

ANDRÉ VAN DER BRAAK

Nietzsche: Eros, het daimonische en het dionysische

EROS ALS VERLANGEN

In Socrates' rede in het *Symposium* stelt Diotima dat Eros niet begrepen moet worden vanuit het model van de beminde (de *eromenos*), het schone en goede object van het verlangen, maar vanuit het model van de minnaar (de *erastes*), iemand die verlangt vanuit het besef het verlangde niet te hebben. Eros wordt begrepen als redelijk verlangen: een verlangen naar het goede en naar geluk, een drang om te verwekken en voort te brengen in het schone, een verlangen naar onsterfelijkheid. In laatste instantie verwijst Eros naar het verlangen van de filosoof naar wijsheid. Zoals Rudi te Velde het uitdrukt: 'eros is de kracht die het eindige bestaan vervult van oneindige aspiraties en het over zijn grenzen heen drijft'.¹ De filosofische weg houdt volgens dat perspectief een bewustwordingsproces in, een 'theoretisch-reflexieve ontwikkeling van het verlangen dat tot een begrip van zichzelf en van zijn eigenlijke object wordt gebracht'.²

Men zou verwachten dat het *Symposium* hier ophoudt. De dialoog gaat echter verder, en hoe. Vanuit de hogere sferen van de rationeel-filosofische beschouwing komt de lezer terug op aarde. Na de toespraak van Socrates, die zijn toehoorders heeft ingewijd in de mysteriën van Eros, valt Alcibiades binnen, stomdronken en uitgedost als de god Dionysus. Hij breekt in op het redelijke verhaal. Te dronken om een lofredde op Eros te houden, neemt hij zich voor om de waarheid over Socrates te vertellen door middel van beelden. Hij vertelt hoe door Socrates' woorden een diep-

liggend en halfbewust verlangen in hem wakker wordt, wat gepaard gaat met een heftige emotionele beroering: 'Wanneer ik hem bezig hoor, dan begint mijn hart te bonzen, veel heviger dan dat van Corybanten in vervoering; onder de indruk van zijn woorden springen de tranen uit mijn ogen.'³ Zijn ziel wordt door elkaar geschud, en kookt van verontwaardiging over zijn slaafse toestand. Eros wordt hier allermintst als een redelijk begrepen verlangen naar wijsheid gepresenteerd, maar juist als een vorm van redeloze vervoering.

In een andere dialoog van Plato, de *Phaedrus*, wordt deze manifestatie van eros aangeduid als een wijsgerige waanzin (*mania*). Eros wordt omschreven als een vorm van verliefdheid die iemand met de hevigheid van een 'manie' kan overvallen. Plato grenst daarbij pathologische waanzin, als menselijke gekte, af ten opzichte van de hier bedoelde 'door goden gezonden onderbreking van onze conventies en gewenningen.'⁴

Eros is blijkbaar bij Plato niet alleen maar een redelijk verlangen, maar ook verbonden met een 'redeloze' gekte. En filosofie als een inwijdingsweg maakt niet alleen gebruik van de rationele dialectiek; ook het bezeten worden door de waanzinnige liefde van eros, het in vuur en vlam worden gezet door een schone jongeling, heeft een transcenderende uitwerking. In Plato's filosofie is een non-rationeel, mythologisch of manisch element aanwezig, dat fungeert als een dialectische tegenstelling tot rede en logica. Dit element komt naar voren in zijn erosbegrip. De filosoof moet, als een minnaar van wijsheid, niet alleen maar inzicht verwerven, maar moet ook en vooral leren liefhebben.

HET DAIMONISCHE

De ambivalente en dubbelzinnige aard van Eros als verlangen kan worden benoemd als 'het daimonische'. Diotima beschrijft Eros niet als een god, die goed en schoon is, maar

als een *daimon*, goed noch slecht, schoon noch lelijk, die de tussenruimte bewoont tussen goden en mensen. Daimonen bemiddelen in het verkeer tussen goden en mensen door offers en gebeden van de mensen, en de antwoorden en bevelen van de goden over te brengen. Ze verbinden het goddelijke en het menselijke. Eros heeft het karakter van een 'tussen' (*metaxu*). Als het verlangen naar het schone en het goede is Eros niet goed noch schoon maar evenmin lelijk en slecht. Eros zit tussen die twee in en bemiddelt tussen beide.⁵

