deze wijze dient men de ziekte te verwelkomen als een machtig middel om de eigen kracht te verhogen. Grote gezondheid is zo geen stabiele staat die eens en voor altijd te verwerven is maar een altijd onvoltooid proces. 'Te ontdekken *'hoeveel ziekelijks hij kan dragen en overwinnen – gezond kan maken'*, is dan precies het gevaarlijke experiment dat de grote gezondheid is.<sup>132</sup> De mens die over deze vorm van gezondheid beschikt, is dan ook moediger dan hij wellicht verstandig is; hij is gezond op gevaarlijke wijze. Dit betekent dat 'het pad naar de eigen hemel altijd door de wellust van de eigen hel heen voert'.<sup>133</sup> Het geluk en het ongeluk horen voor Nietzsche als tweelingen bij elkaar; zij worden samen groot of blijven samen klein. Ziekte en gezondheid horen bij elkaar als tweelingen.

Wanneer we de grote gezondheid als specifieke kracht, als wil tot groei en leven, van een organisme begrijpen, betekent dit ook dat deze vorm van gezondheid niet gedefinieerd kan worden in algemene of universele termen. Gezondheid betekent niet hetzelfde voor alle mensen.

Een gezondheid op zichzelf bestaat namelijk niet, en alle pogingen om iets in deze zin te definiëren zijn jammerlijk mislukt. Het komt aan op je doel, je horizon, je krachten, je drijfveren, je dwalingen, en vooral op de idealen en fantasma's van je ziel om te bepalen

<sup>129</sup> Faustino, 'Great Health,' 214-215; Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten [6]*, herfst 1885 – herfst 1886, 2[97].

<sup>130</sup> Nietzsche, *Menselijke, al te Menselijke*, Deel 1, §224, 146-147.

<sup>131</sup> Faustino, 'Great Health,' 215-216.

<sup>132</sup> Ibidem, 214-215; Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten [6]*, herfst 1885 – herfst 1886, 2[97].

<sup>133</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §338, 198-200.

wat zelfs maar voor je *lichaam* gezondheid zou betekenen. Zo zijn er ontelbare vormen van lichamelijke gezondheid; [...].<sup>134</sup>

Er bestaat voor Nietzsche dan ook geen normaal verloop van ziekte of gezondheid; gezondheid is afhankelijk van de individualiteit van de persoon. Dit betekent dat er geen absolute norm van gezondheid bestaat. Dit maakt (grote) gezondheid bij Nietzsche een vrij ondefinieerbaar concept. Vanuit dit concept kunnen we echter wel concluderen dat Nietzsches affirmatie van het lijden, van het problematische, steunt op de instrumentele waarde van het lijden voor de verhoging van groei en leven.<sup>135</sup> Met deze vorm van gezondheid weigert Nietzsche het lijden als een bezwaar *tegen* het leven te zien.<sup>136</sup> Maar hoe kunnen we die specifieke kracht, de wil tot leven, tot groei, als een omschrijving van grote gezondheid explicieter begrijpen? Wat is die kracht die het organisme voortstuwt naar een hogere gezondheid? De idee dat ziekte (lijden) een middel is tot groei steunt op Nietzsches notie wil tot macht; deze notie verandert de betekenis van het lijden. De termen 'kracht' en 'wil tot macht' staan voor een antwoord op de hierboven geponeerde vragen centraal en dienen voor een dieper begrip van de grote gezondheid.<sup>137</sup>

## 2.4 De grote gezondheid als affirmatie van de wil tot macht

Steeds keert Nietzsche terug naar het (natuurlijke) lichaam; de mens als organisme. Het lichaam is het vertrekpunt van zijn denken, hij neemt 'het lichaam als leidraad'.<sup>138</sup> De mens is voor Nietzsche een organisme dat bestaat uit een veelvoud aan instincten, driften en affecten; een veelheid aan krachten. Deze krachten streven doorlopend naar de eigen verhoging en overheersing over andere krachten. Dit betekent dat elke kracht heel belangrijk is voor elke andere kracht. Door de weerstand die een andere kracht geeft en de mogelijkheid die het zo biedt om deze weerstand te overkomen, is er groei en uitbreiding van de eigen kracht mogelijk.<sup>139</sup> Dit betekent dat strijd en conflict noodzakelijke voorwaarden zijn voor elk organisme. Het is deze strijd tussen krachten binnenin het organisme dat het in leven houdt. Dat iets leeft, is dat het beweegt en dat iets beweegt, is dat het strijdt. Iets wat onbeweeglijk is, wat niet strijdt, is dood. Elke kracht in het organisme heeft weerstand nodig om zichzelf te kunnen manifesteren en versterken; het versterken van kracht is dan het overwinnen van weerstand.

Instincten, driften en affecten zijn als krachten te zien die zich richten op groei, uitbreiding, verhoging en doorlopende zelfoverwinning. Hier zijn krachten op uit ongeacht of het zelfbehoud daarmee in gevaar is. Het instinct van zelfbehoud verschijnt bij Nietzsche als een verlangen naar rust en is zo een symptoom van ziekte; dit instinct gaat de natuurlijke ontwikkeling van het organisme tegen.<sup>140</sup> Voor Nietzsche perken de levensbehoudende

---

<sup>134</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §120, 127.

<sup>135</sup> Michael Ure, 'Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy.' *Journal of Nietzsche Studies*, 38 (2009): 64.

<sup>136</sup> Aurelia Armstrong, 'The Passions, Power, and Practical Philosophy: Spinoza and Nietzsche Contra the Stoics.' *The Journal of Nietzsche Studies* 44, no. 1 (2013): 19.

<sup>137</sup> Deze termen staan centraal in Nietzsches nieuwe uitleg van het gebeuren, de werkelijkheid.

<sup>138</sup> Mark Letteri, 'The Theme of Health in Nietzsche's Thought.' *Man and World* 23 (1990): 406-407; Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [5]. Juni – juli 1885, 36[35]. Schipperges stelt dat de idee van 'het lichaam als leidraad' niet gezien moet worden als een systematische antropologie of als een theorie van geneeskunde. Bij Nietzsche verschijnt het meer als een richting en wegwijzing door de microkosmos van de mens. Het is zo een weg naar de grondproblemen van de mens (Schipperges, *Leidfaden des Leibes*, 10).

<sup>139</sup> Faustino, 'Great Health,' 210.

<sup>140</sup> Ibidem, 210. Is een instinct niet altijd 'natuurlijk'? Zo ja, hoe kan een natuurlijk instinct dan de natuurlijke ontwikkeling van een organisme tegen gaan? Vergelijk dit met voetnoot 110 van de scriptie. De zwakke mens zet dan voornamelijk in op zelfbehoud, gaat het gevaar uit de weg, probeert de strijd te vermijden, maar ontkent

dwalingen de fundamentele levensdrift in. Deze dwalingen - als strijd om zelfbehoud - zijn voor Nietzsche niet de regel maar de uitzondering van de natuur. De daadwerkelijke levenswil, de fundamentele levensdrift, streeft naar 'machtsuitbreiding' en offert zichzelf daarbij vaak genoeg op. Deze fundamentele drift is de wil tot macht. Elke wil tot macht streeft juist niet naar zelfbehoud maar streeft ernaar zichzelf aanhoudend te overwinnen; deze wil is onverzadigbaar.<sup>141</sup> De wil tot macht betekent dan ook wil tot *meer* macht.<sup>142</sup> Wanneer Nietzsche spreekt over wat hij als het oudste en gezondste instinct voorstelt, schrijft hij dat je iets moet bezitten om iets te zijn. Volgens Nietzsche betekent dit dat je meer moet willen hebben dan je hebt om meer te worden. 'Hebben en meer willen hebben, in één woord 'groeï' – dat is het leven zelf.'<sup>143</sup> De wil tot macht, de wil tot leven, is een streven naar groei en uitbreiding. Dit is een proces waar tegenkracht, weerstand – dat is de activiteit van andere krachten - voor nodig is.

De strijd om het bestaan is niet meer dan een *uitzondering*, een tijdelijk restrictie van de levenswil; de grote en kleine strijd draait allerwegen om overwicht, om groei en uitbreiding, om macht, overeenkomstig de wil tot macht, die niets anders dan wil tot leven is.<sup>144</sup>

Nietzsche gaat zo uit van een voorstelling van het leven dat een willen-groeien is en niet een zich-in-stand-willen-houden.<sup>145</sup> Wanneer Nietzsche spreekt over een 'poging tot een nieuwe uitleg van al het gebeuren' staat de wil tot macht dan ook centraal. Hij stelt al het gebeuren voor als een strijd; een strijd om meer macht. Zo woedt er achter al onze bewuste motieven een strijd om macht.<sup>146</sup> Zoals eerder beschreven, zijn gedachten voor Nietzsche symptomen van behoeftige en begerende lichamen. 'En de fundamentele begeerte is de wil tot macht.'<sup>147</sup> De machtsdrift verschijnt bij Nietzsche als het diepste verlangen van de mens.<sup>148</sup> Dit betekent dat niet in strijd te zijn tegengesteld is aan de wet van het leven als wil tot macht.<sup>149</sup> De mens en elk kleinste deel van een organisme wil een sterkere macht. Nietzsche stelt dat leven gedefinieerd zou kunnen worden als 'een voortdurende vorm van het *proces* van *krachtvaststellingen*'.<sup>150</sup> Alle stuwende kracht - of dit in de organische of anorganische werkelijkheid is - is de wil tot macht. De wereld wordt dan tot een voortdurende veranderende machtsconstellatie; de wereld is wil tot macht.

Dit maakt dat de onlust, het lijden, een normaal feit is van elk organisch gebeuren; het is een gevolg van de wil tot macht. De werkelijkheid is een strijd van willen tot macht die leven tot lijden maakt. In het streven naar meer macht volgt zowel de lust als de onlust. Dit maakt dat een gezond 'levensaffirmerend' mens de onlust niet afwijst.<sup>151</sup> Macht en gezondheid verschijnen bij

---

daarmee de fundamentele levensdrift: de wil tot macht. Op deze wijze gaat hij vanuit een behoefte naar verlossing en zekerheid tegen de wil tot macht in.

<sup>141</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [5], juni – juli 1885, 36[31].

<sup>142</sup> Van Tongeren, 'Nietzsche als Arts,' 42; Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [5], april – juni 1885, 34[208].

<sup>143</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [5], juni – juli 1885, 37[11].

<sup>144</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §349, 215.

<sup>145</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [6], herfst 1885 – herfst 1886, 2[179].

<sup>146</sup> Ibidem, 1[120].

<sup>147</sup> Ibidem, 1[59].

<sup>148</sup> Ibidem, 1[33].

<sup>149</sup> Van Tongeren, Schank & Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, 147. Is het niet problematisch om bij Nietzsche te spreken over wetmatigheid? Voor Nietzsche bestaan er geen 'ware' wetten van het leven. Elke interpretatie is een greep naar macht. Het principe van wil tot macht verschijnt zo als een interpretatie naast andere interpretaties.

<sup>150</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [5], juni – juli 1885, 36[22].

<sup>151</sup> Schipperges, *Leitfaden des Leibes*, 49.

