NIETZSCHE'S AFWIJZING VAN DE LINEAIRE TIJD

Ilse N. Bulhof-Rutgers

1. Historici en tijd

1.1. In de geschiedbeoefening wordt het onderwerp tijd zelden expliciet aan de orde gesteld. Als het al gebeurt, wordt eigenlijk alleen over lineaire tijd nagedacht - de voorstelling van tijd waarbij momenten en gebeurtenissen elkaar 'in de lijn van de tijd' opvolgen. Dit sluit aan bij de common sense voorstelling van de tijd als een stromende rivier: 'de stroom des tijds'. Ook bv. het onderscheid dat Fernand Braudel gemaakt heeft tussen een kortlopende tijd van gebeurtenissen, en langzame daaronder stromende tijd, waarin wezenlijke veranderingen in het historische proces gelocalizeerd zijn - veranderingen die zich over eeuwen kunnen uitstrekken- sluit bij dit beeld van de tijd aan.[1] Alleen filosofen willen, waar het de geschiedenis betreft, nog wel eens nadenken over de vooronderstellingen die aan de notie van een lineaire tijd ten grondslag liggen; daarmee wordt geanticipeerd op het probleem of, en zo ja onder welke omstandigheden, tijd ook anders gedacht en ervaren kan worden.

Een eerste preliminaire vraag die ik zou willen stellen is, waarom historici zich zo weinig aan het fenomeen tijd gelegen laten liggen.

1.2. Een reden is waarschijnlijk de afkeer die historici van filosofie hebben. Filosofie zou hetzelfde zijn als speculeren. De geschiedbeoefening zou in de eerste plaats een handwerk zijn, dat men al doende leert. De historicus Marc Bloch vergeleek zichzelf in *The historian's craft* met een handwerksman, die graag nadenkt over zijn dagelijks werk, die al heel lang lineaal en waterpas hanteert, maar die zich niet inbeeldt wiskundige te zijn - dat wil zeggen iemand die de theorie van het meten beheerst.[2] Als er in de geschiedbeoefening van reflectie sprake is, heeft dit voornamelijk de vorm van een reflectie op (of theorie van) methoden in de geschiedbeoefening, de zogenaamde *critical philosophy of history* van Wash.[3]

Dit antwoord bevredigt weinig filosofen: zij gaan van uit, dat in alle denken en doen, zowel binnen als buiten de wetenschapsbeoefening een impliciete filosofie - hetzij in de zin van: 'manier van tegen de dingen aankijken', hetzij in die van een vertoog - meespeelt, dus ook in het

handwerk van de historicus.

1.3. Zou een tweede reden voor het gebrek aan belangstelling voor het fenomeen tijd van de kant van historici kunnen zijn, zo heb ik mij wel eens afgevraagd, dat de voor ons zo vanzelfsprekende lineaire tijd het hart is van de moderne cultuur sinds de Verlichting, en dat wie die cultuur toegedaan is, er geen behoefte aan heeft die tijd critisch onder de loep te nemen? Wanneer immers een geschiedbeoefening die van een lineaire tijd uitgaat naadloos zou aansluiten bij de eigentijdse interpretatie van het leven wordt geen prikkel ervaren tot bewustwording en critisch onderzoek van de voorstelling die men van de tijd heeft.

We kunnen de vraag misschien ook omdraaien: zou de voorstelling van een lineaire tijd wellicht met zich mee kunnen brengen, dat men bijna vanzelf de idealen van de Verlichting is toegedaan? Zou tijd in de geschiedbeoefening wat dit betreft vergeleken kunnen worden met taal in de wetenschappen: zolang het voldoet en zolang er geen twijfels aan het wetenschappelijk bedrijf als zodanig bestaan, komt de behoefte om over taal en wetenschap na te denken bij niemand op, het is te 'vanzelfsprekend').[4]

In het volgende wil ik een tweeluik presenteren. Aan de linker zijde een schets van de nieuwe ervaring van tijd, die in de achttiende eeuw de samenleving als geheel begint de doortrekken. aan de rechterkant enkele pennestreken die het denken van Nietzsche over de tijd aanduiden. Met deze opzet wil ik proberen te laten zien, dat de door Nietzsche gehanteerde beelden met betrekking tot de tijd over tijd voor een groot gedeelte begrepen kunnen worden als een reactie op de Verlichtingscultuur; daardoor werpt omgekeerd, als ik het paradoxaam mag uitdrukken, Nietzsches denken een onverwacht licht op de Verlichting.

2. De cultuur van de Verlichting en de lineaire tijd

2.1. De snelle groei van de productieve krachten als gevolg van de ontwikkeling van het kapitalisme, en de versnelling van het levenstempo die daar en gevolg van was, veroorzaakte in de achttiende eeuw vooral onder de burgerklasse een nieuw bewustzijn van de lengte van tijd. Tot die tijd had ieder nieuw moment - ieder uur, iedere week, ieder jaar, min of meer de zelfde stand van zaken hetzelfde heden herhaald.[5] In de loop van de achttiende en negentiende eeuwen daarentegen begon ieder komend moment een nieuw en ander heden te brengen, dat snel voorbijging, aan de voorgaande werd toegevoegd, en werd herinnerd door diegenen die het hadden meegemaakt. Zo werd het eertijds als statisch ervaren heden (een plaats waarin mensen leefden, denk aan de uitdrukking 'het theater van de wereld') als het ware als een elastiek uiteengetrokken naar het verleden en de toekomst. De tijd van menselijke ervaring werd in plaats van een rithmisch herhalen van hetzelfde in het heden een onomkeerbare, lineaire