Socrates wordt ook zelf als Eros voorgesteld in het *Symposium*. Hij is een daimonisch mens die fungeert als bemiddelaar tussen de norm van het ideale en de menselijke werkelijkheid, een filosofische opvoeder en inwijder. Men verwacht dan een harmonieuze figuur te zien, die met fijne nuances goddelijke en menselijke kenmerken in zich verenigt. Socrates heeft echter niets van dat alles. Hij is *atopos*, datgene waar geen plaats voor is, vreemd, extravagant, absurd, niet plaatsbaar, verwarrend. Socrates spreekt vaak over zijn *daimonion*, de innerlijke stem die zich soms, op totaal irrationele wijze, aan hem opdringt, als negatief signaal om hem te verbieden een of andere handeling uit te voeren.

In de Grieks-Romeinse filosofische traditie was de notie van de *daimon* (in het Latijn vertaald als *genius*) van groot belang. De notie van een daimon komt ook voor, maar dan met een negatieve connotatie, in de Septuagint-vertaling van de bijbel, en in de Griekse versies van het Nieuwe Testament. Onder invloed van het christendom veranderde de Grieks-Romeinse notie van daimon in het middeleeuwse begrip van demonen als wezens van duivelse verleiding. De platoonse Eros werd als ondergeschikt beschouwd aan de christelijke notie van agapè, een door beginselen geleide of beheerste liefde. Deze liefde richt zich op de behoeften van de ander, zoekt wat het beste voor de ander is en laat de ander de vrije keus om die liefde te beantwoorden of niet. Deze agapè is de meest voorkomende soort liefde in de bijbel, en is de grondslag voor bijvoorbeeld 1 Korinthiërs

hoofdstuk 13. De platoonse daimon Eros werd in zijn Latijnse vorm van Cupido gedomesticeerd tot een aseksuele jongeling, een onschuldige boogschutter die liefdespijlen afschoot. Het daimonische karakter van eros verdween naar de achtergrond. Eros werd als het ware gede-demoniseerd:

In de joods-christelijke cultuur wordt Eros onderdrukt of geïnfantiliseerd, en splitst het daimonische zich in verkondigers van het goddelijke, en duivelse boodschappers van het kwaad. In de antieke opvatting van een daimon als een wezen dat zich tussen het menselijke en het goddelijke bevindt, blijft een ambivalentie bewaard, die in het joods-christelijke gebruik van de term wordt gepolariseerd. Een onoverbrugbare kloof wordt gecreëerd tussen hemel en hel, goed en kwaad.⁶

Het daimonische werd opgesplitst in het angelische en het demonische en verdween zo naar de achtergrond van de westerse cultuur. In de Romantiek beleefde het daimonische echter, ook via de fascinatie met het genie, een terugkeer, onder andere via het werk van Goethe (1749-1832).

GOETHE EN NIETZSCHE OVER HET DAIMONISCHE

Goethe was gefascineerd door de *daimonion* van Socrates, en de dimensie van het daimonische. In een brief aan Herder riep hij uit: 'Eén dag en één nacht Alcibiades te zijn en daarna sterven!'⁷ Hij schrijft in zijn autobiografie *Verdichting en Waarheid* over een daimonisch wezen dat 'tussen alle overige scheen te treden, hen uit elkaar scheen te drijven en te verbinden' en dat

zich uitsluitend in tegenstellingen manifesteerde en daarom in geen begrip, laat staan onder een woord kon worden uitgedrukt. Het was niet goddelijk, want het scheen zonder

rede te zijn; niet menselijk, want het had geen verstand; niet duivels, want het was weldadig; niet engelachtig, want het toonde dikwijls leedvermaak. Het leek op het toeval, want het liet geen oorzaak zien; het deed denken aan de voorzienigheid, want het duidde op samenhang. Alles wat ons begrenst, scheen het te kunnen doordringen. Het scheen naar willekeur te kunnen beschikken over alle onvermijdelijke elementen van ons bestaan; het trok de tijd samen en breidde de ruimte uit. Alleen met het onmogelijke scheen het zich tevreden te willen stellen, daarbij het mogelijke met een minachtende schop van zich afstotend.⁸

Het daimonische is moreel ambivalent en is als irrationele kracht 'voorbij goed en kwaad'. Pas door de morele beslissing van de mens krijgt het zijn definitieve waarde.⁹