Nietzsche niet als een staat of conditie maar als een activiteit; de activiteit van het confronteren en overkomen van weerstand.<sup>152</sup> Voor zover de wil tot macht de wil is tot het overkomen van weerstand wordt de weerstand gewild. Aangezien het lijden gedefinieerd wordt in termen van weerstand verlangt de wil tot macht de onlust.<sup>153</sup> Bernard Reginster stelt in *The Affirmation of Life* dat de doctrine van de wil tot macht op deze manier de betekenis van het lijden verandert. Wanneer we macht als waarde nemen, zien we hoe het als een principe achter een herwaardering van het lijden en een nieuw concept van (grote) gezondheid kan staan.<sup>154</sup>

Aurelia Armstrong presenteert de wil tot macht als het natuurlijke principe van dynamische kracht en als de theoretische fundering van Nietzsches ethiek van zelfoverwinning. Deze ethiek of praktische filosofie richt zich volgens Armstrong op het maximaliseren van kracht.<sup>155</sup> Armstrong suggereert dat Nietzsche zich toewijdt aan een vorm van ethisch naturalisme waarin praktijken van zelftransformatie dienen voor de verhoging van de mensheid. Dit ethische project wordt gekarakteriseerd door een affirmatieve houding ten opzichte van het leven en haar noodzakelijkheden; groeiend en strijdend. Nietzsche schrijft dat ‘de ethiek er tot op heden op gericht is geweest de machtswellust binnen te perken te houden.’<sup>156</sup> De machtige fundamentele driften zijn lange tijd afgezwakt en beteugeld.<sup>157</sup> Zoals eerder besproken in deelhoofdstuk 1.1 mondt de belasting van amorele driften uit in een verachting en ontkenning van het leven. De moraal zette in op die belasting in en wilde zo de sterkste levensstypen, de roofdieren, overmeesteren.<sup>158</sup>

De moraal heeft bijgevolg het diepste datgene leren verachten wat de fundamentele karaktertrek heeft van de heersers: *hun wil tot macht*. Deze moraal afschaffen, loochenen, ondermijnen: dat zou betekenen dat we deze meest gehate drift van een *omgekeerd* gevoel en een *omgekeerde* waardering zouden voorzien.<sup>159</sup>

De ‘omkering van waarden’ waar Nietzsche op inzet richt zich dan op de ontketening van belasterde instincten. Hij spreekt er ook wel over de affecten de vrijheid terug te geven.<sup>160</sup> In deelhoofdstuk 1.1 is reeds besproken dat de mens zijn primitieve levensinstincten heeft leren verachten; deze instincten werden als slecht beoordeeld in naam van de moraal en dus verworpen. Een omkering van waarden betekent dat de meest gehate drift, de wil tot macht, geen ontkenning maar een affirmatie ontvangt. Zodat deze instincten niet meer als slecht maar als goed beoordeeld worden.<sup>161</sup> Nietzsche spreekt over zijn bijdrage tot de fysiologie van macht als ‘een beschouwing waarbij de mens zijn sterkste driften en idealen (en zijn goede geweten) als

---

<sup>152</sup> Bernard Reginster, *The Affirmation of Life – Nietzsche on Overcoming Nihilism*, (Cambridge/London: Harvard University Press, 2006), 136.

<sup>153</sup> Reginster, *Affirmation of Life*, 133.

<sup>154</sup> *Ibidem*, 12, 177.

<sup>155</sup> Armstrong, ‘Nietzsche & the Stoics,’ 6-7, 14, 19-20. Nietzsche stelt dat ‘het heil der mensheid’ eerder afhankelijk is van het vraagstuk van de voeding; ‘hoe moet *jij* en niemand anders, je voeden om aan je maximum aan kracht te komen?’ Dit betekent dat de vraag naar het heil der mensheid zo eerder fysiologisch dan theologisch of metafysisch beantwoord moet worden (Nietzsche, *Ecce Homo*, ‘Waarom ik zo knap ben’, §1, 33).

<sup>156</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten [6]*, herfst 1885 – voorjaar 1886, 1[33].

<sup>157</sup> *Ibidem*, 2[13], 2[78].

<sup>158</sup> *Ibidem*, 5[98].

<sup>159</sup> *Ibidem*, 5[71].

<sup>160</sup> *Ibidem*, 1[122].

<sup>161</sup> Nietzsche betoogt deze omkering bij een bepaalde soort (sterke) mensen voor te bereiden (Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten [5]*, juni – juli 1885, 37[8], april - juni 1885, 34[176]).

een en hetzelfde voelt.<sup>162</sup> Met deze omkering, deze herwaardering, kan en mag de mens zijn natuurlijke krachten weer vrij spel geven en hoeft deze niet meer te onderdrukken. Nietzsches ethiek richt zich zo op de opheffing van de beteugeling van levensinstincten en daarmee op hoe de mens zijn volle macht kan ontplooien.<sup>163</sup> Dit betekent dat een gezonde moraal het leven moet dienen in plaats van dat het leven de moraal dient. De moraal moet voor Nietzsche niet de levensinstincten tegenwerken; een gezonde moraal wordt juist door levensinstincten beheerst.<sup>164</sup>

De christelijke ongezonde moraal kan dan begrepen worden als negatie van de wil tot macht. Deze moraal veracht de fundamentele drift en veroordeelt deze als slecht. Nietzsches nieuwe filosofie – met een nieuw concept van gezondheid – wordt dan beheerst door een gezonde moraal die de wil tot macht affirmeert. De christelijke interpretatie van de werkelijkheid verzwakt, verzielt de mens en cultuur. De werkelijkheid te zien als wil tot macht is zo een interpretatie die de mens en cultuur mogelijk versterkt. Nietzsche betoogt ‘dat elke *verheffing van de mens* de overwinning op beperktere interpretaties met zich meebrengt.’<sup>165</sup> Nietzsche maakt zo een onderscheid tussen beperktere en rijkere, ziekmakende en gezondmakende interpretaties van de werkelijkheid. Nietzsches interpretatie gaat op meer adequate wijze met de natuur om. De hogere cultuur van Nietzsche moet dan beter recht doen aan de plaats van de mens in de natuur en de mens bevrijden uit de grenzen van de christelijke moraal. Nietzsche wil het lichaam ‘beter’ interpreteren en gehoor geven aan de wil tot macht. Nietzsche maakt zijn wil tot macht principe niet tot *de* weg naar gezondheid maar tot een mogelijke weg naar gezondheid. Hij biedt zijn interpretatie van de werkelijkheid aan als een mogelijk (gezond) perspectief.<sup>166</sup> Maar doet hiermee echter wel een beroep op de bewering dat het om een gezondere manier gaat om de werkelijkheid te interpreteren ten opzichte van vele voorgaande interpretaties.<sup>167</sup>

De gezond lijdende mens, hij die op grote wijze gezond is, onderdrukt in zichzelf niet de wil tot macht en omarmt de strijd die het bestaan is. Ziekte en gezondheid zijn bij Nietzsche de grondcategorieën te noemen van de mate waarin het organisme zijn natuur als willen tot macht uitoefenen kan.<sup>168</sup> Het gezonde organisme brengt de eigen kracht tot uitdrukking en leeft in harmonie met zijn natuur.<sup>169</sup> Met de gezondheid als nieuw criterium is er een naturalisering en omkering van de moraal mogelijk.<sup>170</sup> Dit proces, de keer naar een omarming van de eigen natuur, de keer naar een affirmatie van de wil tot macht, in plaats van een onderdrukking of verwerping ervan, is wellicht de filosofie als (Nietzscheaanse) therapie te begrijpen. Om dit te kunnen stellen, zal er eerst gekeken worden naar de relatie tussen filosofie en therapie. In welke traditie van

---

<sup>162</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [6], herfst 1885 – herfst 1886, 2[82].

<sup>163</sup> Ibidem, 5[98].

<sup>164</sup> Nietzsche, *Afgodenscherming*, 96n60, 97.

<sup>165</sup> Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [6], herfst 1885 – herfst 1886, 2[108].; Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [5], augustus – september 1885, 40[50].

<sup>166</sup> De nieuwe filosofie die Nietzsche inluidt verkrijgt dan ook de titel ‘wil tot macht’.

<sup>167</sup> Hier zit een spanning tussen Nietzsches sterke wantrouwen ten opzichte van ‘juiste’ kennis en het onderscheid wat hij maakt tussen ‘betere’ en ‘slechtere’ interpretaties van de werkelijkheid. Op grond van welk criterium maakt hij dit onderscheid als we de waarheid niet kunnen kennen?

<sup>168</sup> Van Tongeren, Schank & Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, 144.

<sup>169</sup> Betekent dit een vergoddelijking van de natuur? Wordt de natuur dan maatgevend? Waren we daar niet juist aan voorbij gegaan als gecultiveerde moderne mens? Of is dat juist de ijdelheid die Nietzsche bekritiseert? Het woord ‘harmonie’ doet vreemd aan in de context van de wil tot macht. Het lijkt dan juist tegengesteld te zijn aan de strijd die het leven als wil tot macht is. Harmonie is in dit geval dan ook beter te begrijpen als een overeenstemming tussen de sterkste machtige driften die uit zijn op macht en de (gezonde) moraal. Vergelijk met het volgende citaat dat reeds op pagina 28 staat: ‘een beschouwing waarbij de mens zijn sterkste driften en idealen (en zijn goede geweten) als een en hetzelfde voelt’ (Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [6], herfst 1885 – herfst 1886, 2[82]).

<sup>170</sup> Van Tongeren, Schank & Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, 143-144.

denken hoort een therapeutisch concept van filosofie thuis? En in hoeverre behoort Nietzsche tot deze traditie van denken?

### 3. Een herleving van het therapeutische concept van filosofie

#### 3.1. Filosofie als *therapeia*

In *Nietzsche's Therapy: Self-cultivation in the Middle Works*, onderzoekt Michael Ure, Nietzsches herleving van het hellenistische medische of therapeutische concept van filosofie. Ure beweert dat Nietzsche een 'nieuwe filosofische therapie' ontwikkelt waarbij hij voortborduurde op de Grieks-Romeinse therapieën: cynisme-stoïcisme<sup>171</sup>, epicurisme en scepticisme. Ure stelt dat voor deze scholen het filosofisch werk een middel is voor het vormen van een specifieke levenswijze en voor het bereiken van *eudaimonia*. Volgens Ure wijdt Nietzsche zich in de middenperiode (vanaf zijn breuk met Wagner in 1876 tot aan de voltooiing van zijn vierde boek van *De Vrolijke Wetenschap* in 1882<sup>172</sup>) van zijn schrijven nogal expliciet aan de idee dat de beoefening van filosofie een praktische of existentiële zelftransformatie inhoudt.<sup>173</sup> Foucault plaatst Nietzsche ook in de Grieks-Romeinse traditie en identificeert Nietzsches filosofie in *Hermeneutics of the Subject* als een poging om de hellenistische en Romeinse 'arts of living' opnieuw te definiëren.<sup>174</sup>

Horst Hutter verklaart mede in *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and its Ascetic Practices* dat Nietzsches filosofie zijn wortels kent in het gedachtegoed van de oude Grieken. We moeten dan ook beginnen bij het Grieks-Romeinse concept van filosofie als *therapeia*. Hutter stelt - geïnspireerd door Pierre Hadots *Philosophy as a Way of Life* - dat de antieke filosofie niet alleen doctrines en theorieën aanreikt, maar ook concrete manieren om de eigen wijze van leven te transformeren. Het doel van de antieke filosofie is niet enkel te informeren maar ook aan te zetten tot actie en transformatie.<sup>175</sup> Armstrong schrijft – mede naar aanleiding van Hadots werk - dat de antieke Grieken de filosofie begrijpen als een levenswijze van spirituele oefening die zich richt op menselijke ontplooiing. Deze vorm van filosofie kan zo als een therapeutische onderneming begrepen worden in plaats van als een puur abstract-theoretische activiteit. Armstrong stelt dat het christendom de filosofie heeft gereduceerd tot conceptueel materiaal ter ondersteuning van de theologie en dat Nietzsche het weer inbrengt als een concrete levenswijze of houding.<sup>176</sup> Hutter kaart aan dat vanuit dit oogpunt Nietzsches teksten niet zozeer zijn filosofie bevatten maar dat ze verwijzen naar een filosofie die geleefd en ervaren moet worden.<sup>177</sup>

De traditie van denken die filosofie als een vorm van therapie ziet wordt het meest ontwikkeld door de hellenistische scholen en dan voornamelijk door de stoïcijnen en de epicuristen. Faustino betoogt dat deze verschillende scholen verenigd zijn door hun nadruk op de relevantie van het probleem van het menselijk bestaan (als lijden).<sup>178</sup> Dit probleem is voor deze scholen het probleem van geluk (*eudaimonia*) of beter gezegd de moeilijkheid om dat te

---

<sup>171</sup> Ure onderscheidt het stoïcisme als een groot miskend aspect van Nietzsches denken (Ure, 'Nietzsche's Free Spirit Trilogy,' 60).

