

# Homerus' wedstrijd

## Rivaliteit, geweld en zondebokdenken bij Nietzsche

Geert Van Coillie  
K.U.Leuven

*In mijn hoogmoed heb ik mij er vaak op verheugd dat ik anders was(...).  
Nu, ik heb lang genoeg geleefd om te beseffen dat verschil haat kweekt.*  
(Stendhal, *Le Rouge et le Noir*)

*Het streven naar onderscheiding is het streven naar overweldiging van de naaste,  
zij het ook een zeer indirecte en slechts gevoelde of zelfs gedroomde overweldiging.*  
(Nietzsche, *Morgenröte*)

### Fascinatie voorbij goed en kwaad

Twee grootmeesters van de moderne roman, Stendhal en Dostojewski, worden door Nietzsche hoog geprezen voor hun psychologische en diepmenselijke intuïtie.<sup>1</sup> Nietzsche deelt trouwens zijn verering voor Napoleon – "die synthese van *onmens* en *Übermensch*" (Nietzsche 2000<sup>a</sup>: 45) – met twee hoofdpersonages uit het literaire universum van beide romanciers. Heel het denken en voelen, al het doen en laten van Julien Sorel in *Le Rouge et le Noir* (1830) van Stendhal staat in het teken van zijn adoratie voor de goddelijke lotsbestemming van keizer Napoleon – door Hegel ooit 'de wereldziel te paard' genoemd.<sup>2</sup> De dolende antiheld Raskolnikow uit *Misdaad en straf* (1866) van Dostojewski wil zijn grenzeloze zelfverachting ontstijgen en zich onderscheiden van alle anderen door een misdaad 'voorbij goed en kwaad'<sup>3</sup> met Napoleon als diabolisch-destructief rolmodel.

Het is dit: ik wilde een Napoleon worden, daarom heb ik de moord gepleegd... (...) Ik moest toen weten, en zo gauw mogelijk, of ik een luis was, zoals iedereen, of een mens. Kon ik de grens overschrijden, of kon ik het niet? Dorst ik de macht op te pakken? Was ik het bevende schepsel of had ik het *recht*... – Om te doden? Of u het recht had om te doden? Sonja sloeg haar handen in elkaar (Dostojewski 1956: 428; 433).

Aan de vooravond van de krankzinnige moord op de oude woekeraarster Aljona Iwanowna krijgt Raskolnikow een verschrikkelijke nachtmerrie waarin droom en werkelijkheid veelbetekenend door elkaar lopen. De zevenjarige Raskolnikow is samen met zijn vader getuige van het afranselen van een schriel, stokoud boerenpaardje door Mikolka en een opgezweepte dronken menigte. Overmand door medelijden legt het kind zijn armpjes om de bloedende muil en kust het dode dier (Dostojewski 1956: 59-65). Het indringende tafereel uit Dostojewski roept het beklijvende beeld op van Nietzsche die zich in Turijn (januari 1889) snikkend rond de hals werpt van een afgetuigde oude knol en daarna psychisch instort – overmand door medelijden. In *Ecce homo* (1888) rekent Nietzsche de overwinning van het decadente medelijden onder "de voorname deugden". De verheven houding van (a)morele immuniteit ten opzichte van zichzelf en de anderen heeft Nietzsche in zijn eigen leven nochtans niet zonder meer hard kunnen maken.<sup>4</sup>

Vanuit die overgevoeligheid voor medelijden, maar evenzeer aangetrokken door het immense (*Ungeheure*)<sup>5</sup>, het onmetelijke en onmenselijke, peilt Nietzsche in *Homers Wettkampf* de grondlaag van het oergeweld – de bloeddorstige haat en tijgerachtige vernietigingslust (*tigerartiger Vernichtungslust*) – in de Griekse cultuur. De korte, in leder ingebonden tekst *Homerus' strijd* behoort tot *Vijf voorwoorden voor vijf ongeschreven boeken*, opgedragen aan mevrouw Cosima Wagner, "in hartelijke bewondering en als antwoord op mondelinge en schriftelijke vragen, blijgezind neergeschreven in de kerstdagen van 1872". In een fraai gestileerd maar onhandig rouwbeklag gericht aan Cosima na het overlijden van de maestro uit Bayreuth elf jaar later, zal Nietzsche haar omschrijven als "de diepst bewonderde vrouw die in mijn hart is".

Cosima die de huisvriend Nietzsche per brief (12 februari 1873) dankt voor het liefdevolle kerst- en verjaardagsgeschenk en met name de vijfde voorrede *Homerus' wedstrijd* waardeert, verbaast zich niettemin over het bevreemdende 'blijgezind' (*vergnügten Sinnes*) uit de opdracht in de alinea hierboven. Nietzsche-biograaf Curd Paul Janz refereert in dit verband aan het tegengestelde 'grimmige genoeg' dat Nietzsche een aantal maanden eerder voor het eerst had ervaren bij zijn muzikale Manfred-compositie (1872), een ambivalent gevoel dat nadien heel zijn creatieve carrière zou begeleiden. "Juist bij deze Manfredmuziek had ik een zo grimmig, ja

smadelijk pathetisch gevoel, het was me een waar genoegen, als bij een diabolische ironie!" De fel gecontesteerde filologieprofessor Nietzsche wilde zich nu bovenal als componist bewijzen tegenover de vereerde musicus en Wagner-dirigent Hans von Bülow – voormalige echtgenoot van Cosima! – die de *Manfred Meditation* van Nietzsche nochtans aan een genadeloze kritiek onderwierp. Niet toevallig veranderen de toon en schrijfstijl van Nietzsche met *Homerus' wedstrijd*. Nietzsches polemiserende en apodictische formuleringswijze die gekrenkte trots en minderwaardigheidsgevoel verraadt, is het echtpaar Wagner niet ontgaan (Janz 1990: II 105; I 294-295).

### **Dionysische wreedheid**

In de diepere, dionysisch-heraclitische levenslaag van de westerse beschaving ontdekt de jonge classicus Nietzsche de oorlog en het geweld als de vader van alle dingen. "De vreselijke en als onmenselijk beschouwde dingen waartoe hij <de mens> in staat is, vormen misschien zelfs wel de vruchtbare bodem, waaruit alleen alle humaniteit, in emoties, daden en werken kan ontspruiten."<sup>6</sup> Als voorbeelden van afgrijselijke haat en wellustige wreedheid worden Achilles en Alexander de Grote ten tonele gevoerd die het lichaam van Hector en van de dappere Batis van Gaza achter hun strijdswagen rondslepen en gruwelijk mishandelen. Wie herinnert zich niet de furieuze mishandeling door Achilles van het lijk van Hector als sinistere schaduwzijde van de 'schone dood' die de held onsterfelijk maakt. Het schandelijke (ἀκόρνη) is in de homerische eer- of schaamtecultuur het radicale tegendeel van het schone (ἐάετι). De Griekse heldenmoraal is evenwel niet opgewassen tegen de aantrekkingskracht van het fundamentele geweld dat alle socioculturele differenties en codes sloopt. De beestachtige verminking van het vijandelijke lichaam treedt de heiligste wetten met voeten en zet de symbolische orde van de cultuur op het spel.<sup>7</sup> "Waarom juichte de hele Griekse wereld bij de strijdtaferele van de Ilias? Ik vrees dat we deze niet 'Grieks' genoeg verstaan, ja dat we zouden huiveren als we ze eens Grieks zouden verstaan" (Nietzsche 1992: 100; 101).