Goethes fascinatie met het daimonische werd gedeeld door Friedrich Nietzsche (1844-1900). Alhoewel Nietzsche bij velen vooral bekendstaat als een sceptische filosoof die God dood verklaarde en met de hamer filosofeerde, speelt Eros als daimonisch verlangen een grote rol in zijn filosofie. Reeds voor de jonge Nietzsche en zijn medeleerlingen op de eliteschool Schulpforta waren 'daimon' en 'daimonisch' sleutelwoorden.¹⁰

Nietzsches filosofische ontwikkeling wordt meestal in drie perioden verdeeld. In de eerste periode (1868-1876), de tijd van zijn discipelschap van Wagner en de publicatie van de *Geboorte van de tragedie*, overheerst de daimonische eros. In de tweede periode (1876-1882), waarin Nietzsche afstand neemt van zijn vroege metafysische enthousiasme, uitmondend in zijn 'God is dood', overheerst de scepsis. In de derde periode (1882-1889), die begint met de publicatie van *Aldus sprak Zarathustra*, gevolgd door een aantal kritische werken zoals *Voorbij goed en kwaad*, probeert hij eros en scepsis met elkaar te integreren.

In Nietzsches werk *De geboorte van de tragedie* komt het daimonische aspect van Eros naar voren in de gestalte van de dionysische roes. Nietzsche onderscheidt de twee goddelijke krachten Apollo en Dionysus. Apollo is de god van de maat, de individualiteit, de begrenzing, van afgescheidenheid, van verschijning. Dionysus is de god van de overmaat die voorbij afgescheidenheid gaat, de god van de extase, de roes, de afgrond. In de Griekse dionysische mysteriën werd Dionysus als god vereerd.

In de ervaring van het dionysische ‘wordt het subjectieve geleidelijk aan volledig op de achtergrond geschoven’.¹¹ Nietzsche benadrukt dat dionysische rituelen van alle tijden zijn (hij vergelijkt ze bijvoorbeeld met de Sint-Jans- en Sint-Vitusdancers uit de Middeleeuwen) en hij betoont zich een voorspreker van de bruisende vitaliteit die eruit spreekt:

Er zijn mensen die zich uit gebrek aan ervaring of uit domheid van dergelijke verschijnselen, als van ‘volksziekten’, spottend of meewarig – in het besef van hun eigen gezondheid – afwenden: de stakkers hebben uiteraard niet het minste vermoeden hoe lijkkleurig en spookachtig die ‘gezondheid’ van hen eruit ziet wanneer ze met het bruisende leven van dionysische dweppers worden geconfronteerd.¹²

Nietzsche maakt onderscheid tussen drie vormen van Dionysus. De eerste is de barbaarse, uit Azië afkomstige Dionysus Bacchus, de god van de orgie, de zinnelijke mate-loosheid (in hedendaagse termen: de god van de *rave party*).

Vrijwel overal lag het zwaartepunt van deze feesten in een buitensporige geslachtelijke losbandigheid, waarvan de golven oversloegen op het eerbiedwaardige instituut van

het gezin; de allerwildste beesten van de natuur werden hier losgelaten, zodat dat gruwelijke mengsel van wellust en wreedheid ontstond dat in mijn ogen altijd de 'heksen-drink' bij uitstek is geweest.¹³

Tegen een dergelijk mateloos dionysisch barbarisme waren de Grieken beschermd door hun god Apollo, de god van de maat en de begrenzing. Nietzsche betoogt dat de Griekse kunstvorm van de tragedie de dionysische afgrond leefbaar maakt door middel van schone apollinische vormen. Een van die vormen was Dionysus Zagreus, die in de tragedie werd belichaamd in de gestalte van de tragische held:

de ene, werkelijk reële Dionysus treedt op in velerlei gedaanten, in de vermomming van een strijdende held die als het ware in het net van de individuele wil verstrikt raakt. Zoals de verschijnende god op het toneel handelt en spreekt, lijkt hij op een dwalend, strevend en lijdend individu [...] In werkelijkheid is die held niemand anders dan de lijdende Dionysus van de mysteriën, de god die de verschrikkingen van de individuatie aan den lijve ondervindt en van wie in prachtige mythen wordt verteld hoe hij als knaap door de Titanen werd verscheurd en in deze toestand als Zagreus werd vereerd.¹⁴