<sup>172</sup> Michael Ure, *Nietzsche's Therapy – Self-Cultivation in the Middle Works*, (Lanham: Lexington Books, 2008), 2-3, 131. Ure betoogt dat in de middenperiode van Nietzsches schrijven zijn onderzoekingen een doel hebben dat maar weinig erkent wordt; het is namelijk onderdeel van een poging om de praktische rede te transformeren naar een therapeutische praktijk van 'spirituele gezondheid'.

<sup>173</sup> Ure, *Nietzsche's Therapy*, 6.

<sup>174</sup> Ibidem, 73-74.

<sup>175</sup> Hutter, *Shaping the Future*, Vw. xi. Pierre Hadot omschrijft Nietzsche in *The Way of Life* als een erfgenaam van het antieke concept van filosofie als een wijze van leven.

<sup>176</sup> Armstrong, 'Nietzsche & the Stoics,' 7.

<sup>177</sup> Hutter, *Shaping the Future*, Vw. xii.

<sup>178</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 85. Zie ook voetnoot 9 van deze scriptie.

bereiken. Het doel van de filosofie wordt dan een oplossing voor of antwoord op het menselijk lijden. Het lijden wordt in deze traditie waargenomen als een ziekte van de ziel waardoor een analogie tussen filosofie en geneeskunde, tussen filosoof en arts, ontwikkeld wordt. Zoals de arts inzet om de ziektes van het lichaam te helen, zet de filosoof in om de ziektes van de ziel te helen. De gezondheid van de ziel wordt in deze traditie gedefinieerd als de afwezigheid van lijden, angst, passie of verstoring in de ziel. Zo is bij de epicuristen de gezondheid, het geluk, een vorm van *ataraxia* (dat verschijnt als kalmte van de ziel) en bij de stoïcijnen een vorm van *apatheia* (dat verschijnt als onverschilligheid van de ziel). Maar het ideaal is hetzelfde: een gezonde gelukkige ziel is (zoveel mogelijk) vrij van al het lijden, pijn of verstoring.<sup>179</sup> De verschillende scholen variëren weliswaar sterk als het gaat om hoe ze de menselijke natuur, het uiteindelijke menselijke doel en de therapie die daar bij hoort, waarnemen. Maar wat deze scholen met elkaar gemeen hebben, is het vertrekpunt van een diagnose van een algemene ziekte van de menselijke ziel, een helder ideaal van gezondheid en waarbij de filosofie het middel is voor de genezing van deze ziekte. Voor Nietzsche heeft de christelijke vorm van therapie, als therapie van de ziel, hetzelfde vertrekpunt en structuur als deze hellenistische therapieën.<sup>180</sup> Een groot deel van de kritiek op het christendom kan dan ook op deze therapieën toegepast worden.

Vanuit voorgaand onderzoek naar Nietzsches (grote) gezondheidsbegrip is te concluderen dat Nietzsche zich kant tegen de idee van gezondheid als een staat van kalmte (*ataraxia*). De wil tot kalmte of rust is voor Nietzsche een symptoom van een decadente vermoeide tijd, van een zwakke zieke wil.<sup>181</sup> Ure beweert dat Nietzsche in de vroege jaren 1880 ook het stoïcijnse concept van *eudaimonia* dat uitmondt in *apatheia*, sterk gaat betwijfelen. In *De Vrolijke Wetenschap* breekt Nietzsche daadwerkelijk met het conventionele stoïcijnse model daar voor hem het menselijk floreren niet een vrijheid van de passies betekent, aldus Ure. Nietzsche kant zich zo tegen de idee dat *eudaimonia* steunt op het bereiken van *apatheia*.<sup>182</sup> Het stoïcisme poogt het lijden te elimineren door het lot te accepteren en de eigen irrationele reacties op het lot aan te pakken. De houding die centraal staat om met het pijnlijke of plezierige lot - de noodzakelijkheid van de natuur - om te gaan, is de onverschilligheid (*apatheia*). De mens oefent zichzelf naar dit stoïcijnse therapeutische model in het verkrijgen van vrijheid van emotionele verstoring. Nietzsche verwerpt echter de identificatie van een menselijk floreren met de volledige vrijheid van emotionele verstoring.<sup>183</sup> De stoïcijnse strategie kenmerkt zich door het begeren van zo min mogelijk lust om daarbij ook zo min mogelijk onlust te ervaren.

Deze ethiek wordt gedreven door het verlangen pijn en kwetsbaarheid te vermijden. Het ontkent voor Nietzsche zo de waarde van prikkels en van kwetsbaarheid als het vermogen om geraakt te worden. Daarmee wordt ook de waarde van het lijden als positieve prikkel ontkend. Het stoïcijnse ideaal van *apatheia* verschijnt zo als een ontkenning van het fundamentele karakter van het bestaan als strijd. In het stoïcijnse model wordt de voorwaarde voor groei, dat is de openheid om geraakt te worden, ontkend en er komen zo geen bronnen beschikbaar voor een

---

<sup>179</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 86; Berry, *Nietzsche & the Skeptical Tradition*, 143, 145.

<sup>180</sup> Ibidem, 89. Ook de hellenistische therapieën worden gedreven door het ideaal van de afwezigheid van pijn, verstoring en lijden. Ze zijn net als de christelijke vorm van therapie tegennatuurlijk te noemen en dienen ontaardende vormen van leven. In het hoofdstuk 'Moraal als tegennatuur' in *Afgodenscherming* legt Nietzsche zijn kritiek van de christelijke moraal uit; hoe deze moraal tegennatuurlijk van aard is en het ontaardende leven dient.

<sup>181</sup> Berry, *Nietzsche & the Skeptical Tradition*, 141.

<sup>182</sup> Ure, 'Nietzsche's Free Spirit Trilogy,' 72; Armstrong, 'Nietzsche & the Stoics,' 10.

<sup>183</sup> Ure, 'Nietzsche's Free Spirit Trilogy,' 72-73.



productieve strijd.<sup>184</sup> De Nietzscheaanse ethiek onderscheidt zich van de stoïcijnse ethiek door het vermogen om geraakt te worden - als het gaat om het ideaal van menselijke vrijheid en ontplooiing - positief te waarderen.<sup>185</sup> Door je af te sluiten voor alle mogelijke kwellingen sluit je daarnaast ook elke deur voor vreugde.<sup>186</sup> Armstrong stelt dat een Nietzscheaanse gezonde levensaffirmatieve vorm van bestaan zich kenmerkt door een openheid naar de wereld; door het vermogen geraakt te worden.<sup>187</sup> Dit wordt ondersteund door een lezing van de grote gezondheid als affirmatie van de wil tot macht. Deze vorm van gezondheid impliceert weerstand, verstoring, en aantasting.

Dat Nietzsche deze vormen van (filosofische) therapie bekritiseert, betekent niet dat er zomaar valt te ontkennen dat Nietzsche tot een bepaalde hoogte in de voetsporen van de hellenistische traditie treedt. Volgens Ures lezing neemt Nietzsche in *Menselijk, al te Menselijk* en *Morgenrood* een conventionele vorm van stoïcijnse therapie aan door zich te richten op het inzicht dat de bronnen van ons lijden niet extern maar intern te vinden zijn. Nietzsche stelt daarbij een stoïcijnse strategie voor als kuur voor het lijden: een verandering van waardeoordelen. Ure beweert dat Nietzsche in de late jaren 1870 hevig steunt op het stoïcijnse gedachtegoed met zijn idee van een nieuwe filosofische therapie. Deze nieuwe therapie staat positief tegenover menselijke kwetsbaarheid en lijden en dient als alternatief voor de tegennatuurlijke therapieën die Nietzsche associeert met de metafysica en de religie.<sup>188</sup>

Nietzsches idee van ethiek stemt dan ook overeen met het stoïcijnse gedachtegoed daar hij ethiek opvat als een vorm van therapie die technieken en strategieën verschaft om overtuigingen, denkprocessen en affectieve staten te transformeren, aldus Armstrong. Middels filosofische therapie kunnen we onszelf bevrijden van valse waarderingen die oorzaak zijn van onze kwellingen. Armstrong betoogt dat een belangrijk overeenstemmend thema, tussen de stoïcijnen en Nietzsche, de verzoening van een ethisch met een naturalistisch perspectief is. We zijn als natuurlijke wezens onderworpen aan de noodzakelijkheden van het bestaan maar een houding, een manier van leven, ligt wel in ons vermogen om te perfectioneren, om te cultiveren.<sup>189</sup> Volgens Ure beweert Nietzsche net als de hellenistische scholen dat het menselijk lijden afhankelijk is van hoe we gebeurtenissen evalueren en interpreteren. Een cognitieve heroriëntering in onze evaluatieve oordelen is dan wellicht voldoende om dit lijden te verlichten of uit te wissen, aldus Ure.<sup>190</sup> Concluderend stelt Ure dat Nietzsche, vanuit een specifiek opzicht, met de hellenistische scholen de idee deelt dat de urgentie van het menselijk lijden het centrale motief is van de filosofie en dat het floreren van de mens (of eudaimonia) het doel is van de filosofie.<sup>191</sup> Faustino concludeert eveneens dat het therapeutische gebruik van filosofie van

---

<sup>184</sup> Armstrong, 'Nietzsche & the Stoics,' 18, 20. Voor Nietzsche kan de stoïcijnse onverschilligheid in bepaalde omstandigheden raadzaam zijn maar mag daarbij niet verschijnen als het ideaal voor menselijke zelfontplooiing (Nietzsche, *De Vrolijke Wetenschap*, §306, 181).

<sup>185</sup> Ibidem, 13-14. Nietzsche neemt weliswaar afstand van het stoïcijnse model maar Ure laat zien dat Nietzsche in zijn inzet om het menselijke lijden een nieuwe betekenis te geven experimenteert met het stoïcijnse model van therapie en in deze traditie van denken thuis hoort.

<sup>186</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §12, 48-49.

<sup>187</sup> Armstrong, 'Nietzsche & the Stoics,' 13-14.

<sup>188</sup> Ure, 'Nietzsche's Free Spirit Trilogy,' 72; Armstrong, 'Nietzsche & the Stoics,' 10.