opeenvolging van momenten. Op grond van deze ervaring kwam het beeld van de 'stroom des tijds' in de plaats van het theater. Voor het eerst in de menselijke geschiedenis begonnen mensen in de achttiende eeuw te merken, dat de wereld waarin zij oud werden structureel anders was dan de wereld waarin zij geboren waren.[6] Zij ervoeren met andere woorden structurele of historische veranderingen, en die werden geïnerpreteerd als vooruitgang. Door deze interpretatie werd de temporele wereld, die 'tranenvallei' van eerdere tijden, potentieel een plaats van geluk; en de tijd, s'mensen oude vijand, potentieel een vriend. De geschriften van de franse *philosphes*, en van Herder en Hegel illustreren hoe deze nieuwe positieve ervaring van leven en tijd een nieuw enthousiasme voor de geschiedenis veroorzaakte als het terrein waarop men de culturele creativiteit van de mens kan bewonderen, ja, zelfs de vooruitgang van rede en beschaving. Op alle terreinen van het leven, en in de onderscheiden disciplines die zich daarmee bezig hielden, werd tijd, en dat is dan de lineaire tijd, ontdekt: in astronomie, geschiedenis, biologie. Noties van ontwikkeling, verandering en wat wij 'historiciteit' noemen doken overal, en vaak tegelijkertijd, op.[7]

Tijd was echter niet alleen het medium van schepping, vooruitgang en leven: het was ook het medium van vernietiging, verval en dood. De tijd die verval en dood met zich meebracht, was nooit de vriend van de mens geweest (*Memento mori; hora ruit*). Maar in de voormoderne cultuur, laat ons zeggen voor 1800, was de heerschappij van de tijd naar het besef van de mensen tenminste beperkt gebleven tot het leven op aarde, daarna kwam immers het eeuwige leven. Van de achttiende eeuw af aan werd het bestaan van een eeuwige werkelijkheid aan gene zijde van de vergankelijke zichtbare wereld (met inbegrip van God, het Zijn, en de onsterfelijke menselijke ziel) voor veel mensen in toenemende mate ongeloofwaardig. Dit betekende voor al het bestaande (in filosofisch jargon: de zijnden), dat zij een begin hadden maar ook een einde, en dit einde was nu absoluut. Maar aan de fenomenen verval en dood konden bij de dominantie van de lineaire voorstelling van de tijd moeilijk een plaats worden ingeruimd. Met de moed der wanhoop wordt op steeds groter schaal geproveerd verval en dood in het leven terug te dringen (met behulp van wetenschap en techniek), om niet te zeggen te verdringen.

Ik zou de hypothese willen voorleggen, dat de lineaire tijd, waarbij momenten elkaar opvolgen is de mogelijkheidsvoorwaarde geweest is voor een ervaring van het menselijk leven en menselijke geschiedenis, waarin scheppend handelen en het scheppen van nieuwe werelden, centraal staan; en dat die tijd tegelijkertijd uitdrukking is van een (kapitalistische) economie van de groei.

In de achttiendeeeuw zag men cultuur als het rijk van de scheppende geest, dat boven en tegenover het rijk der natuur zou staan. De natuur werd in de achttiende eeuw daarentegen ervaren als zichzelf herhalend in eeuwige kringloop. Ook de natuurvolkeren zouden geheel en al in die

natuur in bevangen zijn: hun leven leidend volgens zich ieder jaar herhalende rituelen en tradities. De ervaring van lineaire tijd onstond in het westen. In het westen, zo verklaarde Hegel trots, heeft de mensheid zich in toenemende mate van de natuur van losgemaakt; daar ontstond een lineaire geschiedenis van de Geest, een (dialectische) vooruitgang. In het Oosten van zijn tijd vond hij nog de kringloop, gesymbolizeerd in de vogel Fenix die uit zijn eigen as herrijst:

> " Maar dit beeld (van de vogel Fenix) is slechts aziatisch: oosters, niet westers. Geest- die het omhulsel van zijn bestaan verteert- gaat niet alleen over in een ander omhulsel, noch rijst het verjongt op uit de as van zijn voorgaande vorm; het verschijnt op een hoger plan, verheerlijkt, een zuiverder geest. Het bestrijdt zeker zichzelf; - verteert zijn eigen bestaan; maar in zijn vernietiging zelf transformeert het zijn bestaan tot een nieuwe vorm, en iedere opeenvolgende fase wordt op zijn beurt materiaal, dat het (Geest) bewerkt en transformeert tot een nieuwe trede"[8]

Het geheel van de mensheidsgeschiedenis zag Hegel nog als een cirkel (die naar hij meende in zijn tijd zo goed als 'afgerond' was). Maar die geschiedenis neemt zovele eeuwen in beslag, dat de individuele mensen en volkeren het als lineair, en niet als circulair, zelfs niet als deel van een cirkel ervaren.; temeer niet, omdat die cirkel buiten de intenties van de mensen om, en wel door toedoen van de rede (Hegels beroemde 'list der Rede'), tot stand komt

De lineaire *take off* (om een veelzeggende uitdrukking van een modernizeringstheorie van de jaren vijftig te gebruiken) van de mensheidsgeschiedenis schreef Hegel toe aan het feit dat mensen en collectiviteiten als volkeren deel hebben aan de Geest, en daarom zichzelf een nieuw doel kunnen stellen. Mensen hebben dank zij hun bewustzijn de mogelijkheid van zelfcritiek en zelfreflectie, en kunnen gezamelijk, als mensheid bewust in en met de tijd vooruitgaan in plaats van als de natuur steeds opnieuw met alles van voren af aan te moeten beginnen.