De Dionysus uit de mysteriën was geboren uit een goddelijke vader Zeus en een sterfelijke moeder Semele, en was zodoende een tussenwezen, een daimon die tussen de goden en de mensen staat. Nietzsche benadrukt dit ook: 'Uit het lachen van deze Dionysus zijn de olympische goden ontstaan en uit zijn tranen de mensen. In zijn bestaan als verscheurde god heeft Dionysus de dubbele natuur van een wrede, verwilderde daimon en een milde, zachtmoedige heerser.'¹⁵

In de Griekse mysteriën was Dionysus ook verbonden met de notie van verlossing, een bevrijding van individualiteit. De epopten (de ingewijden in het mysterie van Eleusis)

geloofden dat de in stukken gescheurde Zagreus zou herrijzen als Dionysus Iacchus, de komende god: 'De epopten hoopten echter op een wedergeboorte van Dionysus, die wij met de kennis die wij thans bezitten moeten opvatten als het einde van de individuatie: deze toekomstige derde Dionysus golden de bruisende jubelliederen van de epopten.'¹⁶

De symboliek van Dionysus bevatte voor Nietzsche alle bestanddelen van een mysterieleer van de Griekse tragedie: 'het fundamentele inzicht in de eenheid van al wat bestaat, de opvatting van de individuatie als de oergrond van het kwaad, de kunst als vreugdevolle verwachting dat de ban van de individuatie gebroken kan worden, als voorgevoel van een herstelde eenheid.'¹⁷

GOD IS DOOD

In Nietzsches tweede periode lijkt ook eros het onderspit te moeten delven in zijn niets ontziende scepsis. Er bestaan geen middelaars tussen mensen en goden, de mens moet zijn eigen bestemming kiezen. Het verlangen van eros is niet zozeer daimonisch als wel menselijk, al te menselijk. Maar schijn bedriegt.

Nietzsches dood van God past bij zijn diagnose van het nihilisme dat de westerse cultuur bedreigt: de ontwaarding van alle hoogste waarden. Dit nihilisme lijkt een cognitieve consequentie te zijn van de dood van God: de mens kan nu nergens meer in geloven. Zoals Dostojevski het uitdrukt: als God dood is, is alles geoorloofd. Maar in tegenstelling tot wat menig verlichtingsfundamentalist denkt, is God niet dood omdat de mens zich eindelijk heeft gerealiseerd dat de gronden voor geloof in God ontoereikend zijn. Een dergelijke cognitivistische interpretatie van het nihilisme ziet de performatieve dimensie van Nietzsches opvatting van het morele handelen over het hoofd. Waarde aan iets toekennen is een actieve wilshandeling, niet het automati-

sche gevolg van een cognitieve overtuiging. Waarden worden volgens Nietzsche nooit 'afgelezen' uit een hoogste zijnde in de natuur, ze worden altijd door de mens gecreëerd. Vanuit een dergelijke performatieve opvatting is iedere cognitieve overtuiging van een hoogste zijnde slechts een toevoeging achteraf die de hoogste waarde moet legitimeren.

De dood van God staat vanuit een dergelijke interpretatie voor het onvermogen van de hedendaagse mens om nog langer waarden te creëren. Het huidige tijdperk ontbeert een wetgever die overtuigend kan zeggen 'zo moet het zijn'. Het nihilisme staat voor een existentialistische crisis van de mens, die niet langer in staat is tot een Kierkegaardiaanse *leap of faith*.

Robert Pippin suggereert een derde interpretatie van Nietzsches nihilismeopvatting: het nihilisme is geen cognitieve ontwaarding van alle waarden, noch louter een decadent onvermogen tot willen.¹⁸ Het is een crisis van eros, een onvermogen tot hartstochtelijk verlangen, het uitdoven van de vlam van eros. 'God is dood' betekent dat de weg naar eros is afgesneden. In *De vrolijke wetenschap* wordt de dood van God aangekondigd aan atheïsten zonder eros, voor wie dit nieuws allang bekend is en die het schouderophalend aanhoren.¹⁹

De remedie tegen het nihilisme is een heropleving van eros als daimonisch verlangen. Nietzsches belangrijkste leerstellingen worden dan ook aangekondigd door een daimon (misleidend vertaald als 'demon'). De wil tot macht wordt beschreven in aforisme 262 van *Morgenrood* met de titel *De daimon van de macht*.²⁰ De leer van de eeuwige wederkeer wordt in aforisme 341 van *De vrolijke wetenschap* meegedeeld door een daimon.²¹ En deze leer wordt niet als een nieuwe metafysische uitleg van het bestaan gepresenteerd. Centraal in dit aforisme staat de uitdaging om met hartstochtelijk verlangen te reageren op de leer van de eeuwige wederkeer.