<sup>189</sup> Armstrong, 'Nietzsche & the Stoics,' 7-8.

<sup>190</sup> Ure, 'Nietzsche's Free Spirit Trilogy,' 63, 65-66. Redeneert Ure hier niet vanuit het ideaal van een verlossing van het lijden? Nietzsche pleit weliswaar voor een heroriëntering van ons lijden maar zet zeker niet in op de volledige verlossing of eliminatie ervan. Wellicht dat Ure hiermee bedoelt te stellen dat een Nietzscheaanse heroriëntering mogelijk onnodig extra lijden kan uitwissen dat gepaard gaat met valse waarderingen, met tegennatuurlijke waarden.

<sup>191</sup> Ibidem, 62.

Nietzsche structureel gezien dicht bij de hellenistische scholen ligt. Zo begint Nietzsche in brede zin bij een diagnose van een algemene ziekte, richt hij zich tot het doel van het bevorderen van een specifiek ideaal van gezondheid en verschijnt de filosofie als het gekozen middel om dit doel te bereiken, aldus Faustino.<sup>192</sup>

Wat Nietzsche mede in de hellenistische traditie van denken plaatst, is de analogie van de filosofie en de geneeskunde. Zoals reeds eerder uiteengezet is het medische taalgebruik van Nietzsche omvangrijk - de termen 'ziekte' en 'gezondheid' dienen als belangrijke instrumenten voor zijn analyse en evaluatie - en de analogie van de filosofie en geneeskunde is in het gehele oeuvre van Nietzsche te ontwaren.<sup>193</sup> De idee van een filosofische arts is mogelijk een verzoek van Nietzsche om het Griekse ideaal van de hereniging van arts en filosoof in één persoon, te doen herleven.<sup>194</sup> Faustino stelt dat het belangrijk is op te merken dat de metafoor van de filosoof als arts, therapeut of heler - die in Nietzsches gehele werk te vinden is - niet gericht is op individuele zielen zoals we dat zien bij de hellenisten. Nietzsche richt zich tot de gehele eigentijdse Europese cultuur.<sup>195</sup> Faustino stelt dat de metafoor van de filosoof als arts van de cultuur pas zinvol wordt wanneer we deze in de context van zijn filosofische project van de rehabilitatie of genezing van de cultuur plaatsen.<sup>196</sup> De filosofische relevantie van ziekte en (grote) gezondheid moet dan begrepen worden in de vooronderstelling van Nietzsches filosofie als een praktijk die zich richt op de rehabilitatie van de cultuur. Deze genezing betekent een overwinning van het huidige waardensysteem om zo gezondheid en groei te bevorderen in plaats van ziekte en levensvijandigheid. De relatie tussen Nietzsches gezondheidsbegrip en zijn filosofische project aangaande de cultuur - een herwaardering aller waarden - is al vaker genoemd. Is dit filosofische project van herwaardering als een vorm van therapie te begrijpen?

### 3.2 Herwaardering als therapie

Faustino stelt dat het woord 'therapie' niet bij Nietzsche voorkomt wanneer hij spreekt over zijn project aangaande de cultuur. Woorden met eenzelfde betekenis zoals 'heil', 'kuur' en 'heling' komen wel voor waarbij hij ze vaak relateert aan zijn filosofische project van een herwaardering aller waarden.<sup>197</sup> Zoals eerder besproken heeft het waardensysteem dat gevestigd is in de Westerse cultuur sinds Plato en wat versterkt is door het christendom, volgens Nietzsche een soort mens gevormd dat hij benoemt tot 'het huisdier, het kuddedier, het zieke dier'.<sup>198</sup> De heersende moderne waarden zijn kenmerkend voor een zieke mens en cultuur. Nietzsches project van herwaardering richt zich aan de ene kant op het betwisten, bekritisieren, herwaarderen, deconstrueren, ontmaskeren van deze waarden die naar zijn idee het leven verarmen, verzwakken, verzieken en aan de andere kant op het opwerpen en creëren van nieuwe waarden die het leven verhogen, versterken, bevorderen en dus gezond maken, aldus Faustino.<sup>199</sup>

---

<sup>192</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 94.

<sup>193</sup> Ibidem, 89; Ure, *Nietzsche's Therapy*, 59.

<sup>194</sup> Van Tongeren, Schank & Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, 143.

<sup>195</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 89-91. In een eerder geciteerd aforisme schrijft Nietzsche dat 'een filosofische arts in de uitzonderlijke betekenis van het woord' zich bezig moet houden 'met het probleem van de algemene gezondheid van volk, tijdperk, ras, mensheid' (Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, Vw. §2, 12).

<sup>196</sup> Ibidem, 91.

<sup>197</sup> Ibidem, 91.

<sup>198</sup> Friedrich Nietzsche, *De Antichrist – Vloek over het christendom*. Vertaald door door Pé Hawinkels (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1973) §3, 9.

<sup>199</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 93.

Faustino concludeert dat met een nieuwe set van waarden er een nieuwe cultuur en zo een nieuw soort mens gevormd kan worden. Deze ontwikkeling staat voor haar gelijk aan een proces van genezing, van herstel; het is zo therapeutisch te begrijpen. Faustino schrijft Nietzsche een therapeutische inzet toe, door zijn project van herwaardering op deze wijze te (her)interpreteren. Dit project wordt gemotiveerd door de diagnose van een ziekte in de moderne cultuur en richt zich tot het genezen en overwinnen van deze ziekte. Het is de taak van de nieuwe filosofen om het project van herwaardering en de creatie van nieuwe waarden te ondernemen. Op deze wijze mogen we concluderen dat Nietzsche een bepaald therapeutisch gebruik van filosofie hanteert en dat zijn project in brede zin overeenstemt met dat van de hellenistische scholen, aldus Faustino.<sup>200</sup>

Huszar stelt voor Nietzsches herwaarderingproject te begrijpen als de filosofische uitdrukking van het probleem van het bereiken van gezondheid.<sup>201</sup> Het filosofische project van herwaardering beschrijft Huszar als iets dat ervaren moet worden; het is zo niet slechts een intellectueel probleem. Het filosofisch idee van een herwaardering komt dan overeen met een psychologisch proces van transformatie van ziekte naar gezondheid. Zonder deze psychologische ervaring is het project van herwaardering als intellectuele oefening leeg te noemen, aldus Huszar.<sup>202</sup> Dit betekent dat het bereiken van (nieuwe) kennis samenvalt met een spirituele transformatie waarbij ziekte één van de ervaringen is die het proces van transformatie faciliteert. De relatie van filosofie met een proces van transformatie plaatst Nietzsche eveneens in de context van de antieke filosofie waarin de filosofie als een wijze van leven verschijnt. Die transformatie kunnen we vanuit een begrip van (grote) gezondheid begrijpen als een doorlopend proces dat het principe van wil tot macht reflecteert. Wat voor Nietzsche filosofie is, is de constante transfiguratie van de filosoof in een veelheid aan zieke en gezonde perspectieven.

Een filosoof, die de ronde heeft gedaan door vele stadia van gezondheid en dat telkens opnieuw doet, die heeft ook een ronde gedaan door even zovele filosofieën: hij *kan* gewoon niet anders dan zijn toestand telkens weer vertalen in de meest geestelijke vorm en verte, - deze kunst van de transfiguratie *is* de filosofie zelf.<sup>203</sup>

Filosofie is, zoals Nietzsche het met zijn leven in de praktijk heeft gebracht, voor Nietzsche 'al het vreemde en problematische in het bestaan opzoeken' en blijven opzoeken.<sup>204</sup> Filosofie wordt therapie, een wijze van leven als het leidt tot (doorlopende) psychologische transformatie, tot (doorlopende) herwaardering, tot (doorlopende) productieve strijd. Dit lijkt echter alleen voor de uitzonderlingen, de nieuwe filosofen, zij die over voldoende kracht beschikken, weggelegd te zijn. Is therapie alleen mogelijk voor hen? Zijn er überhaupt wel bronnen beschikbaar voor genezing van de zieke zwakke mens daar hij niet productief maar destructief met het eigen lijden omgaat? En hoe kunnen we aan Nietzsche een therapeutische inzet toeschrijven terwijl hij elke voorgaande poging om de mensheid te helen bekritiseert? Kunnen we onderscheid maken tussen een alternatieve goede Nietzscheaanse therapie en voorgaande bekritiseerde slechte therapieën? De problemen die met deze vragen worden aangekaart, komen aan bod in het volgende hoofdstuk waarin de vraag naar een mogelijke Nietzscheaanse therapie centraal staat. De

---

<sup>200</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 94.

<sup>201</sup> Huszar, 'Nietzsche's Theory of Decadence,' 269-270.

<sup>202</sup> Ibidem, 268.

<sup>203</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, Vw. §3, 12.

<sup>204</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, Vw. §3, 8-9.

problemen voor een therapeutische lezing van Nietzsche centreren zich volgens Siemens rondom een tekort aan energie voor de therapeutische onderneming en de zelf-refererende consequenties van Nietzsches werk. Voor een bespreking van de bedreigingen voor een therapeutische lezing van Nietzsche en hoe deze mogelijk te omzeilen zijn, staat het artikel van Siemens 'Nietzsche's Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading of Critical Transvaluation' centraal.

## 4. Nietzscheaanse (grote) therapie

### 4.1 Contra-therapeutische opmerkingen

Volgens Siemens zijn er goede redenen te vinden om je tegen een (algemene) therapeutische lezing van Nietzsche te verzetten. Zo lijkt de ziekte als middel voor ontwikkeling, kennis en groei, niet in een ieders voordeel te kunnen werken.

Het gif waaraan de zwakkere natuur te gronde gaat, is voor de sterke versterkend – en hij noemt het ook geen gif.<sup>205</sup>

Nietzsche verhoudt zich meestal pessimistisch over de kansen van genezing van de zieken. Het is helder dat hij die rijk is aan levensvolheid en dus beschikt over kracht, uit het problematische, het lijden, de ziekte, juist kan scheppen. Er wordt zo een bepaalde kracht als voorwaarde genomen voor een nieuwe filosofie, voor een nieuw soort filosoof. Ligt het dan besloten in de zwakke mens dat er voor hem geen bronnen beschikbaar zijn die het proces van versterking mogelijk maakt of bevordert? Siemens stelt dat de verzwakte wil van de moderne mens Nietzsches therapeutische onderneming bedreigt met een energietekort. Waar kan de moderne mens bronnen van energie vinden voor het helen van de diepgewortelde tweeduizendjaar durende ziekte? En hoe kan Nietzsche mogelijk zelf een beroep doen op overvloed daar zijn diagnose van de verzwakking van de moderne cultuur hem ook impliceert?<sup>206</sup> Nietzsche is immers kind van zijn tijd. Hier is hij zich wel degelijk van bewust; hij stelt zelf decadent te zijn.<sup>207</sup> Maar hij stelt ook het tegendeel van de decadent te zijn. Zo verklaart hij tegen die zieke, decadente toestanden de juiste middelen te hebben gekozen in tegenstelling tot de decadent die een middel kiest dat schadelijk voor hem is; een therapie die inzet op de verlossing van het lijden. Nietzsche betoogt dat hij instinctief zeker wist wat hij nodig had en zichzelf zo weer gezond maakte; zo was hij arts en patiënt in één.<sup>208</sup>

Nietzsche neemt als voorwaarde voor dit proces *‘dat iemand in de grond van de zaak gezond is’*.<sup>209</sup> ‘Een pathologisch type kan niet gezond worden, laat staan zich zelf gezond maken; maar voor een gezond type daarentegen kan ziek zijn zelfs een energie-injectie, een *stimulus* zijn tot leven, tot vitalisering.’<sup>210</sup> Zoals eerder besproken, heeft de zieke mens - die lijdt aan de verarming van het leven - behoefte aan een slechte wereld-of levensontkennende therapie. De sterke geest die lijdt aan de overvloed van het leven kan echter wel alle facetten van het bestaan affirmeren en zoekt geen (toe)vlucht. Maar voor dat ‘ja-zeggen’, het affirmeren, is een ‘overschot aan energie’, kracht, nodig.<sup>211</sup> De grote gezondheid waar Nietzsche over spreekt, lijkt zo enkel voor een begaafde enkeling weggelegd te zijn. De begunstigden van zijn mogelijk therapeutische onderneming zijn dan enkel een selecte groep geesten (de nieuwe filosofen) die al in de grond van de zaak gezond zijn (maar lange tijd onderdrukt, getemd, begrensd zijn door de grote groep

---

<sup>205</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §19, 54.