Die dimensie van het afschuwelijke geweld is door de apollinische kunstzinnigheid van Homerus al gezuiverd en verzacht. "Het krijgshaftige aspect van het dionysische delft evenals het dionysische in het algemeen het onderspit tegenover de

culturele omvormingen door ritualisering en sublimering. (...) Maar het gevaar bestaat dat de dionysische energie in de apollinische vormen uitdooft, en daarom is het volgens Nietzsche van levensbelang voor de cultuur dat haar vreeswekkende ondergrond van tijd tot tijd te voorschijn komt en als de lava van een vulkaan een nieuwe, zo mogelijk vruchtbaardere bodem legt" (Safranski 2000: 59-60). De prehommerische wereld daarentegen biedt een infernale aanblik van bloedige strijd en wreedheid, van nacht en afgrijzen (*Nacht und Grauen*).<sup>8</sup> De vreselijk-walgelijke theogonische verhalen bij Hesiodus weerspiegelen "een leven waarover alleen de *kinderen van de nacht*, de strijd, de begeerte der liefde, de misleiding, de ouderdom en de dood de scepter zwaaien" (Nietzsche 1992: 101). Het Griekse genie wortelt in dionysische drift, wedijver en afgunst.<sup>9</sup>

Nietzsche citeert in *Homerus' wedstrijd* de bekende tekst van Hesiodus over de twee tegengestelde soorten concurrentie en rivaliteit (ἠνείω).

Er is op aarde, zie ik nu, niet één soort Eris, / er zijn er twee; de ene zal wie inzicht heeft / alleen maar prijzen, maar de tweede soort / verdient verwerping; zeer verschillend is hun aard. / De ene doet de strijd gedijen, boze oorlog (ἄναιμι ... ἐαῖ'ί), / vervloekt is zij! Die Eris stelt geen mens op prijs, / maar onder dwang en door het wilsbesluit der goden / vereert de mens die Eris, al benauwt zij hem. / De tweede Eris is de oudste en geboren / uit donkere Nacht; de zoon van Kronos, hoog gezeten / en in de ether wonend, plaatste deze Eris / bij Aardes wortels; zij is beter voor de mens! / Zij zet ook wie onhandig is tot werken aan, / als hij de rijkdom van een ander ziet – die vlijtig / zijn akker ploegt, beplant en goed zijn huis beheert –, / maar zelf geen werk doet; ook benijdt (ἄχῆϊς) een buur zijn buur / die welvaart nastreeft. Deze Eris is van waarde (Πᾶάῃ) / voor mensen: pottenbakkers, timmerlieden – alom is men afgunstig op zijn mededingers; / jaloers zijn (ἠνείω) op elkaar zelfs bedelaars en zangers!<sup>10</sup>

De wrok (*Groll*) en de afgunst (*Neid*) in de laatste verzen – de beroepsnijd van de pottenbakkers – behoort volgens Nietzsche wezenlijk tot de Helleense ethiek die de mensen stimuleert tot wedstrijd. De Griek beleeft de afgunst als de werking van een weldadige godheid. Tegelijk buigt hij als vergankelijk wezen voor de jaloezie van de hemelse goden door het beste van zijn geluk op te offeren. "En deze goddelijke afgunst ontvlamt, als de goden de mens *zonder elke medestrijder, zonder rivaal* op eenzame hoogte van de roem ontwaren. Alleen de goden heeft hij nu naast zich – en daarom heeft hij ze tegen zich. Maar deze verleiden hem tot een daad van hybris, en daaraan gaat hij te gronde" (Nietzsche 1992: 108) [wij cursiveren].

## Mimetische rivaliteit en waanzin

Anders dan Nietzsche kunnen we de boze blik van de goddelijke nijd wellicht beter verstaan als een mythiserende vertekening van de onverdraaglijke intermenselijke vijandigheid. Het wijdverbreide bijgeloof in het 'boze oog' (*in-vidia*) laat toe wie opvalt en afwijkt van de norm te betichten van al wat in de gemeenschap fout loopt. Achter het magische boze oog (*malocchio*) van de afgunst schuilt de stereotiepe beschuldiging van het allen-tegen-één (CC 126).<sup>11</sup> "Onder ons mag niet één mens de bekwaamste zijn; en anders moet hij dat maar elders zijn en temidden van andere mensen."<sup>12</sup> Als iemand inzake deugd en politiek vermogen te ver boven de anderen dreigt uit te stijgen, betekent hij immers een bedreiging voor de sociale gelijkheid en harmonie: zo iemand zou zijn *als een god onder de mensen*.<sup>13</sup>

Onophoudelijk draait Nietzsche in zijn tekst – net als in zijn eigen (liefdes)leven – rond de hete brij van de 'geweldige' (*ungeheure*) nabootsende begeerte en de verterende naijver (*verzehrender Eifersucht*). 'Mimetische rivaliteit' betekent willen hebben-en-zijn zoals de vereerde maar gevreesde model-rivaal. "Maar hoe groter en verhevener een Grieks mens is, des te helderder laait de vlam van de eersucht in hem op, eenieder verterend die *in dezelfde baan loopt* als hij" [wij cursiveren]. De visionaire Nietzsche voorvoelt de verwoestende aanzuigkracht van de losgeslagen mimetische begeerte. De 'meta-fysische' begeerte van het moderne, *interdividuele* (sic) subject – gefascineerd en verscheurd door de onweerstaanbare, maar irreële goddelijkheid van de Ander – is per definitie niet gericht op, noch begrensd door een concreet en bereikbaar object.<sup>14</sup> "Derhalve waren de individuen in de Oudheid vrijer, omdat hun doeleinden dichterbij en grijpbaarder waren. De moderne mens vindt daarentegen overal de oneindigheid (*Unendlichkeit*) op zijn weg, zoals de snelvoetige Achilles in de gelijkenis van de Eleaat Zeno: *de oneindigheid houdt hem tegen*, hij haalt niet eens de schildpad in" (Nietzsche 1992: 104; 106) [wij cursiveren].