Voor Nietzsche is de gedachte van de eeuwige wederkeer verbonden met een onvoorwaardelijke en hartstochtelijke affirmatie van het bestaan: *amor fati* (liefde voor het lot). Om deze nieuwe filosofie aanschouwelijk te maken schrijft hij *Aldus sprak Zarathustra*, dat hij later zou omschrijven als een ‘inwijdingsgeschrift’, zelfs als het vijfde evangelie. In dit boek probeert Nietzsche een ontwikkelingsweg aan te duiden, een binnengeleiding in de filosofie net als in het *Symposium*, maar dan een weg waarin niet alleen eros maar ook scepsis aan bod komt. Hij gebruikt daarvoor de metaforen van de kameel, de leeuw en het kind.

Bij de meeste mensen is de eros nog maar zwak ontwikkeld. Zij hebben geen idealen meer en leiden het liefst een consumptief en comfortabel leven. Zarathustra waarschuwt hen dat zij zullen uitgroeien tot ‘de laatste mens’, die als een vlo over het aardoppervlak rondhupt. Hij probeert hen te inspireren tot zelfoverwinning, uitgedrukt als het tegendeel van de laatste mens, de Übermensch.

Deze vaak misbegrepen notie van Nietzsche kan worden gelezen als een symbool van het proces van zelfoverwinning. De Übermensch is dat wat er na de mens komt, wat voorbij de mens ligt wanneer die zichzelf heeft overwonnen. Het is de horizon waar het verlangen van eros zich op kan richten, zonder dat die horizon ooit bereikt wordt – net als in het *Symposium* waar, zoals Pierre Hadot opmerkt, de filosoof wordt beschreven als iemand die op een asymptotische wijze naar wijsheid verlangt zonder haar ooit te bereiken.²² De Übermensch is verbonden met het daimonische en de mania. Zarathustra beschrijft hem in zijn toespraak tot het volk als ‘de waanzin waarmee jullie geënt moeten worden’.²³

Degene die zich door het ideaal van de Übermensch laat inspireren gaat het pad van zelfoverwinning aan. Hij transformeert tot kameel. De kameel verlangt naar waarheid en gaat daarnaar op zoek binnen het ‘gij zult’ van de traditie

waarin hij verkeert. Hij interpreteert zijn verlangen naar de Übermensch als een verlangen naar een hoogste goed, een *summum bonum* in platoonse zin. Maar Nietzsches filosofie is echter veeleer een omgekeerd platonisme, zoals hij het zelf verwoordt: geen opklimming naar een hoogste goed, maar een reis naar binnen, een afdaling in het labyrint, in het hart waarvan de Minotaurus van het eigen geweten bestreden moet worden.

De kameel wordt steeds verder de woestijn in gedreven en transformeert zichzelf uiteindelijk tot leeuw. Pas de leeuw is in staat om de draak van het 'gij zult' te overwinnen. De leeuw staat voor Dionysus Zagreus, de tragische geïndividualiseerde held die niet zegt 'gij zult' maar 'ik wil'. Hij is als Theseus die de Minotaurus van het geweten heeft verslagen. Zijn uitdaging is om het nihilisme in zichzelf te overwinnen, de weg naar eros te hervinden, en opnieuw waarden te kunnen scheppen.

Om dit te kunnen realiseren moet de leeuw zijn individualiteit loslaten en herkennen dat zijn soevereine 'ik wil' in feite een dun laagje vernis is op een wirwar van driften. De leeuw heeft geen grip op zijn bestaan en kan geen eigen bestemming kiezen. De leeuw moet ten onder gaan. Wanneer Theseus, de held, zich laat raken door Dionysus Iacchus, transformeert hij tot kind. Het kind is in staat tot een levenshouding van amor fati en overgave, en vindt op die manier een hernieuwde toegang tot het religieuze. Nietzsche gebruikt Dionysus als nieuwe taal om stem te geven aan het daimonische verlangen van eros. Het dionysische staat voor de kracht die de ik-grenzen van de mens kan overwinnen, en het daimonische en het manische in al zijn overweldigende kracht kan laten doorbreken. In de beroemde formulering van Zarathustra: 'alle lust wil eeuwigheid, diepe diepe eeuwigheid'.²⁴

Het daimonische verlangen van eros wordt door Nietzsche niet langer ingevuld. De filosofische weg mondt niet uit in het schouwen van Schoonheid, zoals in het *Symposium*, maar ook niet in een toegang krijgen tot een of andere

dionysische oergrond van het bestaan. Uiteindelijk blijft de spagaat van eros en scepsis bestaan. Voor Nietzsche is Dionysus een symbolische aanduiding voor het geraakt worden door een onmogelijk verlangen, een inwijding in een daimonische dimensie van het bestaan.