<sup>206</sup> Siemens, ‘Nietzsche’s Agon,’ 70-71, 74.

<sup>207</sup> Huszar, ‘Nietzsche’s Theory of Decadence,’ 268; Nietzsche, *Ecce Homo*, ‘Waarom ik zo wijs ben’, §2, 17-18.

<sup>208</sup> En wanneer we al therapeutische instructies in Nietzsche lezen; hoe kunnen we als lezer zeker stellen wanneer Nietzsche de decadent of Nietzsche de filosofische arts aan het woord is?

<sup>209</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, ‘Waarom ik zo wijs ben’, §2, 18.

<sup>210</sup> *Ibidem*, § 2, 18.

<sup>211</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, ‘Die Geburt der Tragödie’, §2, 70.

zwakken middels de moraal).<sup>212</sup> Misschien is Nietzsches therapeutische inzet dan alleen te begrijpen in nauwe zin als de taak om de komst van deze filosofen voor te bereiden, maar is een algemene therapeutische inzet niet aan Nietzsche toe te schrijven.<sup>213</sup>

Volgens Berry is er weinig in Nietzsches oeuvre te vinden dat een mogelijkheid open laat dat de meest verspreide ziekte te genezen is. Zij kant zich dan ook tegen de idee dat Nietzsches filosofie als fundamenteel therapeutisch wordt gekarakteriseerd. Berry kaart aan dat Nietzsche sterk zijn minachting uit voor volgelingen; hij wil niet gezien worden als verlosser of geneesheer. Nietzsche verklaart helder – om zo niet de historische catastrofe te herhalen – geen heilige te (willen) zijn.<sup>214</sup> ‘Ik zou de laatste zijn om te beloven de mensheid te ‘verbeteren’.’<sup>215</sup> Iets verder verklaart Nietzsche dat er in *Zarathustra* geen profeet aan het woord is, geen fanaticus die predikt. De figuur Zarathustra wordt geportretteerd als het tegenovergestelde van een heilige of wereldverlosser.<sup>216</sup> Zarathustra is weliswaar een prototype te noemen van opperste welgeslaagdheid, maar dit betekent niet dat men deze figuur als een ‘idealistisch’ prototype van een hoger mens moet begrijpen, aldus Nietzsche.<sup>217</sup> Nietzsche wil zich dan ook niet inlaten met algemeenheden. Het moet voor Nietzsche duidelijk zijn dat hij geen appel maakt op een geloof en dat hij niet gevolgd moet worden.<sup>218</sup>

Berry verklaart dat Nietzsche elke inspanning om in zijn werk een (algemene) inspiratie, programma of advies te lezen, zal verachten. Zo kan en wil hij ons niet vertellen hoe te leven. Voor haar is zijn project puur descriptief en niet prescriptief of normatief te noemen. Een therapeutische inzet in Nietzsche te lezen zou hem verplichten tot een veel grotere bereidheid om voorschriften aan te reiken dan in zijn werk gevonden kunnen worden, aldus Berry.<sup>219</sup> Berry stelt dat zelfs wanneer we aannemen dat we in Nietzsche een therapeutische neiging lezen en dat hij het als zijn taak ziet om een therapeutisch programma te ontwikkelen, Nietzsches moralkritiek, zijn wantrouwen ten opzichte van de algemeenheid van beweringen en zijn wantrouwen wegens de ‘artsen van de ziel’, hem niet in een positie plaatsen om een betrouwbare weg te schetsen van ziekte naar gezondheid.<sup>220</sup> Volgens Berry zijn er goede redenen om Nietzsches filosofie als therapie, in conventionele zin begrepen, af te wijzen.<sup>221</sup>

---

<sup>212</sup> Wanneer we deze redenering volgen, zijn de nieuwe filosofen, die een alternatieve behandeling aandienen dan de ascetische priesters, alleen artsen voor de gezonden te noemen. Nietzsches therapie richt zich dan op de sterkere, op dat zij weer machtig kunnen worden en niet meer worden betuigd. ‘Conclusie met betrekking tot de ontwikkeling van de mensheid: de vervolmaking bestaat in het voortbrengen van de machtigste individuen, tot wier werktuig de grote massa wordt omgevormd.’ (Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [6], herfst 1885 – herfst 1886, 2[76]). Nietzsche leer lijkt zich zo niet te richten tot de massa maar tot de hogere types, naturen die voorbestemd zijn om te heersen, maar tot hetzelfde niveau zijn gedrongen dan de massa (Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* [5], augustus – september 1885, 40[60]). Zo verklaart Nietzsche dat het christendom een oorlog voert tegen een hoger type mens waarvan fundamentele instincten in de ban worden gedaan (Nietzsche, *Antichrist*, §5, 9). In deze context is de grote gezondheid in zijn primaire vorm wellicht een elitair begrip te noemen. Maar dat sluit niet uit dat er in de beweging naar de grote gezondheid toe, een therapeutische praktijk gelezen kan worden.

<sup>213</sup> Van Tongeren, Schank & Siemens, *Nietzsche-Wörterbuch*, 135.

<sup>214</sup> Berry, *Nietzsche & the Skeptical Tradition*, 134. Berry schrijft dat Nietzsche veelal parodieert om de behoeftige lezer af te schepen.

<sup>215</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, Vw. §1-§2, 7-8.

<sup>216</sup> Siemens, ‘Nietzsche’s Agon,’ 70.

<sup>217</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, ‘Waarom ik zulke goede boeken schrijf’, §1, 57-58.

<sup>218</sup> Ibidem, Vw. §4, 9-10.

<sup>219</sup> Berry, *Nietzsche & the Skeptical Tradition*, 142-143, 214.

<sup>220</sup> Ibidem, 134-135.

<sup>221</sup> Volgens Berry kunnen we Nietzsche wel zien als een eudaimonist daar hij in overeenstemming met de hellenistische filosofen de filosofische praktijk gerechtvaardigd ziet aan de hand van het nut dat het mensen biedt om te floreren (Berry, *Nietzsche & the Skeptical Tradition*, 42n9). Het moet wel helder zijn dat Nietzsche zich kant

En andere vraag die opkomt is of Nietzsche ons met zijn (grote) gezondheidsbegrip niet wederom een optimistische horizon, een vertroosting, een verlossing, aanbiedt en zo degenerereerde vormen van leven dient? Een obstakel voor een therapeutische lezing van Nietzsche betreft de verlossende impulsen in zijn denken. De nieuwe filosofen - die op grote wijze gezond zijn - overwinnen de eigen tijd in zichzelf door de heersende geïncorporeerde moderne waarden in zichzelf te betwisten, te overwinnen en zich er zo van te verlossen. Wanneer Nietzsche de moderniteit wil verlossen van de heersende ziekmakende waarden ondermijnt hij zijn therapeutische belang door afnemende vormen van leven te dienen.<sup>222</sup> De zelf-refererende consequenties van zijn werk zijn goed in de context van Nietzsches concepten van de 'slavenmoraal' en 'slavenopstand' te begrijpen. De drang van Nietzsche om de heersende christelijk-platoonse moraal te vernietigen en ons zo te verlossen van deze ziekmakende waarden kan wellicht een slaafs verlangen genoemd worden; het is dan een opstand van de slaven tegen de overheersers. Herhaalt Nietzsche zo dezelfde logica van wraak die hij juist stellig onder kritiek stelt? Siemens vraagt zich af of Nietzsche zomaar blind is voor de zelf-refererende consequenties van zijn denken en of hij zomaar zou instemmen met een herhaling van juist die houding die hij bekritiseert. Vindt Nietzsche een manier om de heersende ziekmakende moderne waarden te bestrijden zonder daarbij simpelweg dezelfde, bekritiseerde houding (de slavenopstand en logica van wraak) te herhalen en de belofte van verlossing te geven?<sup>223</sup> Biedt Nietzsche ons een alternatieve therapie aan die niet dezelfde tendensen herhaalt van de voorgaande therapieën? Bedreigingen voor een meer algemene therapeutische lezing van Nietzsche centreren zich rondom een mogelijk tekort aan energie voor de onderneming, de nieuwe taak en rondom de zelf-refererende dimensie van zijn werk. Zijn deze problemen mogelijk te omzeilen?

#### 4.2 Contra contra-therapeutische opmerkingen

Om de bedreigingen voor een therapeutische lezing van Nietzsche - die zich centreren rondom de zelf-refererende dimensie van Nietzsche's werk - te omzeilen doet Siemens een beroep op het concept van '*agonal transvaluation*'. Siemens beweert dat Nietzsche de heersende ziekmakende waarden betwist aan de hand van het model van de pre-socratische 'agonale gemeenschap' dat Nietzsche presenteert in het essay *Homer's Contest* uit 1872. Siemens stelt dit model voor als de basis voor een agonaal concept van therapie. Hij geeft een 'agonale lezing' van Nietzsches filosofische praktijk. In *Homer's Contest* bespreekt Nietzsche een bepaalde 'organisatie van macht' als een dynamische spanning tussen een veelheid aan min of meer gelijke krachten die tegen elkaar strijden. De agonale polemiek is als een complexe wisselwerking van wederzijdse affirmatie en wederzijdse negatie tussen tegenstanders te begrijpen. Siemens stelt dat het gezien kan worden als een productieve relatie van wederzijdse bekrachtiging en ontkrachting; als een wederzijds versterken en verzwakken. Dit creëert een dynamiek van begrensde agressie. Het agonale spel van krachten is als een dynamiek van provocatie en begrenzing te begrijpen. De begrenzing bestaat bij gratie van wederzijdse verzwakking; een verzwakking die gegrond is in

---

tegen elke vorm van eudaimonisme wanneer dit in zijn kern het verlangen naar de eliminering van het lijden draagt (Reginster, *Affirmation of Life*, 176).

<sup>222</sup> Siemens, 'Nietzsche's Agon,' 73.