In Nietzsches romantische perceptie van de Oudgriekse agonale cultuur – de wedstrijd als "edelste Helleense grondgedachte" – functioneert het geweld van de mimetische of nabootsende rivaliteit als een magisch *pharmakon* in de dubbele betekenis van zowel remedie als vergif. Gevaarlijke mimetische begeerte en rivaliteit kunnen enkel door goede, gewettigde mimesis en heilig geweld genezen worden (SF

177). Dit homeopathische<sup>15</sup> tovermiddel of *pharmakon* (φάρμακον), dat naargelang de toegediende dosis geneest of ziek maakt, verbergt evenwel een onzichtbare *pharmakos* (φάρμακος) of zondebok. Zo is het Atheense ostracisme of schervengericht een beschaafde vorm van steniging en zondebokmechanisme – een "menslievende ontlading van de ... afgunst".<sup>16</sup> Legale terechtstelling is de rituele nabootsing van spontaan geweld tegen een zondebok. In het ostracisme gaven de Grieken zonder rechtsregel of rationele verantwoording spontaan en collectief-unaniem (minimum 6000 stemgerechtigden) uiting aan hun afgunst (ὀϊστίς) – "zowel nijd als religieus wantrouwen tegenover wie al te hoog klimt" (Vernant, Vidal-Naquet 1981: 125). Men verweet de veroordeelde niets anders dan – de grensoverschrijding (hybris) van – zijn vermeende en gevreesde superioriteit, die de goddelijke wraak over de gemeenschap afroept.

Voor Nietzsche in *Homerus' wedstrijd* werkt het schervengericht als een purgerend beschermingsmiddel (*Schutzmittel*) tegen de gevaren van het monopolie en de exclusiviteit van het genie die de wederzijdse strijd en de eeuwige levensgrond van de Helleense staat bedreigen. "Maar de oorspronkelijke zin van deze zonderlinge instelling is niet die van een ventiel, maar die van een stimulerend middel (*Stimulanzmittels*): men elimineert (*beseitigt*) de individuen die boven iedereen uitsteken, opdat nu weer het spel (*Wettspiel*) der krachten tot leven komt" (Nietzsche 2002: 105). De uitdrijving van het unieke genie is de noodzakelijke voorwaarde voor het redden en cultiveren van het universele genie. *Nietzsche contra Wagner!*

Het is veelzeggend dat Nietzsche de weerstand van het hart – het *ethos* als het middendeel van de ziel of de 'weerbaarheid' gelegen tussen begeerte (*pathos*) en rede (*logos*) - tegen zijn koude en amorele zienswijze wil overwinnen (Safranski 2003: 216).<sup>17</sup> De splitsing tussen het eigen mimetische *pathos* enerzijds en de meedogenloze *logos* van het heroïsch-heerszuchtige denken anderzijds drijft Nietzsche letterlijk en figuurlijk tot patho-logische waanzin. De 'verkeerdheid' (*perversion*) van het dionysische geweld als belofte van leven staat een authentiek christelijke 'bekering' (*conversion*) in de weg.<sup>18</sup> "Het werkelijk krankzinnige van Nietzsches stelling is dat hij op de rand van de waarheid over de menselijke cultuur toch vrijwillig aan de kant van de leugen gaat staan. In zijn ogen betekent het eerherstel van het slachtoffer een futiele en vernietigende opstand tegen de wet van de sterkste" (SS 384).

Nietzsches geesteslijden hangt nauw samen met de voortdurende schizofrene schommeling tussen de twee extremen van de mimetische onzekerheid – de ondraaglijke alternantie tussen euforie en depressie, tussen vervoering en walging. De wil-tot-macht die voortdurend omslaat in ressentiment is mimetische begeerte die blokkeert en ontspoot door het onontkoombare obstakel van de modelbegeerte (CS 211), die het Ik 'ont-eigent' en van zichzelf en de wereld vervreemdt. Het sacrale idool is een vereerde maar geduchte mededinger, een onontkomelijk en onoverkomelijk struikelblok dat de richting naar de begeerde objecten en de weg naar het zichzelf-zijn aanwijst maar tegelijk ook verspert. In zijn 'meta-fysische' hybris tracht Nietzsche tevergeefs het numineuze Zijn van de Ander te belichamen. Nietzsche moest wel de 'ware' incarnatie van Dionysus ontdekken in zijn aanbeden maar verfoeide modelrivaal Richard Wagner (CC 426).<sup>19</sup> "Binnen de logica van de mimesis ligt er niets meer voor de hand dan de afwisseling van de drang om het monsterachtige idool te vernietigen en het verlangen om ermee één te worden" (DD 13).

De illusie van het verschil – of de miskennis van de antagonistische identiteit – tussen Zichzelf en de Ander is de blinde vlek van Nietzsches waanweten. Als geen ander doorleeft Nietzsche wat hij ziet, maar tegelijk ziet hij niet wat hijzelf doormaakt in zijn obsessie met Wagner. Na de dood van God is het subject dat smacht naar goddelijke zelfstandigheid uitgeleverd aan de tirannie van de horizontale transcendentie – de afgod in mensengedaante.<sup>20</sup> Wanneer de ongenaakbare creator Wagner in 1883 sterft<sup>21</sup>, is de ontdane en verweesde Nietzsche veroordeeld tot bodemloze eenzaamheid en wanhoop; hij wil zelf ook 'verdwijnen' (Janz 1990: II 111). De mimetische dubbele binding (*double bind*) met de onverbiddelijke maar onmisbare modelrivaal wordt treffend verwoord in 'De tovenaer' uit het vierde deel van *Aldus sprak Zarathoestra* (1885).

Ga weg! / Daar vloog hij weg, / Mijn laatste enige genoot / Mijn grote vijand, / Mijn onbekende, / Mijn beul-en-god! – / Neen! kom terug, / Met al uw martelingen! / Tot de laatste aller eenzamen / O kom terug! / Al mijn tranenbeken nemen / Tot u hun loop! / En mijn laatste hartevlam – / Zij gloeit voor u! / O kom terug, / Mijn onbekende god! / Mijn pijn! Mijn laatst – geluk! (Nietzsche s.d.: 196)

## De aloude weg der boosdoeners

Aan het einde van zijn tekst over Homerus verwijst Nietzsche naar de laatste lotgevallen (*die letzten Schicksale*) van de roemruchte strateeg Miltiades als prototype van een grote persoonlijkheid die *hors concours* en "zonder verdere wedstrijd" ten prooi valt aan "een lage wraakzuchtige begeerte (*ein niedriges rachsüchtiges Gelüst*)". Nietzsche steunt blijkbaar op een verhaal van de geschiedschrijver Herodotus over Miltiades de Jongere, de onverhoopte overwinnaar tegen de Perzen bij Marathon (490) "gedoemd tot een slecht levenseinde".<sup>22</sup> Na zijn ongeëvenaarde triomf bij Marathon werd Miltiades in Athene op handen gedragen. Met een voorwendsel, maar in feite uit wrok, onderneemt hij vervolgens een expeditie tegen Paros. Miltiades die de Parische priesteres Timo consulteert om de blokkade van de Pariërs op te heffen, springt over het muurtje van het heiligdom van Demeter de Wetgeefster. Maar bij de tempelpoort wordt hij ineens bevangen door religieuze huiver en tijdens zijn overhaaste vlucht raakt hij gekwetst. Berooid en zonder het beloofde goud uit Paros arriveert Miltiades terug in zijn vaderstad.