In de negentiende eeuw werd de natuur eveneens als een vooruitgangsproces ontdekt. Al in de voorafgaande periode was daarover gesproken, maar meer in dichterlijke, visionaire termen (bv. door Diderot en door Kant). Toen echter Darwin eenmaal het vooruitgangsmechanisme, *natural selection*, had ontdekt waarbij ook aan de natuur een soort onbewuste 'zelfcritiek', of een werk aan zichzelf, werd toegeschreven, leek de voorstelling van een natuur die zich net als de mensheid van zichzelf uit 'ontwikkelt' een feit te zijn.[9] Natuur en cultuur zijn als resultaat van de evolutietheorie naar ons besef beide in een ontwikkelingsproces betrokken. Ook de tijd van de natuur zou dus lineair zijn.

Was men in de achttiende eeuw nog beducht voor een mogeljke terugval van de mensheid tot meer onontwikkelde stadia, in de negentiende eeuw

zag men vooruitgang van de cultuur als natuurlijk, continu en noodzakelijk. [10] Tijd zou continu stromen, zou om zo te zeggen van nature lineair zijn, en zou niet anders dan lineair *kunnen* zijn. Uiteindelijk zouden in de tijd überhaupt geen kringlopen bestaan: patronen kunnen zich in natuur en cultuur herhalen, maar dan in de tijd.

2.2.. Kan de lineaire tijdservaring behalve met de economie van de groei ook in verband gebracht worden met het christelijk geloof? In zijn boek *Meaning in History* (eerste duitse druk 1946) heeft Karl Lowith uiteengezet, dat de voorstelling van een lineaire tijd een gesecularizeerde versie van de christelijke heilsgeschiedenis zou zijn. Lowith gaat 'ideengeschichtlich' te werk. Hij laat zien, hoe de franse *philosophes* Voltaire, Condorcet, Turgot, Comte en Proudhon de traditionele geschied*theologie*, waarin de ontwikkeling van het christelijk geloof of de kerk centraal stonden, vervingen door een geschied*filosofie*, waarin het verhaal van de mensheid verteld werd met als nieuwe rode draad de ontwikkeling van de beschaving die op haar beurt gedragen werd door rede en wetenschap).

Ook de gerichtheid op de toekomst typeert het christlijk geloof. Hoop is(met geloof en liefde) een geloofsdeugd. De hoop had zich oorspronkelijk weliswaar gericht op de *eschata*, de laatste dingen: een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, waarbij een heel nieuwe, anders geaarde tijd zou aanbreken, die niet in het verlengde van de tegenwoordige aarde tijd gezien werd. Die toekomstgerichtheid maakte het mogelijk, dat de vervulling van hoop in de achttiende eeuw van de hemel naar de aarde verlegd kon worden. Niet God, maar de mens zelf gold nu als de bewerker van de vooruitgang. De Tweede Wereldoorlog maakte aan Lowith duidelijk hoe gevaarlijk het is, wanneer mensen op die manier hun krachten overschatten.

In de achttiende was hoop behalve geloofsdeugd ook burgerlijke deugd geworden: namelijk een deugd voor mensen die niet alleen gelovig waren, maar ook de idealen van de Verlichting waren toegedaan. Wie de mogelijkheid van een betere toekomst op aarde niet erkende, wie niet kon hopen, kon zich niet inzetten voor de vooruitgang, kan zich niet politiek engageren. Zo iemand bleef aan de kant staan, aan de oevers van de grote stroom van de tijd, of erger nog, probeerde de ontwikkeling, de stroom van de tijd, tegen te houden, of zelfs de richting van de stroom terug te buigen naar het verleden.

In zijn historische overzicht van de ontwikkeling van het vooruitgangsdenken begint Lowith in de eigen tijd, en gaat steeds verder terug in het verleden tot hij uitkomt bij wereld van de oudheid, waarin het geloof terecht kwam.

Volgens de filosofie van de klassieke oudheid was de wereld, althans de harde kern ervan (filosofisch: het Zijn en de essenties van de dingen) eeuwig en onvergankelijk, onbewegelijk en tijdloos. Daarmee was een een spanning geschapen tussen de zintuigelijk waarneembare materiele wereld om ons heen en de wereld van het Zijn. In hun vergankelijkheid zouden de

aardse fenomen slechts copieen zijn van, of verwijzingen zijn naar de onvergankelijke ware Ideeën (Plato); of het zouden belichamingen zijn van de onvergankelijke Vormen (Aristoteles). In deze wereld was beweging, en dus tijd - maar in die tijd kon niet iets wezenlijk nieuws gebeuren: alles was werkelijk is (de Ideeën, de Vormen), is alles wat kan zijn.[11] De essenties van de dingen veranderen met andere woorden niet: individuen sterven, maar worden op dezelfde manier door geboorten weer aangevuld. Aardrijken komen en gaan in de eeuwige kringloop van de tijd.

Vandaar dat er in de klassieke filosofie in tegenstelling tot het christelijk geloof geen plaats was voor hoop. Lowith noemt de klassieke opvatting van tijd "hopeless, for hope and faith are essentially related to the future and a real future cannot exist if past and future times are aqual phases within a cyclic recurrence without beginning and end."[12] Hoop gool als een illusie, die de mensen hielp om het bittere leven te verdragen, een *ignis fatuus*[13] Toch waren die illusies noodzakelijk: zonder hoop zouden de mensen gaan wan-hopen (*de-sperare*); illusies en hoop kwamen dan ook van Zeus - uit diens doos van Pandore waarin zich nog meer dubbelzinnige gaven bevonden. Pas in de context van het christelijk geloof, zo schrijft Lowith, werd hoop een uiting van geloof (nl. in de bijbelse verkondiging), en dus een (zedelijke en geloofs)deugd.