<sup>223</sup> Ibidem, 73, 76. De concepten van de slavenmoraal en slavenopstand waar hiernaar gerefereerd wordt zullen niet verder uitgewerkt worden; dat is buiten de kaders van deze thesis. Het volstaat om te stellen dat voor Nietzsche deze moraal en opstand gekenmerkt worden door het verlangen naar de vernietiging en verlossing van antagonistische krachten. Ze komen zodoende voort uit een zieke wil en dienen afnemende, ontaardende, vormen van leven.

wederzijdse bekrachtiging.<sup>224</sup>

Siemens betoogt dat de agonale cultuur – die gekenmerkt wordt door een productieve strijd van krachten – als een belichaming gezien kan worden van Nietzsches therapeutische interesse in het groeiende en strijdende leven als vruchtbaarheid. In *De Vrolijke Wetenschap* stelt Nietzsche dat ‘elke kunst, elke filosofie als heel- en hulpmiddel in dienst van het groeiende strijdende leven beschouwd mag worden.’<sup>225</sup> In de context van dit citaat betoogt Siemens dat voor een therapeutische lezing de relatie tussen genezing en strijd als ‘agon’ centraal staat.<sup>226</sup> Door wederzijdse provocatie en bekrachtiging tussen tegenstanders of krachten wordt de toename of groei van het leven en de cultivering van grootsheid bevorderd. Siemens baseert de therapeutische claim op een affirmatieve transformatie van pathologische en destructieve impulsen door agonale betwisting. Dit is een vorm van betwisting die niet inzet op de verlossing van de tegenkrachten. De destructieve krachten zijn onmisbaar in het bereiken van gezondheid; ze worden bevestigd als prikkels maar ook omgezet in krachten voor het bouwen van een cultuur in de vorm van een agonaal regime van begrensde agressie, aldus Siemens.<sup>227</sup> Een belangrijk punt van Siemens’ agonale lezing van Nietzsche is dat Nietzsches kritiek niet gericht is op de vernietiging van de levensvijandige ziekmakende waarden of houdingen en dat hij ook geen overwinning op deze waarden vaststelt met tegengestelde zogenaamd gezond makende (objectieve) waarden.<sup>228</sup> Door de heersende waarden in een agonale context te plaatsen, wordt het slaafse verlangen naar de verlossing van de platoons-christelijke moderne waarden (als een bedreiging voor een therapeutische lezing) teniet gedaan.<sup>229</sup> Zo staat Nietzsches strijd in contrast met de afnemende vormen van leven (geregeerd door de slavenmoraal) die fantaseren over de vernietiging van tegengestelde krachten ter wille van rust. De productieve strijd die Nietzsche voorstelt, is als een toenemende vorm van leven te zien die juist de bekrachtiging van de tegenstander nodig heeft ter wille van het voortduren van conflict en groei.<sup>230</sup> Siemens’ lezing wordt ondersteund door een annotatie in *Afgodenschemering* waarin Weyembergh betoogt dat de confrontatie met een vijand in Nietzscheaanse zin opgevat moet worden als ‘een stap in de ontwikkeling van de eigen persoonlijkheid: de vijand vertegenwoordigt in zeker opzicht een mogelijkheid van de eigen levensweg.’<sup>231</sup> De confrontatie zet zo niet in de op de vernietiging of verlossing van de vijand. Het dynamische concept van gezondheid waarbij ziekte als tegenkracht en als prikkel en stimulans tot groei verschijnt en zo niet om eliminatie vraagt, is helder terug te zien in de agonale lezing van een Nietzscheaanse filosofische praktijk.

Maar hoe kan de zwakke mens die productieve strijd met weerstand aangaan? Siemens betoogt dat het probleem van een mogelijk tekort aan energie - die nodig is voor de taak van een herwaardering - wellicht zelfs voor de zieke mens op te lossen is. Deze oplossing laat een meer algemene therapeutische lezing van Nietzsche toe. Zoals eerder besproken, heeft de moderne mens onder druk van de sociale moraal zijn (agressieve) instincten en behoeften onderdrukt en

---

<sup>224</sup> Siemens, ‘Nietzsche’s Agon,’ 77, 81.

<sup>225</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §370, 242.

<sup>226</sup> Siemens, ‘Nietzsche’s Agon,’ 71-72.

<sup>227</sup> Ibidem, 78.

<sup>228</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, Vw. §3, 8-9. Nietzsche stelt het ideaal niet te willen weerleggen; hij trekt er handschoenen voor aan.

<sup>229</sup> De hoop op verlossing is een destructieve reactie op overheersing om zo het eigen gevoel van onmacht te verlichten.

<sup>230</sup> Siemens, ‘Nietzsche’s Agon,’ 79.

<sup>231</sup> Nietzsche, *Afgodenschemering*, 92n59.



geïnternaliseerd; deze affectieve krachten zijn lange tijd beteugeld en veracht. Siemens spreekt over het veranderen van richting van deze krachten; van een internalisatie naar een 'externalisatie'. Zo stelt Siemens dat in de agon de affectieve krachten niet veroordeeld maar openlijk erkend worden als prikkels die elke tegenstander provoceren en bekrachtigen tot een strijd.<sup>232</sup> Door de destructieve affecten, passies of instincten niet meer te ontkennen of te onderdrukken, komen er mogelijk nieuwe bronnen van kracht of energie vrij voor een therapeutische bestrijding van ziekte. Een bevrijding van de eisen van de moraal betekent dat deze krachten niet meer naar binnen gekeerd maar naar buiten toe ontladen kunnen worden.<sup>233</sup> De zwakke mens kan voor zijn transformatie mogelijk energie vinden in juist die krachten die hij lange tijd heeft onderdrukt en geïnternaliseerd (zo zijn ze omgebogen tot reactieve slaafse houdingen); ze moeten alleen een andere richting krijgen. Siemens verklaart op deze wijze dat het probleem van een tekort aan energie voor de zieke mens te omzeilen is; de actieve kracht is ook in de zieke mens aanwezig. De agonale betwisting van onze waarden kan onze huidige situatie veranderen doordat deze situatie voortkomt uit de (onderdrukte) affecten die onze ziekte vormen.<sup>234</sup> Siemens betoogt dat de agonale strijd een therapeutische transformatie toelaat van verboden verlangens door de affirmatieve en doorlopende heropvoering van deze verlangens zonder einddoel.<sup>235</sup> Zijn Nietzsches conflicterende impulsen zo te verenigen in een alternatieve goede agonale therapie? In hoeverre kunnen we spreken van een Nietzscheaanse therapie?

#### 4.3 Nietzsches (filosofische) therapie

De door Nietzsche bekritiseerde therapieën accepteren geen persoonlijke pijn of lijden; deze vormen van therapie proberen pijn en lijden te vermijden en te ontvluchten. Dit gebeurt meestal door de waargenomen bronnen van die pijn als negatief te waarderen; deze bronnen zijn strijd en conflict. Een vorm van therapie die deze bronnen verwerpt, is voor Nietzsche slecht omdat deze therapie het fundamentele karakter van het bestaan als strijd ontkent. Het verschil tussen een slechte en goede therapie wordt dan bepaald door de mate waarin een therapie uiting geeft aan het vermogen het bestaan te bevestigen zoals het is.<sup>236</sup> Dit betekent dat een goede Nietzscheaanse therapie de strijd bevestigt en zich zelfs richt op de productieve en positieve aspecten van strijd en conflict. Deze vorm van therapie kent dan een positieve waardering van en openheid voor pijn en lijden als voorwaarde voor groei en leven.<sup>237</sup> De goede Nietzscheaanse therapie bevrijdt of geneest ons mogelijk van (onnodige) ziekte die veroorzaakt of versterkt wordt door een slechte therapie en geeft daarnaast het onvermijdelijke lijden dat bij het leven hoort een plaats. Een goede therapie maakt het lijden nooit tot een bezwaar tegen het leven. Siemens vraagt zich af of Nietzsches conflicterende impulsen - die in zijn teksten te vinden zijn - met elkaar verbonden kunnen worden door ze waar te nemen als een tegen-therapeutische therapie die ziekte bestrijdt, terwijl het zijn plaats, zijn recht, krijgt.<sup>238</sup> Het gaat er dan wellicht om dat zwakte bestreden wordt, in een gevaarlijke actieve strijd, in plaats van dat zwakte reactief en passief gerechtvaardigd wordt door moraliteit.

---

<sup>232</sup> Siemens, 'Nietzsche's Agon,' 84.

<sup>233</sup> Ibidem, 86-87.

<sup>234</sup> Ibidem, 85.

<sup>235</sup> Ibidem, 87-88.

<sup>236</sup> Armstrong, 'Nietzsche & the Stoics,' 20.

<sup>237</sup> Siemens, 'Nietzsche's Agon,' 72-73.

<sup>238</sup> Ibidem, 71.

Nietzsches therapeutische project moet de (negatieve) consequenties van het christelijke wereldbeeld en daarmee ook van andere voorgaande therapieën die volgens eenzelfde logica gestructureerd zijn, behandelen. Faustino spreekt weliswaar van een Nietzscheaanse therapie maar betoogt dat we deze moeten begrijpen als een *'therapy of therapy'*.<sup>239</sup> Deze vorm van therapie houdt een kritiek en behandeling van de schadelijke effecten van de voorgaande slechte therapieën in waarvan het belangrijkste gevolg de behoefte aan therapie zelf is. Een Nietzscheaanse therapie betekent dan dat de behoefte aan therapie behandeld en geëlimineerd wordt, aldus Faustino. Op het moment dat gezondheid bereikt wordt in de vorm van een affirmatie van de noodzakelijkheden van het bestaan, van het lijden en ziekte, verdwijnt de behoefte aan therapie. Op deze wijze impliceert Nietzsches therapie volgens Faustino structureel de eigen zelfonderdrukking. Deze vorm van therapie heft zichzelf op, op het moment dat deze gerealiseerd wordt.<sup>240</sup> Faustino identificeert het Nietzscheaanse genezen van de mensheid met de bevrijding van de behoefte aan therapie.<sup>241</sup> Er is zo een bepaalde vorm van therapie nodig om de mens te bevrijden van therapie. De Nietzscheaanse therapie betekent dan een transformatie van het wereldbeeld waardoor het lijden, het lichaam en het aardse leven een positieve waarde kunnen krijgen zonder een transcendente rechtvaardiging. Het leven zelf moet voor Nietzsche de hoogste waarde zijn van waaruit we het leven beoordelen. De nieuwe cultuur en zijn nieuwe mens kan het lijden als een noodzakelijk element van het bestaan omarmen en zoekt het lijden niet te ontvluchten. De ware affirmatie van het bestaan vereist een herwaardering van het lijden en gaat hand in hand met een nieuw concept van (grote) gezondheid dat niet als een verlossingsideaal te begrijpen is.

Het is de taak van de nieuwe filosofen om de transformatie van het wereldbeeld, de herwaardering aller waarden, te bemiddelen. De nieuwe filosofen kennen een therapeutische rol. Faustino betoogt dat ze een inspirerend voorbeeld van menselijke transfiguratie moeten belichamen.<sup>242</sup> Deze nieuwe filosofen zijn de daadwerkelijke artsen van de mensheid; zij kunnen een affirmatieve houding in de mens voortbrengen waardoor hij geen therapie meer nodig heeft.<sup>243</sup> Nietzsches therapie is volgens Faustino te zien als een collectieve culturele onderneming die door de nieuwe filosofen gedragen wordt. De nieuwe filosofen hebben de taak om oude waardensystemen te herwaarderen om zo nieuwe waarden te creëren die de menselijke natuur in acht houden en zo individueel en cultureel floreren bevorderen.<sup>244</sup> Een affirmatieve houding maakt dat de mens zijn eigen natuur als wil tot macht, strijd en lijden omarmt waardoor de behoefte aan een therapie die inzet op de verlossing van het lijden verdwijnt. De Nietzscheaanse therapie verschijnt dan als de verlossing van de veronderstelling dat men verlossing behoeft. De Nietzscheaanse gezonde cultuur heeft geen externe steun of troost nodig. Volgens Ure zoekt Nietzsche naar een therapie die mensen in staat stelt te leven zonder te steunen op de dwalingen van de metafysica.<sup>245</sup>

---

<sup>239</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 100.