In het vage maar suggestieve schandaalverhaal dat Herodotus naar eigen zeggen aan de Perzischgezinde Pariërs ontleende, tuimelt de volksheld van zijn sokkel vanwege een tragische fout. Er wacht de argeloze en misleide<sup>23</sup> Miltiades een proces wegens bedrog op instigatie van zijn aartsrivaal Xanthippus. "Het volk stemde tegen de doodstraf, en was hem in zoverre gunstig gezind, maar hij kreeg wel een boete van vijftig talenten voor zijn onwettige gedrag."<sup>24</sup> Kort daarna bezwijkt Miltiades aan koudvuur in de veretterde wond, opgelopen tijdens zijn bizarre escapade op het eiland Paros. De moraal van dit verhaal, volgens Nietzsche, luidt dat de Grieken nooit in staat geweest zijn "het geluk aan het einde van de wedstrijd te verdragen". Naar het voorbeeld van Miltiades hebben trouwens ook de edelste Griekse staten zoals Athene en Sparta door overmoed hun eigen noodlottige vonnis voltrokken – "als een bewijs voor het feit dat zonder afgunst, naijver en rivaliserende eerezucht (*ohne Neid, Eifersucht und wettkämpfenden Ehrgeiz*) zowel de Helleense staat als de Helleense mens ontaardt. Hij wordt boosaardig en wreed, hij wordt wraakzuchtig en goddeloos" (Nietzsche 1992: 108).



Nietzsche die de kuddementaliteit van de christelijke massamens minacht en veroordeelt, deelt kennelijk toch de sacraliserende vervolgingsvoorstelling van het volk<sup>25</sup> tegenover een staatsman wiens loopbaan uiteindelijk gebroken wordt, omdat hij al te goed begonnen was. Wie op een voetstuk wordt geplaatst, staat tegelijk op een schavot. Ook Nietzsche stuurt de onzalige Miltiades het pad van de collectieve verblinding op – *de aloude weg der boosdoeners* (Job 22,15).<sup>26</sup> "In het hart van iedere religieuze werkelijkheid hebben we overal één enkel, steeds hetzelfde centrale gebeuren gevonden, dat alle mythische betekenissen en iedere rituele handeling voortbrengt: het zich omkeren van een menigte die degene die zij gisteren nog vereerde verandert in een zondebok en die zij morgen misschien weer zal vereeren, als althans zijn dood de gemeenschap een tijd van blijvende vrede geeft" (AW 190-191).

De aristocratische beaming (*Bejahung*) van de levenskracht die niet langer door de joods-christelijke slavenmoraal belemmerd wordt, impliceert bij Nietzsche de bevestiging van pijn en lijden, destructie en dood, geweld en offer (Vanheeswijck 2002: 115). Reeds in 1873 schrijft Nietzsche dat de enkelingen zichzelf onderschikt moeten maken aan het welzijn van de hoogste enkelingen – de scheppende geesten (Safranski 2000: 63-64). Verteerd door rancune en ten prooi aan machteloze vernietigingsfantasieën zal de late Nietzsche de dood van het individu noodzakelijk vinden voor het overleven van het beste van de menselijke soort. "De enkeling werd door het christendom als zoiets belangrijks opgevat, als zoiets absoluuts gepostuleerd, dat men hem niet meer kon *opofferen*: maar de soort bestaat alleen dankzij mensenoffers... (...) De echte menselijkheid eist het offer ten bate van de soort, – ze is hard, ze is vol zelfoverwinning, omdat ze het mensenoffer nodig heeft. En deze pseudohumaniteit die christendom heet, wil juist gedaan krijgen dat er *niemand geofferd wordt*..." (Nietzsche 1997<sup>c</sup>: 553-554).

### **De Gekruisigde tegen Dionysus**

Na de voltooiing van *Ecce homo* (1888) signeert Nietzsche diverse brieven en boodschappen met pseudoniemen als *Antichrist*, *De Gekruisigde* of *Dionysus*. In dit verband citeert Girard op verschillende plaatsen in zijn oeuvre een cruciale tekst uit Nietzsches nalatenschap – "le plus grand texte théologique du XIX<sup>e</sup> siècle" (QC 198).

Dionysus tegenover de 'gekruisigde': daar hebt gij de tegenstelling. Het is *niet* een verschil met betrekking tot het martelaarschap, – dat heeft alleen een andere betekenis. Het leven zelf, zijn eeuwige vruchtbaarheid en wederkeer, is oorzaak van de kwelling, de verwoesting, de wil tot vernietiging. In het andere geval geldt het lijden – de 'gekruisigde als onschuldige', als argument tegen dit leven, als formule van de veroordeling daarvan. – Men raadt: het probleem is dat van de zin. In het eerste geval geldt het *Zijn als heilig genoeg* om ook nog een ontzaglijke hoeveelheid leed te rechtvaardigen. De tragische mens aanvaardt nog het bitterste lijden: hij is daar sterk, vol, vergoddelijkend genoeg voor; de christelijke mens wijst nog het gelukkigste lot op aarde af: hij is zwak, arm, ontferd genoeg om nog in iedere vorm onder het leven te lijden. De God aan het kruis is een vloek over het leven, een wenk om zich ervan te bevrijden; – de aan stukken gesneden Dionyos is een *belofte* van het leven: het zal eeuwig herboren worden en uit de verwoesting thuishkomen (Nietzsche 1997<sup>c</sup>: 724).

Nietzsche verkiest de gewelddadige, dionysische extase (ἑπίβᾶ) boven de zogenaamd levensvijandige onschuld van Jezus – "la vérité innocente de la victime" (QC 198-199). Als manipulator van leven en dood symboliseert Dionysus de eeuwige wederkeer van altijd weer hetzelfde heilige geweld. De dood verschijnt als de ware godheid, het convergentiepunt van het meest boosaardige en weldadige. Destructie en dood als moeder van alle leven is de religieus-rituele idee-fixe<sup>27</sup> van de cultuur en het menselijke denken (VS 379-382). "De grootheid van Nietzsche ligt in het feit dat hij de waarheid van het christendom met een onvergelykbare scherpte begrijpt. Het drama van Nietzsche en zijn waanzin zijn de volharding in de aan Dionysus toegekende voorkeur, de bewuste keuze voor het geweld" (R. Girard *apud* Latré, Vanheeswijck 2001: 70).

Door vrijwillig zijn lijden op zich te nemen heeft Christus als 'volmaakte zondebok' (R. Schwager) voor eens en altijd het aloude zondebokmechanisme dat de menselijke samenleving fundeert, geopenbaard.<sup>28</sup> Het geweldloze offer van Christus – tegelijk volledig menselijk en volkomen goddelijk<sup>29</sup> – stelt een einde aan alle andere offers (Van Coillie 2005: 118). De vervulling van de Schriften der profeten (Mt 26,56) bestemt de Gekruisigde tot een allesbehalve begerenswaardige dood, waaraan hij echter niet kan verzaken zonder zich te onderwerpen aan de satanische wet van de wereld der zondebokken. De geweldloosheid die de dood aanvaardt omwille van de naaste wordt allerm minst ingegeven door een morbide slavenmoraal<sup>30</sup> of masochistische doodsdrijf. Het tragische alternatief luidt immers: vervolgen of vervolgd worden, doden of gedood worden. "Wie mijn volgeling wil zijn, moet Mij volgen door zichzelf te verloochenen en zijn kruis op te nemen. Want wie zijn leven wil redden, zal het verliezen. Maar wie zijn leven verliest om Mijnentwil zal het vinden" (Mt 16,24-25).