Lowiths visie van de moderne cultuur als een 'secularizatie', voor gelovigen een soort afvalligheid, van de oorspronkelijk christelijke cultuur is, zoals ik boven al even aanduidde, een indirect pleidooi voor de eigensoortige toekomstgerichtheid van gelovige christenen. Omdat gelovigen hun hoop niet op aardse vervulling gesteld hebben, en het aards bedrijf met een zekere mate van scepsis bezien, zullen zij minder blind zijn, zo meent Lowith, voor de fatamorganas van uptopisch denken en minder gevoelig voor het soort appel tot wereldverbetering dat bv. van Hitler en het faschisme uitging.

Is er, zo zouden we nu kunnen vragen, een relatie tussen christelijk geloof en de cultuur van de Verlichting, en zo ja, wat zou die dan kunnen zijn? Misschien kunnen we zeggen, dat het christelijk geloof onmiskenbaar een factor geweest in het ontstaan van een situatie waarin een economie van de groei en uiteindelijk de cultuur van de Verlichting konden ontstaan. Maar dat geloof is tegelijkertijd ook mogelijke bron voor verzet daartegen. Als dus het geloof een factor geweest is voor het ontstaan van de moderne cultuur kan het dat alleen geweest zijn in de vorm van een van vele voorbereidende factoren, en zeker niet niet in de vorm van oorzaak. (We kunnen hier nog de overweging aan toevoegen, dat in de wereld van het Grieks katholieke geloof de cultuur zich heel anders ontwikkeld heeft) Als ik het goed zie, hebben dus Verlichting en lineaire tijd meer te maken met economische dan met ideele factoren.

2.3. Is in onze tijd het ideaal van mens-zijn niet nog steeds dat van scheppend handelen? Is hoop dat wij de wereld kunnen verbeteren niet nog steeds een belangrijke deugd? Is onze cultuur daarmee niet nog steeds in

heel veel aspecten een Verlichtingscultuur? Verklaart dat misschien mede, dat de gedachte om over de lineaire tijd na te denken bij weinigen opkomt? Nadenken, bewustwording veronderstelt een zekere mate van vervreemding, waardoor evidenties hun vanzelfsprekendheid verliezen. In de westerse cultuur die in de Verlichting gestalte kreeg, werden (en worden) leven en geschiedenis ervaren als verlopend in lineaire tijd, en daarom als voortgang, vaak vooruitgang. In een dergelijke cultuur lijkt creatief en mondig handelen op politiek, economisch en wetenschappelijk gebied niet alleen een zinvolle mogelijkheid, maar zelfs de roeping van de mens te zijn.

Hiervan is J. Habermas, die zich in zijn *Philosophische Diskurs der Moderne*(1985) opwerpt als verdediger van het 'Projekt der Moderne', een goede illustratie. Habermas verwijt de postmoderne Derrida, dat deze de 'zelfstandigheid van leerprocessen', het leren van ervaringen op grond van zelfkennis en zelfcritiek, niet zou erkennen; dat hij blind zou zijn voor voor de omstandigheid, dat de communikatieve dagelijkse praxis 'leerprocessen' in de wereld mogelijk maken. Juist de mogelijkheid van leerprocessen staat er in zijn ogen borg voor, dat mensen vooruitgang kunnen boeken, en wel in de richting van door hen ontworpen projecten.[14] (p. 241)

Historici waren soms critisch ten aanzien van hun tijd, maar vaak op een milde manier, denk bv. aan historisten als Dilthey, Burckhardt of Huizinga. Andere historici waren critisch ten aanzien van hun tijd van uit een utopisch toekomstideaal, denk aan marxisitsche historici; hun critiek op de eigen tijd was al radicaler, maar bleef gebonden aan de vooronderstellingen van de Verlichtingscultuur. Bij iemand die van mening is, dat de mensen onder het bestel van die cultuur *principieel* niet tot hun recht komen, komt het onderwerp tijd vroeger op later echter op. Zo iemand was Nietzsche.

3. Nietzsche's verzet tegen het vooruitgangsgeloof en de lineaire tijd.

3.1. Nietzsche was allergisch voor utopische instelling van zijn tijdgenoten. Hij duidde die mentaliteit als een eigentijdse vorm van wereldverachting die op haar beurt uiting was van een mateloze arrogantie - als zouden wij mensen te goed zijn voor deze wereld; alsof wij geroepen zouden zijn om het leven, dat voor ons mensen niet goed genoeg is, te verbeteren, dat wij orde zouden moeten scheppen in de chaos, rationaliteit in het irrationele. Nietzsche bespeurde in de houding en pretentie van wereldverbeteraars een wereldverachting, die hem ten diepste tegenstond. Van begin af aan was het hem duidelijk, dat er een verband bestond tussen de ontevredenheid van de mensen over de wereld en de heersende voorstelling van de tijd als voortgang, groei, ontwikkeling en vooruitgang. Daarom had Niezsches kritiek op de cultuur van zijn tijd het karakter van

een kritiek op de in die cultuur dominante voorstelling van de tijd. In zijn beschouwingen over de geschiedbeoefening van zijn dagen vallen beide kritieken samen.

3.2 In zijn tweede *"Unzeitgemäße Betrachtung", Vom Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben* geeft Nietzsche twee redenen aan voor zijn verzet tegen wat hem in de eigentijdse cultuur het meeste tegenstond: het vooruitgangsdenken. De gedachte dat in alles wat geschiedt of zal geschieden zich een Idee à la Hegel zou manifesteren, beschouwde hij als moreel verwerpelijk: het houdt "naakte bewondering van succes" in.[15] (NN I 263). Het bevorderde bovendien een oncritische, zo niet cynische instelling t.a.v. alle menselijke streven - alsof alles zo "(moest) gebeuren, als het juist nu is; zo en niet anders moest de mens worden, zoals de mensen nu zijn" (NN I 266). Het maakt blind voor wat werkelijk groot was in het verleden - ook wanneer dat niet, of niet direct, bij de tijdgenoten aangeslagen is, niet "bij de tijd' was, en geen kans kreeg om zich te verwerkelijken. "Grootheid mag niet van het succes afhangen" (NN I 273).