HET GENIE VAN HET HART

Zo'n inwijding geschiedt door het contact met een inwijder. Diotima sprak al in het *Symposium* over dergelijke inwijders als mensen met een daimonisch vermogen (*daimonios aner* – 207a). Net als Socrates zijn leerlingen (zoals Alcibiades) als daimonisch mens inwijdt in de filosofie, zo ziet Nietzsche Dionysus als de grote filosofische opvoeder, de daimon die de kloof tussen goden en mensen overbrugt. In het voorlaatste aforisme van *Voorbij goed en kwaad* spreekt hij over Dionysus als

het genie van het hart dat al het luidruchtige en zelfvoldane doet verstommen en leert luisteren, dat de ruwe zielen gladstrijkt en hun een nieuw verlangen te proeven geeft, – stil te liggen als een spiegel, zodat de diepe hemel zich in hen spiegelen kan, dat de lompe en overijlde hand leert aarzelen en zwieriger grijpen; dat de verborgen en vergeten schat, de druppel goedheid en zoete spiritualiteit onder het dikke, troebele ijs vermoedt en een wichelroede is voor iedere goudkorrel die lang in kerkers van slijk en zand begraven lag, na wiens aanraking iedereen rijker weggaat, niet begenadigd en verrast, niet als door een vreemd goed verblijd en bedrukt, maar rijker aan zichzelf, nieuwer voor zichzelf dan tevoren, opengebroken, door een dooiwind aangeraakt en uitgehoord, onzekerder mischien, tederder, breekbaarder, gebrokener, maar vol schone verwachtingen die nog geen naam hebben, vol nieuw willen en stromen.²⁵

Het genie van het hart is een geestelijk leidsman met daimonische macht. Als daimon is Dionysus in staat een verlangen tot stilworden en ontvankelijkheid op te roepen, zodat de reis naar binnen kan beginnen en het innerlijke goud kan worden opgegraven. Zo kan het hart worden opengebrouwen, soepel gemaakt, verwarmd, en weer op de goede weg gebracht. E. Bertram heeft gesuggereerd dat Nietzsche bij het uitbrengen van deze lof op Dionysus bewust of onbewust aan Socrates heeft gedacht.²⁶

EROS VERSUS AGAPÈ

Voor Nietzsche staat de dionysische Eros tegenover de christelijke agapè. In een toespraak tot zijn leerlingen getiteld 'Van de naastenliefde' ontmaskert Zarathustra de agapè als huichelachtig: 'Jullie drommen samen rond je naaste en hebt er fraaie woorden voor. Maar ik zeg jullie: jullie naastenliefde is slechte eigenliefde. Jullie vluchten voor jezelf weg naar je naaste en zoudt graag hiervan een deugd maken: maar ik doorzie jullie "onzelfzuchtigheid".' Hij spoort zijn leerlingen daarom niet aan tot naastenliefde maar tot versten-liefde, de erotische liefde voor de toekomstige Übermensch.²⁷ Met het woord 'naastenliefde' is tot dusver het meest gelogen en gehuicheld.²⁸ Het is een middel van de ascetische priester om het levensgevoel te dempen.²⁹

Tegenover het in zijn ogen levensvijandige christendom stelt Nietzsche in een van zijn laatste werken, de *Afgodenschemering*, nog eenmaal zijn dionysische filosofie:

Alleen in de dionysische mysteriën, in de psychologie van de dionysische toestand komt het *fundamentele gegeven* van het Helleense instinct tot uitdrukking – zijn 'wil tot leven'. Wat wilde de Helleen door middel van die mysteriën voor zichzelf garanderen? Het *eeuwige* leven, de eeuwige terugkeer van het leven; de toekomst, voorgezegd en geheiligd in

het verleden; het triomfantelijke ja tegen het leven ondanks dood en verandering; het *ware* leven als een alomvattend voortleven door middel van de voortplanting, door middel van de mysteriën van de seksualiteit.³⁰