Op de rand van zijn identiteitscrisis en de totale zinsverbijstering verdwijnt bij Nietzsche de tegenstelling die hij lang heeft volgehouden tussen Dionysus en de Gekruisigde. Nietzsche schrijft veelbetekenend: "De twee typen: Dionysus *en* de gekruisigde".<sup>31</sup> Uiteindelijk wordt Nietzsche de icoon van wie hij niet wilde zijn. De eenheid tussen God en het slachtoffer die Nietzsche nooit heeft ontdekt, werd werkelijkheid in zijn waanzin. Door God te willen zijn heeft Nietzsche geproefd van het lot van het slachtoffer (CC 334).

### Literatuur

- ARISTOTE, *Politique*. Texte établi et traduit par J. AUBONNET, Paris, Les Belles Lettres, 6 vol., 1960-1989.
- BRAMLY S. (1990), *Leonardo. De cultuur van de Renaissance in Italië 1452-1519*. Uit het Frans vertaald door T. E. STHEEMAN, Baarn, Anthos.
- De Bijbel*. Uit de grondtekst vertaald. Willibrord-vertaling, Boxtel – Brugge, Katholieke Bijbelstichting – Emmaus, 1975.
- DOSTOJEWSKI F. M. (1956), *Verzamelde werken. Misdaad en straf*, Amsterdam, Van Oorschot.
- ERNOUT A., MEILLET A., ANDRÉ J. (1994), *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck.
- GIRARD R. (1972), *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset (Collection *Pluriel*).
- GIRARD R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Recherches avec Jean-Michel OUGHOURLIAN et Guy LEFORT, Paris, Grasset.
- GIRARD R. (1985), 'Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche', in DUMOUCHEL P. (ed.), *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, 595-613.
- GIRARD R. (1986<sup>a</sup>), *De romantische leugen en de romaneske waarheid*. Met een nawoord door Prof. dr. S. VARGA. Vertaald uit het Frans door H. WEIGAND met medewerking van H. DARTHENAY, Kampen – De Nederlandsche Boekhandel / Pelckmans, Kapellen.
- GIRARD R. (1986<sup>b</sup>), *De zondebok*. Met een nawoord door Prof. dr. J. DE VALK. Vertaald uit het Frans door B. HOFFSCHULTE met medewerking van R. KAPTEIN, Kampen – Kapellen, Kok Agora – De Nederlandsche Boekhandel / Pelckmans.
- GIRARD R. (1987<sup>a</sup>), *De aloude weg der boosdoeners*. Vertaald uit het Frans door R. KAPTEIN, Kampen – Kapellen, Kok Agora – DNB / Pelckmans.
- GIRARD R. (1987<sup>b</sup>), 'Generative scapegoating', in BURKERT W., GIRARD R. (eds), *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford (California), Stanford University Press, 1987, 73-105.
- GIRARD R. (1990<sup>a</sup>), *Shakespeare. Les feux de l'envie*, Paris, Grasset.
- GIRARD R. (1990<sup>b</sup>), *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...* Een onderzoek in samenwerking met Jean-Michel OUGHOURLIAN en Guy LEFORT. Vertaald uit het Frans door J. KLEISEN e.a., Kampen – Kapellen, Kok Agora – DNB / Pelckmans.