Bewondering voor succes is niet anders dan een "verafgoding van wat feitelijk is" (NN I 263). Zo'n werkelijkheid, zo'n een feit is niet meer dan "een onverbeterlijke domheid, een plomp het is nu eenmaal zo" (NN I 265). DAt iets werkelijkheid geworden is, in de wereld wortel geschoten heeft zo zouden we kunnen zeggen, zegt niets over de kwaliteit ervan: dat is kwestie van toeval.

Dat men in de geschiedenis van de mensheid als een groot en noodzakelijk ontwikkelingsproces wil zien komt doordat men dank zij die 'fictie' het leven beter aan kan. Met die gedachte "spint de mens een net over het verleden en legt het aan banden, zo uit zich zijn kunstinstinct - maar niet zijn waarheids- of gerechtigheidsinstinct" (NN I 247). Hier worden we op een heel frappante manier herinnerd aan de antieke opvatting van hoop als illusie. Nietzsche was tenslotte van huis uit klassicus.

Een tweede reden waarom Nietzsche in verzet kwam tegen het vooruitgangsdenken was dat het leidde tot een historizeren van het leven. In een allesomvattend ontwikkelingsproces worden alle waarden waar mensen bij leven, opgelost "in een steeds vloeiend en vernietigend (zerfließendes) worden". "De overmaat aan geschiedenis heeft de plastische kracht van het leven aangetast, het (leven) weet niet meer hoe het het verleden als krachtig voedsel tot zich kan nemen" (NN I 281). In dit verband sprak hij van de "historische ziekte". (NN I 267). Door een teveel aan historisch besef wordt mensen de lust en de capaciteit tot leven en handelen ontnomen.

Hijzelf leed als weinigen aan de wreedheid van het leven. Hij wist uit eigen ervaring waar illusies en ficties vandaan komen.[16] Hij bewonderde de positieve manier waarop de Grieken erin geslaagd waren om met het wrede leven om te gaan - dit in tegenstelling tot de mensen van het

oosten of Schopenhauer, die ervoor op de vlucht gingen.

In *Von Nutzen und Nachteil* fungeert de monumentale geschiedschrijving, een vorm van kunst als remedie tegen het lijden aan de tijd (het "Es war" uit *Also sprach Zarathustra*), aan het leven en aan de historische ziekte. Onderwerp daarvan was het waarlijk grote, het waarlijk menselijke. De grondgedachte van de monumentale geschiedenis is, dat het waarlijk grote, "de grote momenten in de strijd van eenlingen een ketting vormen; dat door de eeuwen heen in hen een feestelijke optocht van de mensheid samengevoegd wordt." (NN I 220)

Het monumentale waarlijk grote verleden gaat m.a.w. niet voorbij (in de zin van: raakt niet uit de mode, wordt niet passé) met het verder gaan van de tijd. De grote momenten blijven leven: "het hoogste en een lang verleden moment (is) nog levend, helder en groot ...." (NN I 220). Het leidt een 'tijdloos-gelijktijdig' bestaan (NN I 221) in de tijd.

Zouden we kunnen zeggen, dat het waarlijk grote bestaat als potentialiteit of vruchtbaarheid, ook al gebruikt Nietzsche dat woord niet? De notie van een blijvende potentialiteit maakt het mogelijk om het waarlijk grote veilig te stellen tegen de destructiviteit van de tijd. Tegelijkertijd stelt het in staat om de tijd - de lineaire tijd van het worden, toch ernstig te nemen, het grote kan zo immer *in* de tijd gedacht worden. Wat afwezig (niet nu) is, blijft latent aanwezig: het kan steeds opnieuw tot leven inspireren. Het blijft tot navolging uitnodigen. En ten derde maakt de gedachte van potentialiteit het mogelijk om te verklaren dat het waarlijk grote niet met dat wat (volgens Nietzsche toevallig) werkelijkheid geworden is samenvalt.

Nietzsche ziet in deze periode de tijd vooral als bron van lijden, als vijand. Dat blijkt bv. uit een passage van zijn essay over Schopenhauer. De tijd van het worden maakt het moeilijk om de samenhang en eigensoortige continuïteit van het grote aller tijden te zien. (NN I 380). De grote persoonlijkheden van het verleden herinneren ons aan "..het zeer relative wezen van alle tijdbegrippen ... alsof vele dingen samenhoren en de tijd slechts een wolk is, die het voor onze ogen moeilijk maakt om te zien wat zo samenhoort" (NN I 221). Nietzsche protesteert "tegen de afwisseling van generaties en de vergankelijkheid" (NN I 221). Met zijn monumentale geschiedschrijving, dat het waarlijk grote cultiveert, probeert Nietzsche het geweld van de tijd te loochenen, de kracht ervan te breken.

Het waarlijk grote vertegenwoordigt in *Vom Nutzen und Nachteil* onvergankelijke waarden die buiten het worden (onhistorische), of boven het worden (bovenhistorische) zouden staan: als "een stilstaand gebouw van onveranderde waarden en eeuwig gelijke betekenis", "in alle veelvoud in wezen gelijk" is, een "alomtegenwoordigheid van onvergankelijke typen" (NN I 217). Ook mensen kunnen onhistorisch en bovenhistorisch zijn: zo is bv. onhistorisch wie zich "op de drempel van het ogenblik, alle verleden vergetend, kan gaan zitten"; wie "op een punt als een zegevierende godin zonder duizeling en zonder angst kan staan" (NN I 212); bovenhistorisch is

wie niet "het heil in het proces ziet" (NN I 217). Voor zo iemand is de wereld "op ieder moment klaar", d.w.z. dat op ieder moment de wereld "haar einddoel bereikt" heeft.