<sup>240</sup> Ibidem, 100, 103.

<sup>241</sup> Ibidem, 101.

<sup>242</sup> Ibidem, 101.

<sup>243</sup> Ibidem, 102.

<sup>244</sup> Ibidem 102-103. Tot op een bepaalde hoogte kan Nietzsche gelezen worden als een poging om de nieuwe filosofen voort te brengen. Zijn eigen ervaring is dan het voorbeeld en zijn teksten als vishaken voor verwante geesten (Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Jenseits von Gut und Bose', §1, 112).

<sup>245</sup> Ure, 'Nietzsche's Free Spirit Trilogy,' 67. Zoals eerder gesteld in voetnoot 110 wijst Nietzsche dwaling als zodanig niet af. De mens is voor Nietzsche zelfs genoodzaakt tot dwaling. Het gaat er om de dwaling als dwaling, de illusie als illusie, de interpretatie als interpretatie, onder ogen te komen en deze nooit voor absolute waarheid of ware

Waarin Nietzsches goede therapie zich nog meer onderscheidt van voorgaande therapieën is dat deze niet prescriptief is. Er bestaat voor Nietzsche geen gezondheid in zichzelf en geen algemene weg om het te bereiken. Faustino stelt dat Nietzsches therapie voornamelijk negatief te begrijpen is als een verwerping van de idee van een universele norm van gezondheid of voorschriften van de voorgaande therapieën. Met deze verwerping komt er ruimte vrij voor een individuele weg naar gezondheid.<sup>246</sup> Gezondheid en ziekte zijn in hoge mate een individueel project. Nietzsches teksten kunnen wellicht gezien worden als een middel tot die individuele weg naar gezondheid. Het lezen van Nietzsches teksten is dan als een therapeutisch proces te begrijpen dat de individuele lezer zelf ondergaat. Via provocatieve en retorische vragen poogt hij de lezer emotioneel te engageren. Nietzsches kuur roept zo mogelijk op tot actie, tot zelfreflectie waarin valse opvattingen en waarderingen die oorzaak zijn van ziekte aan het licht komen. Siemens verklaart dat voor een volledige lezing van Nietzsche we rekening moeten houden met de dynamische, performatieve, dimensie van zijn teksten. De performatieve uitdaging van Nietzsche beeldt zich dan het therapeutische doel van gezondheid in. Siemens kaart aan dat het belangrijk is om dit doel als een fictie te begrijpen en niet als een algemeen geldend concept van gezondheid. Op deze wijze is er bij Nietzsche een fictieve verwachting van gezondheid te vinden als een mogelijke vorm van gezondheid; hij schrijft er dus geen voor.<sup>247</sup>

Met zijn ideeën en oordelen eist Nietzsche wel een bepaalde autoriteit op maar dit gebeurt niet op de onbetwistbare wijze van de heler, verlosser of priester. Voor Nietzsche bestaan er geen onbetwistbare waarheden maar enkel interpretaties.<sup>248</sup> Door zijn interpretatie als interpretatie onder ogen te komen, betreft hij ons in een collectieve (agonale) strijd van waarden. Siemens betoogt dat Nietzsches teksten ons mogelijk kunnen betrekken in een open spel van waarden.<sup>249</sup> Discursieve lezingen van Nietzsche raken deze dimensie van zijn denken niet aan. Siemens verklaart dat het juist de overdaad van Nietzsches schrijven is, de vele contradicties, de grappenmakerij en de metaforen, die een logische orde verstoren, verwarren en daarmee voor het grootste deel de lading dragen. De filosofie moet de geest van de lezer verwarren en verstoren. Juist door de verstoring van logica wordt de lezer geëngageerd in de betwisting van de eigen geïncorporeerde waarden van waaruit men deze waarden kan overwinnen om vervolgens te kunnen herscheppen. Voor zover we door Nietzsches teksten aangezet worden tot een betwisting van geïncorporeerde waarden voeren we een (onbewuste) therapie uit op onze eigen ziekte, aldus Siemens.<sup>250</sup> Hutter verklaart iets soortgelijks door te stellen dat we Nietzsches teksten alleen in hun volledigheid kunnen begrijpen wanneer we ze waarnemen als een voorbeeld van een persoonlijke zoektocht die de lezer oproept tot eenzelfde zoektocht. Dit is geen herhaling of imitatie van Nietzsches strijd maar een strijd die voor eenieder anders is. Zo kan er geen enkele weg gekend worden alvorens die ervaren wordt. Zijn teksten laten aan de lezer zien

---

representatie van de werkelijkheid aan te nemen. Dit betekent dat het er voor Nietzsche wellicht om gaat om de dwaling actief toe te eigenen (Joep Dohmen, 'Taal, interpreteren en werkelijkheid bij Nietzsche', in *Nietzsche als Arts van de Cultuur – Diagnoses en Prognoses*, redactie door Paul van Tongeren [Kampen: Kok Agora, 1999]: 37).

<sup>246</sup> Faustino, 'Therapy of Therapy,' 102.

<sup>247</sup> Siemens, 'Nietzsche's Agon,' 81.

<sup>248</sup> Schipperges, *Leifaden des Leibes*, 18.

<sup>249</sup> Siemens, 'Nietzsche's Agon,' 78-79, 82.

<sup>250</sup> Ibidem, 82-85.

hoe deze zich mogelijk kan wijden aan een filosofische praktijk.<sup>251</sup> Nietzsches teksten roepen op tot actie, tot het aangaan van de strijd die het leven is.

---

<sup>251</sup> Ure, *Nietzsche's Therapy*, 30-31.

## Conclusie

In deze scriptie hebben we gekeken naar de mogelijke therapeutische implicaties van Nietzsches gezondheidsbegrip en meer specifiek van zijn notie van grote gezondheid. Voor dit onderzoek is er in het eerste hoofdstuk gekeken naar de relatie van geneeskunde en filosofie bij Nietzsche. Het vertrekpunt is een diagnose van een zieke cultuur; een cultuur waarin het ideaal van een verlossing van het lijden diepgeworteld ligt. De verwerping van het lijden is voor Nietzsche het fundament van de heersende moraliteit. Maar de negatieve betekenis van het lijden wordt een bezwaar tegen het leven. De moderne heersende (christelijke) waarden zijn van een wereld-ontkennend en levensvijandig karakter; de moderne moraal staat in contrast met wat Nietzsche als gezondheid en voorwaarden voor de ontwikkeling van de mensheid voorstelt. Maar niet alleen de christelijke vorm van therapie, alle vormen van therapie die als vertrekpunt de verlossing van het lijden nemen, zijn voor Nietzsche tegennatuurlijk van aard. Ze leiden tot ziekte en verval.

De diagnose van de moderne ziekte appelleert aan de relevantie van de gezondheid en toekomst van de mensheid. Nietzsche presenteert zichzelf als de nieuwe filosofische arts van de cultuur. Hij ontdekt met zijn quasi-medische blik dat morele oordelen en ascetische idealen voortkomen uit een ziek en zwak lichaam dat houvast en zekerheid verlangt. Vanuit een onderzoek naar de relatie tussen geneeskunde en filosofie bij Nietzsche zien we dat voor Nietzsche de filosofie in dienst staat van het (natuurlijke) leven, lichaam en de wil tot macht. Tegenover de filosofie die zich richt op de waarheid stelt Nietzsche voor de filosofie te zien als een reflectie van dat wat de eigen macht en gezondheid bevordert. De filosofie heeft echter vaak geleid tot het tegenovergestelde, tot ziekte. Nietzsche ontdekt dat de zwakke mens een filosofie scheidt ter vertroosting, uitvlucht, verdoving, houvast en rust, maar daarmee zichzelf alleen maar zeker maakt. Wereld-ontkennende filosofische en religieuze therapieën zijn een teken van zwakte, van lijden op zieke wijze. De nieuwe levensaffirmerende filosofie die Nietzsche voor ogen heeft, komt voort uit hen die op gezonde wijze lijden. Deze nieuwe filosofen, de sterke naturen, kunnen het leven en haar noodzakelijkheden omarmen. Nietzsche wil het aardse leven zo bevrijden van zijn slechte naam. Dit betekent dat het lichaam moet worden teruggewonnen in onze wereld. We zijn vergeten dat we zelf natuur zijn. Een gezonde moraal wordt door (lichamelijk) levensinstincten beheerst en gaat daar niet tegenin. We zien in dit hoofdstuk hoe Nietzsches geneeskundige blik op de cultuur samenhangt met zijn project van herwaardering van het lichaam en een naturalisering van de moraal. De nieuwe filosofen hebben de zware taak deze herwaardering te ondernemen; hier hebben zij grote gezondheid voor nodig.

In het tweede hoofdstuk wordt het concept van (grote) gezondheid onderzocht waarin de productieve waarde van lijden erkend wordt. Vanuit de analyse van Pasley en Faustino zien we dat dit een vorm van gezondheid is die ziekte, het lijden, als een voorwaarde eist. Gezondheid betekent zo niet de afwezigheid van ziekte of lijden maar vereist ziekte of lijden als een middel tot groei en ontwikkeling. Vanuit het perspectief van de grote gezondheid verschijnt het lijden als een positieve en wenselijke prikkel voor de versterking van het leven. Voor de nieuwe filosofen is het lijden een middel om de eigen menselijkheid te leren (her)kennen en te ontwaken uit het dwalen. De ziekte leert de filosoof om perspectieven te wisselen; een kwaliteit die een herwaardering aller waarden mogelijk maakt. Keer op keer zoekt de filosoof de ziekte en het lijden op om zich verder te ontwikkelen. De filosoof affirmeert op deze wijze zijn gezondheid in strijd met ziekte. De grote gezondheid verschijnt zodoende als een nooit voltooid proces.

De grote gezondheid reflecteert de structuur van het organisme als een veelheid aan krachten; een veelheid aan willen tot macht. De strijd tussen krachten maakt dat iets beweegt, leeft en groeit. Deze strijd is te begrijpen als een strijd om machtsuitbreiding, de fundamentele levensdrift. Dit is een strijd om meer macht en een streven naar groei waar tegenkrachten en weerstand, voor nodig is. De notie wil tot macht erkent de (positieve) waarde van het lijden daar het leven een strijd is die louter bestaat bij gratie van weerstand. De idee dat lijden een stimulans tot de versterking van het leven kan zijn, steunt dan ook op de notie wil tot macht. Dit betekent dat macht en gezondheid voor Nietzsche geen staat of conditie zijn maar de activiteit van het confronteren en overwinnen van ziekte, van weerstand. De gezonde mens affirmeert de strijd, de wil tot macht, en probeert hier niet van te vluchten.