- GIRARD R. (1993), *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*. Uit het Frans vertaald door M. PERQUY, Tielt, Lannoo.
- GIRARD R. (1995<sup>b</sup>), *Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen*. Vertaald uit het Frans door J. DE BAERE, Tielt, Lannoo.
- GIRARD R. (2000), *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. Vertaling: R. LEMM, Kampen – Kapellen, Agora – Pelckmans.
- GIRARD R. (2004), *Les origines de la culture*. Entretiens avec P. ANTONELLO et J. C. DE CASTRO ROCHA, Paris, Desclée de Brouwer.
- HEGEL G. W. F. (1960), *Briefve von und an Hegel*. Herausgegeben von J. HOFFMEISTER, 4 vol., Hamburg, Meiner.
- HERACLITUS, *Spreuken*. Vertaald, ingeleid en toegelicht door C. VERHOEVEN, Baarn, Ambo, 1993.
- HÉRODOTE, *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.E. LEGRAND, 9 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1963-1970.
- HERODOTOS, *Het verslag van mijn onderzoek*. Vertaald, ingeleid en geannoteerd door H. L. VANDOLEN, Nijmegen, SUN, 1995.
- HÉSIODE, *Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier*. Texte établi et traduit par P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- HESIODOS, *De geboorte van de goden. Werken en dagen. De wedstrijd tussen Homeros en Hesiodos*. Vertaald en toegelicht door W. K ASSIES, Athenaeum–Polak & Van Genneep, Amsterdam, 2002.
- HOMERUS, *Ilias*. Ed. Th. W. ALLEN, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1931.
- HOMERUS, *Ilias. De wrok van Achilles*. Ingeleid en vertaald in Nederlandse hexameters door H. J. DE ROY VAN ZUYDEWIJN, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1980; 1993<sup>2</sup>.
- JANZ C. P. (1990), *Friedrich Nietzsche. Complete biografie*. Vertaald uit het Duits door C. W. A. J. A. WALRAVEN, Vol. I: Jeugd / De jaren in Basel (1869-1879); Vol. II: Periode van de vrije filosofie, erkenning / Het tragische levenseinde (1900), Baarn, Tirion.
- LATRÉ S., VANHEESWIJCK G. (2001), *Dionysus of de gekruisigde. Friedrich Nietzsche versus René Girard over de kern van het christendom*, Kapellen, Pelckmans.
- MULLER F., RENKEMA E. H. (1970), *Beknopt Latijns-Nederlands Woordenboek*. Bewerkt door Dr. A. D. LEEMAN, Groningen, Wolters-Noordhoff.
- NESTLE E., A LAND K. e.a. (eds), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1979<sup>26</sup>.
- NIETZSCHE F. (s.d.), *Aldus sprak Zarathoestra. Een boek voor allen en voor niemand*. Vertaling dr. P. Endt en H. Marsman, Amsterdam, Wereldbibliotheek.
- NIETZSCHE F. (1992), *Waarheid en cultuur. Een keuze uit het vroege werk*. Vertaling van T. AUSMA Keuze, inleiding en aantekeningen van P. MOSTERT, Meppel – Amsterdam, Boom.
- NIETZSCHE F. (1997<sup>a</sup>), *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, in Werke in drei Bänden*. Dritter Band. Herausgegeben von K. SCHLECHTA, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- NIETZSCHE F. (1997<sup>b</sup>), *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. 5. Homers Wettkampf, in Werke in drei Bänden*. Dritter Band. Herausgegeben von K. SCHLECHTA, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- NIETZSCHE F. (1997<sup>c</sup>), *Herwaardering van alle waarden*. Naar de uitgave van Friedrich WÜRZBACH vertaald door Thomas GRAFTDIJK, Meppel – Amsterdam, Boom.
- NIETZSCHE F. (1998), *Morgenrood. Gedachten over de morele vooroordelen*. Vertaald door P. HAWINKELS. Voor deze editie herzien door M. VAN NIEUWSTADT, Amsterdam – Antwerpen, De Arbeiderspers.
- NIETZSCHE F. (1999), *De vrolijke wetenschap ('la gaya scienza')*. Vertaald door P. HAWINKELS. Voor deze editie herzien, geannoteerd en van een nawoord voorzien door H. DRIESSEN, Amsterdam – Antwerpen, De Arbeiderspers.
- NIETZSCHE F. (2000<sup>a</sup>), *De genealogie van de moraal. Een strijdschrift*. Vertaald door Th. GRAFTDIJK. Voor deze editie herzien, geannoteerd en van een nawoord voorzien door H. DRIESSEN, Amsterdam – Antwerpen, De Arbeiderspers.
- NIETZSCHE F. (2000<sup>b</sup>), *Ecce homo*. Vertaald op basis van de eerdere vertaling van P. HAWINKELS door P. BEERS, Amsterdam – Antwerpen, De Arbeiderspers.
- PLATON, *Opera*. Ed. J. BURNET, 5 vol., Oxford, Clarendon Press, 1967 [= 1900-1907].
- PLUTARCHUS, *Vitae parallellae*. Ed. K. ZIEGLER, 3 vol., Leipzig, Teubner, 1968.
- SAFRANSKI R. (2000), *Nietzsche. Een biografie van zijn denken*. Vertaald door M. WILDSCHUT, Amsterdam – Antwerpen, Atlas.
- SAFRANSKI R. (2003), *Het kwaad*. Vertaald door M. WILDSCHUT, Amsterdam, Contact (Olympus).
- STENDHAL, *Het rood en het zwart. Kroniek van 1830*. Vertaling en nawoord H. VAN PINXTEREN, Amsterdam – Antwerpen, Veen, 1993 (= 1989).
- VAN COILLIE G. (2005), 'Homerus' gedicht over het geweld. Simone Weil en René Girard', in *Ethische Perspectieven. Nieuwsbrief van het Overlegcentrum voor Christelijke Ethiek*, 15 (2005) 2, 115-120.
- VAN COILLIE G. (2006), 'Autarkie en rivaliteit. De homerische held en de schone dood', in *Kleio. Tijdschrift voor oude talen en antieke cultuur* 35 (2006) 4, 146-159.
- VAN COILLIE G. (2007), 'Gewoonte en verandering. Naar een meta-ethiek van de oplossingsgerichte cognitieve therapie', in ISEBAERT L., LE FEVERE DE TEN HOVE M., CAUFFMAN L., VAN COILLIE G., VAN DIJKD. J., *Praktijkboek oplossingsgerichte cognitieve therapie*, Utrecht, De Tijdstroom, 2007, 241-283.
- VANHEESWIJCK G. (2002), *Voorbij het onbehagen. Ressentiment en christendom*, Leuven, Davidsfonds.
- VERNANT J.P., VIDAL-NAQUET P. (1981), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, 1981 (= 1972).

---

<sup>1</sup> C.P. Janz 1990: II 291: "<Nietzsche> Ik reken deze of gene Russische boeken, vooral Dostojewski (...) tot mijn grootste verkwikkingen. (...) Behalve Stendhal heeft niemand mij zoveel genoeg gedaan en verrast: een psycholoog met wie "ik het eens ben"".

<sup>2</sup> Stendhal 1993: 59; 106: "Overdag, in de pauze tussen de lessen die hij aan de kinderen gaf, ging hij <Julien Sorel> naar de rotsen met het enige boek <Memoriaal van Sint-Helena> dat zijn gedragingen bepaalde en hem tot vervoering bracht. (...) Bepaalde uitspraken van Napoleon (...) brachten hem nu voor het eerst op denkbeelden die iedere andere jongeman van zijn leeftijd al lang zou hebben gehad. (...) 'Ach!' riep hij uit, 'voor de Franse jeugd was Napoleon toch wel een door God gezonden man! Wie zal hem vervangen?' –

---

G.W.F. Hegel, *Brieven* I, 120 (ed. J. Hoffmeister): "(Jena. Montags, den 13 Octbr. 1806, am Tage, da Jena von den Franzosen besetzt wurde, und der Kaiser Napoleon in seinen Mauern eintraf) ... den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht."

<sup>3</sup> F. Dostojewski 1956: 267-268: "<Raskolnikow> Ik heb doodeenvoudig laten doorschemeren, dat de «ongewone» mens het recht heeft... ik bedoel niet het officiële recht, maar voor zichzelf het recht heeft zijn geweten toe te staan... over sommige beletselen heen te stappen, en enkel en alleen in het geval, dat de vervulling van zijn idee (die soms misschien heilzaam is voor de gehele mensheid) dat eist. (...) Naar ik mij herinner ontwikkelde ik in mijn artikel verder de gedachte, dat alle... laten we bijvoorbeeld eens nemen wetgevers en ordeners der mensheid, te beginnen met de oudste en vervolgend met de Lycurgi, de Solons, Mohammeds, Napoleons enzovoort, stuk voor stuk misdadigers zijn geweest, al was het maar doordat zij, door het enkele feit dat zij een nieuwe wet gaven, de oude, door hun maatschappij heilig geachte en haar door de vaders overgeleverde wet schonden en zich van bloedvergieten zeker niet lieten weerhouden, wanneer althans dat bloed (soms heel onschuldig en heldhaftig geofferd voor de oude wet) hun kon helpen."

<sup>4</sup> Cf. F. Nietzsche 1999: 62 (26): "Wat betekent leven? – Leven – dat betekent: voortdurend iets afstoten wat sterven wil; leven – dat betekent: wreed en onverbiddelijk zijn tegen alles wat aan ons, en niet alleen aan ons, zwak en oud wordt. Leven – dat betekent dus: zonder pieteit zijn jegens stervenden, miserabelen en grijsaards? Aldoor moordenaar zijn? – En toch heeft de oude Mozes gezegd: 'Gij zult niet doden!'"