In deze laatste passage lijkt Nietzsche dicht bij de gedachte te komen, dat de tijd wellicht niet lineair zou zijn: immers, het eindpunt en einddoel van de tijd liggen voor zo iemand niet in de verte, ginds aan de horizon, maar is nu. In zijn latere periode werkt hij juist deze gedachte (die misschien wel voor alles een ervaring is) nader uit.

2.2. In *Fröliche Wissenschaft* is Nietzsche een stap verder gegaan in zijn denken over tijd. Zijn allergie voor de verachtende houding tegenover de wereld die hij aan Schopenhauer en het oosten, maar ook aan zijn historizerende of vooruitgangsgelovige tijdgenoten had verweten, was er niet minder op geworden.

Nietzsche ontdekte dat het moderne utopische streven om de wereld te verbeteren niet alleen verbonden was met de christelijke opvatting van een heilsgeschiedenis, maar met de gehele klassieke traditie van het metafysische denken sinds Plato. Voor hem waren christelijk geloof en metafysica nagenoeg identiek. Ascetische en moralistische wereldverachting was voor hem de logische voortzetting van de klassieke metafysica, die de fenomemale wereld als onvolkomen beschouwt: ze zou immers niet voldoen aan de norm van het ware en volmaakte Zijn. In de westerse filosofie zijn beweging en tijd sinds Plato steeds als tekenen van onvolkomenheid ervaren. In het christelijke denken is positieve waardering voor de aardse wereld en voor de tijd mede als gevolg van deze erfenis nooit echt doorgebroken.

Tot die wereldverachting zoals die zich in de moderne tijd manifesteert hebben vooral filosofen bijgedragen. In fragment 346, *Unser Fragezeichen*, schrijft hij hoe filosofen sinds het begin van de moderne tijd de illusie koesteren dat zij de structuur van het Zijn, en dat wil in de moderne tijd zeggen: de zintuigelijk waarneembare wereld, zouden doorzien. In hun ijdelheid hebben ze zich vol zelfoverschatting aangeboden als rechters voor de hele wereld, als maat voor alle dingen, als advocaten van de mensheid om tegen de wereld een proces aan te spannen "Mens tegen Wereld", waarbij ze het bestaan zelf op hun weegschaal legden en het daarbij te licht bevonden. (FW II 211). Diezelfde wereldverachting hebben ze vervolgens de hele wereld aangepraat - nu zijn alle geledingen van de cultuur erdoor geïnfecteerd.

In fragment 376 *Unsere langsame Zeiten* stelt Nietzsche daar in de lijn van *Von Nutzen und Nachteil* mensen tegenover, die steeds leven vanuit een innerlijke ervaring het doel bereikt te hebben; die op ieder moment de dood geduldig zouden aanvaarden, in een besef "daar zijn we rijp voor". Voor wie zo leeft, wordt het levenstempo langzamer, het wordt "dik en honingachtig" (FW II 251).

De beleving van tijd als op ieder moment afgerond, waarbij dat moment

niet de verwerkelijking is van een noodzakelijke mogelijkheid, houdt een ander soort volmaakt-zijn van het leven in dan het zijn-zonder-gebreken, dat volmaaktheid gewoonlijk voor ons betekent. Zouden we kunnen zeggen dat uit deze passages een positieve ervaring van de destructieve tijd spreekt? Dat Nietzsche naar dat soort volmaakt-zijn van het leven (je zou haast zeggen: naar dat soort Zijn, maar dan Zijn dat het worden of de tijd in zich heeft opgenomen) op zoek was - niet alleen in denken en filosoferen, maar ook, *en juist*, in de ervaring, in het leven, zijn *eigen* leven. Hij had er een vermoeden van, dat daarvoor ook grondige veranderingen nodig waren in de economie, de politiek, en in de wetenschappen. In de *Nachlaß* vinden we daar veel aanduidingen van.

Nietzsche werd er zich steeds meer van bewust, dat de klassieke metafysica met haar voortzettingen in de middeleeuwen en de moderne tijd vanuit een instelling van onbehagen ten opzichte van het leven gedacht heeft. Hijzelf wilde daarentegen denken vanuit een instelling van verering en dankbaarheid. De voorstelling en de ervaring van de tijd bleken daarbij het grootste obstakel te vormen. Daarom zag Nietzsche zich met de vraag geconfronteerd, hoe tijd, in de metafysica het teken van onvolmaaktheid bij uitstek, positief gewaardeerd zou kunnen worden. Ik wil daar enkele punten van aanstippen.

Om te kunnen denken vanuit een houding van verering en dankbaarheid probeerde Nietzche om zijn eigen instelling ten aanzien van de tijd, de instelling die hij van zijn cultuur had meegekregen, te veranderen: en wel door te trachten ervan uit te gaan dat datgene waarvan men aanvankelijk dacht dat het onvolmaakt was, eigenlijk volmaakt is. Voor een dergelijke omscholing was bv. nodig dat hij zich eraan wende om in te zien, dat hij verkeerd was opgevoed, dat hem een verkeerde voorstelling van zaken was bijgebracht, dat de vanzelfsprekende onvolmaaktheid van het tijdelijke en aardse helemaal niet vanzelfsprekend was. De redenering is, dat als wij ons niet langer laten aanpraten dat de wereld nog steeds niet volmaakt is, als met andere woorden de wereld dus nu al volmaakt is, en dat ook in de voorafgaande nu's al was, die volmaaktheid geen product van een ontwikkeling kan zijn; dat de wereld niet in de loop van de tijd volmaakt geworden kan zijn; dat de wereld dus al nu en altijd al volmaakt geweest moet zijn. Anders gezegd: zoals de wereld nu (en altijd al) is, is ze precies zo als ze zou moeten zijn; is ze dus precies zo, als een mens het zou moeten wensen. Dat houdt in, dat wat de wereld is, niet een verwijzing of teken kan zijn van iets anders, iets beters; dat er niet een norm elders is, waaraan de wereld nu gemeten kan worden.