Nietzsches filosofie wordt een therapie als men daardoor niet langer tegen de wil tot macht ingaat en niet langer poogt de (potentieel productieve) strijd die het leven als lijden is, te vermijden of te ontvluchten.<sup>252</sup> Deze Nietzscheaanse therapie is echter niet gericht op de eliminering van het lijden. Wellicht kunnen we in het geval van Nietzsche beter spreken over ‘grote therapie’ om de term ‘therapie’ zo boven zijn gangbare betekenis uit te tillen. Om te kunnen spreken over een Nietzscheaanse therapie in hoofdstuk vier wordt er eerst in hoofdstuk drie gekeken naar de traditie van denken waarin de idee van filosofie als therapie thuishoort. We zien in dit hoofdstuk dat in de hellenistische traditie de filosofie niet enkel als een puur abstract-theoretiseren verschijnt, maar ook als een middel tot een specifieke wijze van leven. In deze traditie roept de filosofie op tot actie en (zelf-)transformatie. Vanuit de secundaire literatuur van Faustino en Ure zien we dat Nietzsche kritiek levert op de hellenistische scholen maar tot een bepaalde hoogte in de voetsporen van deze traditie treedt. Nietzsche steunt dan ook op het gedachtegoed van deze scholen met een idee van een (nieuwe) filosofische therapie. Hij onderscheidt zich van deze traditie doordat zijn alternatieve (grote) therapie - in contrast met de tegennatuurlijke therapieën die hij voornamelijk associeert met de metafysica en de religie – menselijke kwetsbaarheid en lijden positief waardeert.

In brede zin vertrekt Nietzsche, in overeenstemming met de hellenistische scholen, vanuit een diagnose van ziekte, met oog op een ideaal van gezondheid waarbij de filosofie als middel fungeert voor het bereiken ervan. Door Nietzsches filosofische project van een herwaardering aller waarden te interpreteren als een project dat zich richt op de genezing van een zieke cultuur is er een therapeutische inzet aan Nietzsche toe te schrijven. Dit project is dan te begrijpen als een proces van transformatie van ziekmakende waarden naar gezondmakende waarden. Met een herwaardering kunnen er nieuwe waarden gecreëerd worden die de menselijke natuur als wil tot macht, in acht nemen. Met een herwaardering kunnen we de moderne ziekte als het vermijden van het lijden, overwinnen. Wanneer we geïncorporeerde waarden gaan betwisten, voeren we een therapie uit op onze eigen ziekte. Maar voor Nietzsche is gezondheid als een doorlopende beweging te begrijpen; ziekte dient keer op keer verwelkomd te worden voor verdere groei. Het proces van ziekte naar gezondheid is een overwinnen, een ontwikkeling die zonder einde is en weerstand impliceert. Nietzsches filosofie wordt een therapie, een wijze van leven, wanneer het leidt tot een herwaarderen en een productieve strijd zonder einde.

Vervolgens wordt in hoofdstuk vier de vraag verder uitgewerkt in hoeverre we kunnen spreken van een Nietzscheaanse (grote) therapie. Contra-therapeutische en contra-contra-therapeutische ideeën komen hierbij aan bod. Een therapeutische lezing van Nietzsche wordt

---

<sup>252</sup> ‘Je hebt het *grote* leven opgegeven als je de oorlog opgeeft.’ (Nietzsche, *Afgodenscherming*, 95).

bedreigd door een mogelijk energietekort van de zieke, zwakke mens voor de onderneming en de zelf-refererende consequenties van zijn werk. Vanuit literatuur van Siemens zijn deze bedreigingen te omzeilen door voor een therapeutische lezing de relatie tussen genezing en strijd als agon centraal te stellen. De agonale lezing van Nietzsches filosofische praktijk wordt ondersteund door het onderzoek naar grote gezondheid als afirmatie van de wil tot macht. In een productieve strijd wordt middels destructieve krachten de groei van het leven versterkt. Zo zet Nietzsche niet in op de vernietiging of verlossing van de ziekmakende waarden en herhaalt zo niet de verlossende impulsen die hij onder kritiek stelt. De strijdende, groeiende mens heeft zijn tegenstander, weerstand nodig. De zwakke mens kan mogelijk in zijn eigen destructieve krachten, wanneer hij deze niet meer hoeft te onderdrukken, energie voor actie en voor een therapeutische transformatie vinden.

Voor die therapeutische transformatie moet het fundamentele karakter van het bestaan als strijd niet ontkend of vermeden – zoals in slechte therapieën het geval is - maar geaffirmeerd worden. Nietzsches perspectief is meer levensaffirmerend en stimuleert zo meer tot gezondheid. De Nietzscheaanse therapie betekent een transformatie van het wereldbeeld die door de nieuwe filosofen gedragen wordt; zij kennen een therapeutische rol.<sup>253</sup> Zij kunnen mogelijk een affirmatieve houding in de mens ontwikkelen en zo de behoefte aan slechte therapie opheffen. De analyse van Nietzsches (grote) gezondheidsbegrip impliceert dat de keer van ontkenning naar afirmatie van het lijden therapeutisch te begrijpen is. Met deze keer komen we uit de moderne ziekte als de behoefte aan de verlossing van het lijden. Deze keer heft de behoefte aan therapie en verlossing op. De grote therapie is dan het loslaten van de idee dat therapie mogelijk is; de verlossing van de idee van verlossing. Daarnaast roepen Nietzsches teksten op tot actie, tot het aangaan van de vruchtbare strijd. Nietzsche stelt dat het wellicht wreed klinkt maar het recept dat hij voorschrijft ‘tegen ‘de nood’ luidt: *nood.*<sup>254</sup> Integreer het lijden, oefen in het lijden. Het overwinnen van het lijden is het niet te verwerpen maar het te belichamen.

Terugkomend op de (in de inleiding aangekaarte) tendensen die te zien zijn in de geestelijke gezondheidszorg, staat de moderne maatschappij nog steeds intolerant tegenover het lijden. Wellicht is Nietzsches denken over gezondheid als een vertrekpunt of stimulans te zien voor een (filosofische) praktijk, een wijze van leven, die het lijden meer integreert en affirmeert. Vanuit Nietzsche is er een rijker begrip van gezondheid af te leiden voor de (psychiatrische) praktijk. Met dit begrip kan de moderne mens mogelijk een productievere omgang, context en taal vinden voor de omgang met zijn alledaags lijden.

---

<sup>253</sup> Bijna anderhalve eeuw geleden schreef Nietzsche over de nieuwe filosofen, van wie hij de komst zag komen. Zijn de nieuwe filosofen reeds gekomen? Misschien kunnen De Wachter en Denys getypeerd worden als de nieuwe filosofische artsen die een levens-affirmerende filosofie en houding voortbrengen.

<sup>254</sup> Nietzsche, *Vrolijke Wetenschap*, §48, 72-73.

## Bibliografie

- Armstrong, Aurelia. 'The Passions, Power, and Practical Philosophy: Spinoza and Nietzsche Contra the Stoics.' *The Journal of Nietzsche Studies* 44, no. 1 (2013): 6-24.
- Berry, Jessica N. *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, New York: Oxford University Press, 2011.
- De Wachter, Dirk. (2018, 24 oktober). Lezing Radboud Reflects 'Maak plaats voor ongelukkigheid.' Geraadpleegd van:  
<https://www.ru.nl/radboudreflects/terugblik/terugblik-2018/terugblik-2018/18-10-24-laait-ongelukkig-lezing-psychiater-dirk/>.
- Dohmen, Joep. 'Taal, interpreteren en werkelijkheid bij Nietzsche', in *Nietzsche als Arts van de Cultuur – Diagnoses en Prognoses*, redactie door Paul van Tongeren, 23-50. Kampen: Kok Agora, 1999.
- Faustino, Marta. 'Nietzsche's Therapy of Therapy.' *Nietzsche-Studien*, 46, no. 1 (2018): 82-104.
- Faustino, Marta. 'Philosophy as a 'Misunderstanding of the body' and the 'Great Health' of the New Philosophers', in *Nietzsche on Instinct and Language*, redactie door João Constâncio & Maria João Mayer Branco, 203-2018. Berlijn/Boston: Walter de Gruyter, 2011.
- Horst Hutter, *Shaping the Future – Nietzsche's New Regime of the Soul and its Ascetic Practices*, Oxford: Lexington Books, 2006.
- Huszar, George De. 'Nietzsche's Theory of Decadence and the Transvaluation of all Values.' *Journal of the History of Ideas* 6, no. 3 (1945): 259-272.
- Letteri, Mark. 'The Theme of Health in Nietzsche's Thought.' *Man and World* 23 (1990): 405-417.
- Nietzsche, Friedrich. *Afgodenschemering, of Hoe je met de hamer filosofeert*, Ingeleid en geannoteerd door M. Weyembergh. Bussum: Het Wereldvenster, 1983.
- Nietzsche, Friedrich. *De Antichrist – Vloek over het christendom*. Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1973.
- Nietzsche, Friedrich. *De Geboorte van de Tragedie of Griekse Cultuur en Pessimisme*. Vertaald door Kees Vuyk. Amsterdam: International Theatre Bookshop, 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *De Vrolijke Wetenschap - ('la gaya scienza')*. Vertaald door Pé Hawinkels, herzien door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *De Genealogie van de Moraal: Een Strijdschrift*. Vertaald door Thomas Graftdijk en Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo - Hoe iemand wordt wat hij is*. Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1969.



- Nietzsche, Friedrich. *Menselijk, al te Menselijk – Een boek voor vrije geesten*. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1980.
- Nietzsche, Friedrich. *Morgenrood – Gedachten over de morele vooroordelen*. Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1977.
- Nietzsche, Friedrich. *Nagelaten Fragmenten – deel 5 – van voorjaar 1884 tot herfst 1885*. Vertaald door Michel van Nieuwstadt & Mark Wildschut. Amsterdam: SUN, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Nagelaten Fragmenten – deel 6 – herfst 1885 - herfst 1887*. Vertaald door Mark Wildschut. Nijmegen: SUN, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*. Redactie door Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Berlijn/New: Deutsche Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1999.
- Pasley, Malcolm. 'Nietzsche's Use of Medical Terms', in *Nietzsche: Imagery and Thought – A Collection of Essays*, redactie door Malcolm Pasley, 123-158. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1978.
- Reginstar, Bernard. *The Affirmation of Life – Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2006.
- Schipperges, Heinrich. *Am Leitfaden des Leibes – Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975.
- Scott H. Podolsky & Alfred I. Tauber, 'Nietzsche's Conception of Health: The Idealization of Struggle', in *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*, redactie door Babette E. Babich & Robert S. Cohen, 299-311. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Siemens, Herman. 'Nietzsche's Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading of Critical Transvaluation.' *Continental Philosophy Review* 34, no. 1 (2001): 69-93.
- Ure, Michael. 'Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy.' *Journal of Nietzsche Studies* 38 (2009): 60-84.
- Ure, Michael. *Nietzsche's Therapy – Self-Cultivation in the Middle Works*. Lanham: Lexington Books, 2008.
- Van Tongeren, Paul. 'Friedrich Nietzsche: De Filosoof als Arts van de Cultuur', in *Nietzsche als Arts van de Cultuur – Diagnoses en Prognoses*, redactie door Paul van Tongeren, 13-20. Kampen: Kok Agora, 1999.
- Van Tongeren, Paul., Schank, Gerd. & Siemens, Herman. *Nietzsche-Wörterbuch: Band 1: Abbriviatur - einfach*. Berlijn/New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Weeda, Frederiek. (2018, 21 september). Interview met Demiaan Denys 'Het is niet normaal om mooi en succesvol te zijn en alles onder controle te hebben.' Geraadpleegd van:

<https://www.nrc.nl/nieuws/2018/09/21/het-is-niet-normaal-om-mooi-en-succesvol-te-zijn-en-alles-onder-controle-te-hebben-a1626090>.