<sup>5</sup> R. Safranski 2000: 159-160: "Maar er bestaat nog iets immens in een beperktere zin, dat hem eveneens uitdaagt: het immense van het sociale leven. Ook daarvoor is Nietzsche uiterst gevoelig, en juist daarom tracht hij zich ook daar *boven te verheffen*, zoekt hij ook daar distantie, een veilige afstand. (...) Nu heeft Nietzsche evenwel onder zijn aanleg tot medelijden geleden. Typerend voor de filosoof die de moraal van het medelijden te vuur en te zwaard zal bestrijden is een haast osmotisch kunnen en moeten meeleven. Nietzsche kan bij lange niet zo wreed, hard en meedogenloos zijn als hij het later van de oermens zal eisen. Hij is niet alleen gevoelig voor het weer, maar ook voor de mens."

<sup>6</sup> Vgl. F. Nietzsche 1992: 87: "Eén ding moet men namelijk niet vergeten: dezelfde wreedheid (*Grausamkeit*) die we in het wezen van de cultuur aantreffen, ligt ook in het wezen van elke machtige religie en in het algemeen in de natuur van de *macht*, die altijd kwaadaardig is (*der Macht, die immer Böse ist*); zodat we het even goed zullen begrijpen, als een cultuur met de schreeuw om vrijheid of althans om rechtvaardigheid een al te hoog opgebouwd bolwerk van religieuze pretenties afbreekt. (...) Elk ogenblik verslindt het eraan voorafgaande, elke geboorte is de dood van ontelbare andere wezens, verwekken, leven en moorden is een en hetzelfde."

<sup>7</sup> Homerus, *Ilias* XXIV, 24; 54 (ed. Th. Allen): "Zo dan schond hij <Achilles> in razende woede (Pḗēēāāī īāīāāīūī) de godlijke Hektor. / (...) Heeft hij, zo dapper hij is, de toorn niet te vrezē der goden? / Want het is dode stof die hij dol van woede mishandelt (Pḗēēāāēē īāīāāīūī)" (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1993: 492-493). – Cf. G. Van Coillie, 'Autarkie en rivaliteit. De homerische held en de schone dood', in *Kleio. Tijdschrift voor oude talen en antieke cultuur* 35 (2006) 4, 146-159.

<sup>8</sup> F. Nietzsche 1992: 107: "Nemen we daarentegen de wedstrijd weg uit het Griekse leven, dan gaapt direct die voor-Homerische kloof van een ijzingwekkende wildheid van haat en vernietigingslust."

<sup>9</sup> Cf. F. Nietzsche 1997<sup>a</sup>: 792; 1997<sup>c</sup>: 751: "Dit contrast tussen het dionysische en het apollinische in de Griekse ziel is een van de grootste raadsels waardoor ik mij tot het Griekse karakter aangetrokken heb gevoeld. Ik poogde in wezen niets anders dan te raden waarom juist het Griekse apollinisme uit een dionysische voedingsbodem moest voortkomen: waarom de dionysische Griek apollinisch moest worden, d.w.z. waarom hij zijn wil tot het enorme, complexe, ongewisse, ontzettende moest breken op een wil tot maat, tot eenvoud, tot aanpassing aan regel en begrip. Het mateloze, woeste, Aziatische ligt op zijn bodem: de dapperheid van de Griek is de strijd tegen zijn Aziatisme: de schoonheid is hem niet cadeau gegeven, evenmin als de logica, als de natuurlijkheid van zijn gewoonten, – ze is veroverd, gewild, bevochten – ze is een *overwinning*."

<sup>10</sup> Hesiodus, *Werken en dagen* 11-26 (ed. P. Mazon) (vert. W. Kassies 2002: 85-86).

<sup>11</sup> AW 74: "Waar zijn de goden goed voor als de hybris ongestraft blijft? Per slot van rekening wordt de hybris gelukkig altijd gestraft." - We verwijzen met sigels naar de werken van René Girard. AW: *De aloude weg der boosdoeners*, 1987. CC: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978. CS: *Critique dans un souterrain*, 1976. DD: *Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen*, 1995. GG: *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*, 1993. OC: *Les origines de la culture*, 2004. QC: *Quand ces choses commenceront...*, 1994. RL: *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, 1986. SF: *Shakespeare. Les feux de l'envie*, 1990. SS: *Shakespeare. Het schouwspel van de afgunst*, 1995. SV: *Ik zie Satan vallen als een*

---

bliksem, 2000. VS: *La violence et le sacré* 1972. WB: *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...*, 1990. ZB: *De zondebok*, 1986.

<sup>12</sup> Heraclitus 1993: 33 (= DK 22 B 121).

<sup>13</sup> Aristoteles, *Politica* III, 12, 1284 a 6-7; 10-11. – Vgl. Leonardo da Vinci *apud* S. Bramly 1990: 130-131: "Zodra de deugd het licht ziet, wordt de afgunst <invidia> geboren die zij opwekt; en eerder zal men een lichaam ontdaan van zijn schaduw, dan de deugd zonder afgunst zien."

<sup>14</sup> RL 251: "Het hardnekkig zoeken van het *obstakel* verzekert geleidelijk de verwijdering van bereikbare objecten en welwillende bemiddelaars." – OC 70: "Plus on va, plus on comprend que les objets n'ont aucune importance. Ce ne sont que des prétextes à rivalité."

<sup>15</sup> GG 291: "Een 'cathartische' remedie is een krachtig geneesmiddel dat vermeende schadelijke vochten of stoffen moet uitdrijven. De remedie is vaak *iets van dezelfde natuur als de kwaal* of ze wordt tenminste verondersteld er de symptomen van te kunnen versterken en op die manier een crisis te veroorzaken waaruit genezing moet ontstaan. Ze is in feite een supplement van de ziekte die de crisis tot een hoogtepunt drijft en samen met haar eigen uitdrijving ook die van de pathogene krachten veroorzaakt" [wij cursiveren]. – WB 43: "Zo laat zich verstaan, waarom de mensen, wanneer zij werkelijk door een ziekte bedreigd worden, hun toevlucht weer nemen tot de riten; de paradox van de ziekte die de ziekte moet genezen, is niet langer een paradox."

<sup>16</sup> Plutarchus, *Aristides* 7, 2, 6 (ed. K. Ziegler): οὐκ ἴσθι δ᾿ ἀνὰ τὴν πόλιν οὐδέ τι ἐπιπέμπειν. – Solon, fr. 9, 3 (ed. M. L. West): "Door grote mannen gaat immers de stad ten onder (Πῆλῆσι ἄ' δὲ ἰάσῃσι δῖοι ἐὼς – ἐὼδῶς). – ZB 105: "Het doet weinig terzake of de oorzaak al dan niet werkelijk is, het is genoeg dat iedereen overtuigd is van de werkelijkheid en identiteit ervan. (...) Hier telt slechts het *geloof* dat, meer of minder intens, meer of minder algemeen, de eventuele zondebok oproept in zijn wil en zijn vermogen de wanorde teweeg te brengen, en dus ook de orde te herstellen."