Wat oorspronkelijk een teken van onvolmaaktheid scheen te zijn (het tijdelijke, het aardse) kan van die onvolmaaktheid niet alleen geen teken zijn (in de zin van symboolverwijzing), het kan zelfs helemaal geen teken zijn, omdat er niets is buiten de tijd waarnaar de wereld nu zou kunnen verwijzen. Het zogenaamde teken is geen teken, het is zichzelf. Later zou Nietzsche de wereld die op die manier zichzelf is "Wille zur Macht"

noemen.[17]

De positieve houding ten aanzien van de tijd schetst Nietzsche in de figuur van Zarathustra. Hij karakteriseert het in *Also sprach Zarathustra* als een houding van ja-zeggen:

> "Ik ben een zegenende en een ja-zegger, als jij maar om mij heen bent, jij reine! Lichte! Jij afgrond van licht! - in alle afgronden breng ik nog mijn zegenend ja-zeggen.....
> Dit is mijn zegenen: over ieder ding heen staan als zijn eigen hemel, als zijn ronde dak, zijn azuren klok en eeuwige zekerheid: en zalig is wie zo zegent".(ASZ II, 416)

Wie zo de dingen kan laten zijn wat ze zijn, zonder ze eigen normen te willen opleggen, ervaart tijd niet negatief. Het worden, de tijd, is ontdekt in zijn onschuld - Nietzsche spreekt van de "Unschuld des Werdens". De onschuld van de tijd, of de tijd in haar positieve gedaante wordt beleefd door een mens, die na eerst 'kameel' geweest te zijn (beladen, maar ook belast, met de schatten van de traditie; de kameel is te vergelijken met de antiquarische geschiedschrijver uit Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven), en vervolgens 'leeuw' (alle heilige huisjes omverhalend; de leeuw is te vergelijken met de critische geschiedschrijver) tenslotte in een derde gedaanteverwisseling 'kind' wordt (te vergelijken met de monumentale geschiedschrijver).

> "Onschuld is het kind, en vergeten, een opnieuw beginnen, een spel, een rad dat vanzelf rolt, een eerste beweging, een heilig ja-zeggen" (AsZ II 294).

De hoogste vorm van ja-zeggen tegen leven en tijd is, om het leven zoals het was, steeds opnieuw te willen leven - om steeds opnieuw te willen terugkeren tot het leven, hoe zwaar dat ook geweest mag zijn. ("Was *dat* het leven? Welnu! Nog eens!" (ASZ II 408).

Nietzsches ervaring van tijd als op ieder moment afgerond, volmaakt, vormt leven het leven als het ware om tot een cirkel, in de klassieke filosofie (en in vele andere culturen) altijd al symbool van volmaaktheid; de lineaire tijd wordt een circulaire tijd. Nietzsche heeft in *Also sprach Zarathustra* geprobeerd die omvorming van lijn tot cirkel door middel van een eenvoudige redenering rationeel te verantwoorden. Vanuit het heden gaan twee wegen, naar de toekomst en naar het verleden. Maar die kunnen niet beide eeuwig zijn, twee eeuwigheden zijn ondenkbaar. Dus moeten ze elkaar tegenkomen - dus is de tijd een cirkel.

> "(..) moeten we niet allemaal reeds hier geweest zijn?
> - en terugkomen en de andere weg oplopen, die daar voor ons, die lange akelige weg - moeten we niet eeuwig terugkomen? -" (ASZ II

409). [18]

Wie zich werkelijk met de tijd verzoent (en dus de tijd als cirkel ervaart), wil op ieder moment uit liefde voor het leven tot dat zelfde leven terugkeren: dat beschouwde Nietzsche als de hoogste uitdrukking van levensaanvaarding, van levenskracht ook - van *Wille zur Macht*.
Weer lezen we in een aantekening uit de *Nachlaß* uit deze periode, dat voor wie de tijd als op ieder moment volmaakt is, er geen haast mee bestaat:

> "NB. De stemming van Zarathustra niet waanzinnig-ongeduldig naar de overmens! ze heeft rust, kan wachten, maar alle handelingen hebben zin gekregen, als weg, en moet goed en volmaakt verricht worden.
> Rust van de grote stroom!!! Gewijdheid van het kleinste!!!!!"[19]

Nietzsches latere 'leer' van *Ewige Wiederkunft des Gleichen*, en begrippen als *Ja-zeggen*, *amor fati* en *Unschuld des Werdens* houdt een terugkeer in tot een geheel en al onmoderne (postmoderne?) bewonderende en affirmatieve instelling ten aanzien van de cosmos. Het pathos waarmee hij zijn leer verkondigde, geeft echter aan, hoe zwaar het hem - als participant van zijn cultuur - viel, om tot een dergelijke affirmatieve instelling te komen.[20].