De grondbetekenis van eros als seksuele liefde keert hier terug bij Nietzsche. Deze seksuele liefde moet niet overste- gen of gesublimeerd worden, maar vormt een integraal deel van het dionysische:

Voor de Grieken was het *seksuele* symbool dus het ver- erenswaardige symbool bij uitstek, het eigenlijke diepzin- nige element in heel de antieke vroomheid. Elk afzonderlijk aspect van de geslachtsdaad, van de zwangerschap, van de geboorte wekte de meest verheven en plechtige gevoelens op. [...] In deze symboliek wordt het diepste instinct van het leven, het instinct dat streeft naar de toekomst van het leven, naar de eeuwigheid van het leven, op religieuze wijze ervaren, – en de weg zelf naar het leven, de voortplanting wordt als *heilige* weg beschouwd...

Pas door het christendom, met zijn ressentiment tegen het aardse leven, is de seksualiteit tot iets onreins geworden: het wierp met *drek* naar het begin, naar de voorwaarde van ons leven...³¹

De dionysische Eros is dus bij Nietzsche niet alleen maar een ontaalde vorm van ‘buitensporige geslachtelijke los- bandigheid’ zoals hij nog stelde in *De geboorte van de trage- die*. Eros als seksuele liefde is ten diepste levensbevestigend, niet een onreine drang die gesublimeerd dient te worden.

Meer nog dan bij Goethe vinden we in Nietzsches dio- nysische filosofie een rehabilitatie van Eros als daimonisch verlangen, als manische vervoering en betovering door het vreemde en het andere. Niet zozeer ten dienste van een pla- toonse opklimming naar het goede, als wel ten dienste van het trouw blijven aan het leven en aan de aarde, voorbij goed en kwaad.

NOTEN

- 1 Rudi te Velde, *Eros en de filosofie. Plato's Symposium: analyse en interpretatie* (Damon, Budel 2006), p. 109.
- 2 *Ibid.*, p. 117.
- 3 Plato, *Symposium* 216a-b.
- 4 Plato, *Phaedrus* 265a-b.
- 5 Plato, *Symposium* 202b.
- 6 L. Barkan, *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism* (New Haven 2006), p. 99.
- 7 Brief aan Herder van juli 1772.
- 8 J.W. von Goethe, *Verdichting en Waarheid* (Baarn 1995), 684 e.v.
- 9 Voor meer over het daimonische bij Goethe, zie A. Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic: After the Ancients*, Camden House, Rochester 2006.
- 10 De term 'daimon' komt regelmatig in Nietzsches werk voor, met name in het vroege werk: 16 keer in *De geboorte van de tragedie*, 14 keer in de *Oneigentijdse Beschouwingen*, 49 keer in de nagelaten fragmenten van 1869-1874. Zie 'Dämon', in: P.J.M. van Tongeren, G. Schank, H. Siemens (eds.), *Nietzsche-Wörterbuch. Band 1: Abbraviatur-Einfach* (Berlijn 2004), p. 521-540.
- 11 F. Nietzsche, *De geboorte van de tragedie* (GT), sectie 1.
- 12 *Ibid.*
- 13 Nietzsche, GT 2.
- 14 Nietzsche, GT 10.
- 15 *Ibid.*
- 16 *Ibid.*
- 17 *Ibid.*
- 18 R. Pippin, 'The Erotic Nietzsche: Philosophers without Philosophy', in: S. Bartsch & T. Bartscherer (eds.), *Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern* (Chicago 2005), p. 172-191.
- 19 Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, aforisme 125.
- 20 Nietzsche, *Morgenrood*, aforisme 262.
- 21 Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, aforisme 341.

- 22 P. Hadot, *What is Ancient Philosophy?* (Cambridge 2002), p. 49.
- 23 Nietzsche, *Aldus sprak Zarathustra* (AsZ), proloog, sectie 3.
- 24 Nietzsche, AsZ, deel III, hoofdstuk 15.
- 25 Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, aforisme 295.
- 26 Zie P. Hadot, *Lofrede op Socrates* ('s-Hertogenbosch 2003), p. 55.
- 27 Nietzsche, AsZ, deel II, hoofdstuk 16.
- 28 Nietzsche, AsZ, deel III, hoofdstuk II.
- 29 Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, deel III, sectie 19.
- 30 Nietzsche, *Afgodenschemering*, Wat ik aan de Ouden te danken heb, sectie 4.
- 31 *Ibid.*