Tot slot: Op het ogenblik is de vooruitgangsgedachte in discrediet. En alom wordt aan de continuïteit van de tijd getwijfeld. Ook de geschiedbeoefening ontkomt niet aan de mentaliteitsverandering die dit betekent. Hier en daar wordt zelfs van een postmoderne geschiedschrijving gerept. Bij nader inzien moet ik zeggen, dat de veranderingen in de manier waarop tijd wordt ervaren in feite al door historici in de manier waarop zij met het verleden omgaan tot uitdrukking gebracht worden. Maar dat wil niet zeggen, dat historici nu wel over tijd zouden zijn gaan filosoferen: de tijdservaring die aan hun werk ten grondslag ligt blijft als voorheen impliciet. Dat te bestuderen zou voor een filosoof een boeiend onderwerp voor een essay kunnen zijn.

Noten

1. Fernand Braudel, "Histoire et sciences sociales. La longue duree". *Annales; Societies, Economies, Cilvilizations*, 26(1958), 725-753. Zie hierover ook Ilse N. Bulhof, " The Cosmopolitan Orientation to History and Fernand Braudel". in: *Clio. Interdisciplinary Journal of Literature, History and Philosophy.* 11(1981), 49-63.
2. Marc Bloch, *The Historian's Craft.* Introduction by Joseph F. Strayer. Translated from the French by Peter Putnam. (New York, 1953) p.19.
3. W.H. Walsh, *Philosophy of History. An Introduction*. (New York/Evanston, 1967). Volledigheidshalve wil ik hier aan toevoegen, dat een andere richting in de geschiedfilosofie is ingeslagen door Hayden White in diens *Metahistory: The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, (Baltimore and London, 1973).
4. Voorbeeld daarvan is de taal in de geschiedbeoefening, waarop door Hayden White in *Metahistory, (op cit.)* attent gemaakt is. Zie over taal in de natuurwetenschappen: Ilse N. Bulhof, Darwins Origin of Species: betoverende wetenschap. Een onderzoek naar de verhouding tussen literatuur en wetenschap. (Baarn, 1988).
5. Jacques Le Goff heeft in *Time, Work and Culture in the Middle Ages.* Translated by Arthur Goldhammer. (Chicago/London, 1980), met name in de essays "Merchant's Time and Church's Time in the Middle Ages", en "Labor Time in the "Crisis" of the fourteenth Century: From Medieval Time to Modern Time", 29-53) uiteengezet, hoe lineaire tijd al in de dertiende eeuw in de kapitalistische steden van Italie valt waar te nemen.
6. cf. Lord Bolingbroke, *Historical Writings*. Edited and with an introduction by Isaac Krammick, (Chicago/London, 1972), Letter 6, pp. 81-98, in het byzonder pp. 81-82.
7. Zie hierover Loren Eiseley, *The Firmament of Time*. (New York 1970 (1960)); Wolf Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel cultureller Selbstverstandlichkeiten in den Wissenschaften des 18. end 19. Jahrhunderts.* (München, 1976).
8. G. W.F Hegel, *The Philosophy of History.* With a new introduction by Professor C.J. Friedrich. Prefaces by Charles Hegel and the translator, J. Sibree. (New York, 1956), p. 73.
9. Zie hierover Ilse N. Bulhof, *Darwins Origin of Species*
10. Frank E. Manuel, *Shapes of Philosophical History*. (Stanford, Cal., 1965), pp. 92-114
11. Dit wordt in de filosofie het "volheidbeginsel" genoemd. Zie hierover Arthur O. Lovejoy, *The great Chain of Being. A Study of he History of an Idea.* (Cambridge/London, 1964 (1936))

12. Karl Lowith, *Meaning in History*. (Chicago 1970 (1949)), p. 163.
13. Ibid., p. 204
14. J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.* (Frankfurt am Main 1985), p. 241
15. De bladverwijzingen in de tekst refereren naar Friedrich Nietzsche. *Werke in drei Banden*. ed. Karl Schlechta. (München)
16. Zie hierover Ilse N. Bulhof, *Apollos Wiederkehr. Eine Unversuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken uber Geschichte und Zeit.* (Den Haag, 1969).
17. Zie hierover Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsches Philosophie der Gegensatze und die Gegensatze seiner Philosophie. (Berlijn, 1971).
18. Zie hierover Ilse N. Bulhof, *Apollos Wiederkehr, op cit.*: Gunther Abel: *Die Dynamik der Willen zur fMacht und die ewige Wiederkunft des Gleichen.* (Berlijn 1984).
19. Friedrich Nietzsche. *Samtliche Werke.* Kritische Studienausgabe in 15 Bande. (München 1967-1977), Vol. 10, p. 183.
20. Hannah Arendt, *The Life of the Mind.* (New York, 1978 (1971)),158-172.

BOEKHANDEL

ENKELE RECENT ONTVANGEN BOEKEN:

* Convivium aangeboden aan prof. jkvr. dr. J.M. van Winter bij haar afscheid als hoogleraar aan de Rijksuniversiteit Utrecht, *f* 30,00.
* De doorwerking van de Moderne Devotie; Windesheim 1387-1987, *f* 58,50.
* K. Bosma e.a.- Architectuur en stedebouw in oorlogstijd; de wederopbouw van Middelburg, *f* 39,90.
* H. Stuart Hughes - Sophisticated Rebels; the political culture of European Dissent 1968-1978, *f* 74,30.
* Jan Lenders - De burger en de volksschool; culturele en mentale achtergronden van een onderwijshervorming in Nederland 1780-1850, *f* 38,50.
* Willem de Famars Testas - Reisschetsen uit Egypte 1858-1860, *f* 35,00.

* In de reeks 'cahiers voor lokale en regionale geschiedenis' zijn de eerste twee delen verschenen, te weten:
* H. A. Diederiks e.a. - Strafrecht en criminaliteit, *f* 15,00, en
* H. van Koolbergen - Materiële cultuur: huisraad, kleding en bedrijfsgereedschap, *f* 15,00.

GODERT WALTER

Oude Ebbingestraat 53
9712 HC Groningen
050 122523