<sup>17</sup> Plato, *De Staat* IV, 441 a 2-3 (ed. J. Burnet): "Is er zo ook in de ziel een derde beginsel, het driftige, dat de natuurlijke helper is van het redelijke (ὁ' ἐπιεικής ἦδ', δόξαι δὲ ἰσχυρῶς — ἰσχυρῶς ἐπιεικής ὀνόμας), indien het niet door een slechte opvoeding bedorven is?" (vert. X. de Win) - 'Ethische' weerbaarheid is in patho-*etho*-logisch perspectief onder meer de karaktersterkte of het vermogen tot verdediging en verzet (ἦθος, *ethos*) als complement van het rationele denken (ἔσθια, *logos*). 'Weer-' is etymologisch verwant met *vira-* in het Avestisch: 'held, man met bijzondere vermogens' en *vir*: 'volwassen, flink man; held; soldaat' of *virtus*: 'moed, manhaftigheid, dapperheid, vastberadenheid' in het Latijn (Ernout, Meillet 1994: s.v. *vir*; Müller 1970: s.v. *virtus*). – Het moderne, rationalistisch-romantische tijdperk kan men bij uitstek als 'patho-*etho*-logisch' bestempelen. De verbindende middenterm tussen emotie (*pathos*) en cognitie (*logos*) – de vitale speelruimte van het *ethos* – is geschrapt. De doorgehaalde term *ethos* verwijst onder meer naar de interrelationele sfeer van traditie, identiteit en wederzijdse erkenning. Het vormt verder ook het praktisch-ethische gebied van de handelingsbekwaamheid, de morele weerbaarheid en het geweten. Het is tevens het domein van de existentiële keuzes, de 'redenen van het hart' (Pascal) of de innerlijke geloofsovertuiging en de ervaring van zin. Door de betekenis en het belang van het *ethos* te miskennen riskeert de eigentijdse cultuur letterlijk en figuurlijk 'pathologisch' te worden. Alomtegenwoordige rationale berekening en specialistische planologie genereren als afweerreactie een machteloos individueel *pathos* dat zich op symptomatische wijze tracht te onttrekken aan de onmenselijke systeemdwang van de universaliserende *logos*. In een gepathologiseerde wereld is er geen derde 'ethische' weg tussen emo- en technocratie. (Van Coillie 2007: 264).

<sup>18</sup> Cf. R. Girard 1987<sup>b</sup>: 117: "I think Nietzsche was driven to madness by the folly of deliberately siding with the violence and deceptiveness of mythology against the nonviolence and truthfulness of the biblical attitude."

<sup>19</sup> C. P. Janz 1990: II 321; 331: "Dionysus *zonder jaloezie* [wij cursiveren]: 'Wat ik in jou <Cosima von Bülow, mevrouw Wagner> liefheb, hoe zou een Theseus <Wagner!> dat lief kunnen hebben? (...) "Men is niet afgunstig als men God is", zei Dionysus, "tenzij op goden." "Ariadne", zei Dionysus, "jij bent een labyrint: Theseus is in jou verdwaald, hij heeft geen draad meer; wat baat het hem nu dat hij niet door de Minotaurus gevreten werd? Wat aan hem vreet is erger dan een Minotaurus." (...) "Wat ik in Wagner waardeerde, was het goede brok "antichrist" dat Wagner door zijn kunst en aard vertegenwoordigde. Ik ben de diepst ontgoochelde van alle wagnerianen, want op het moment waarop het passender dan ooit was heiden te zijn, werd Wagner christen. Wij Duitsers, gesteld dat wij het in ernstige dingen ooit au sérieux hebben genomen, zijn allemaal spotters en atheïsten! Wagner was dat ook!"

<sup>20</sup> C.P. Janz 1990: II 395: "Wagner was weliswaar een zeer goed mensenkenner, maar tevens een despotische natuur, die onvoorwaardelijke ondergeschiktheid eiste, waaraan Nietzsche niet kon voldoen – zonder dat hij daarom 'ziek' zou moeten zijn." – RL 56: "De loochening van God heft de transcendentie niet op, maar buigt

---

het af van het hiernamaals naar het hiernumaals. De navolging van Jezus Christus wordt navolging van de naaste."

<sup>21</sup> Cf. C.P. Janz 1990: II 110: "Voor Nietzsche was ook hier slechts één gezichtspunt van belang: daar is er eentje die het aandurfde de 'Meester' van Bayreuth, *die hij steeds verbeterder als zijn rivaal bestreed – de dode Wagner bijna nog meer dan de levende* – het hoofd te bieden en een oeuvre contra de mytheopöet Wagner te scheppen" [wij cursiveren].

<sup>22</sup> Herodotus, *Historiae* VI, 135, 12 - 136, 1 (ed. Ph.E. Legrand) (vert. H. L. van Dolen 1995: 435).

<sup>23</sup> Vgl. ZB 100: "Het slachtoffer heeft wel gedaan wat men hem verwijt, maar *hij heeft het niet opzettelijk gedaan*. (...) In een enigszins *kritisch* stadium van hun evolutie, dat wil zeggen van hun interpretatie, vertonen de mythen dikwijls schuldige, maar argeloze helden".

<sup>24</sup> Herodotus, *Historiae* VI, 136, 12-16 (ed. Ph.E. Legrand) (vert. H. L. van Dolen 1995: 435).

<sup>25</sup> Vgl. OC 59-60: "Martin Heidegger se croit étranger au mimétisme ambiant, au *«Das Man»*, c'est-à-dire au suivisme de ces gens qui croient et désirent tout ce que «on» croit et désire autour d'eux. Et pourtant, au moment où «on» était nazi autour de lui, Heidegger, lui aussi, était nazi."

<sup>26</sup> AW 24; 27; 38: "De gewelddadige ondergang van de boosdoeners leeft in het geheugen van allen. Deze omkeringen van het lot maken een zo diepe indruk op de mensen, dat zij niet vergeten worden. (...) *Vox populi, vox dei*. Net als in de Griekse tragedie vormen het opstijgen en de val van de groten een in de eigenlijke zin heilig mysterie waarvan het slot het deel is dat het meest op prijs wordt gesteld. Hoewel het nooit verandert wordt er telkens weer ongeduldig op gewacht. (...) Elke keer als het tij zich keert tegen de leiders die de volksgunst eerst omhoog heeft gestuwd, herkent de gemeenschap daar zonder enig verder nadenken de tussenkomst van een absolute Gerechtigheid in."

<sup>27</sup> R. Girard 1985: 587: "Traiter d'idée fixe le mécanisme de la victime émissaire me paraît juste en ceci qu'il fixe toutes les idées."

<sup>28</sup> SV 142: "Het lijden van het Kruis is de prijs die Jezus wil betalen om de mensheid die ware voorstelling te bieden van de oorsprong waarvan zij de gevangene is, en om op den duur het slachtoffermechanisme te ontdoen van zijn efficiëntie."

<sup>29</sup> Mc 15,39: "De honderdman die tegenover Hem post had gevat en zag dat Hij onder zulke omstandigheden de geest had gegeven, riep uit: 'Waarlijk, deze mens was een Zoon van God (ἰσθὶὸ ἡ Τῆνῦδῖὸ ὄν'ὸ ἐὰν™ *fi, homo hic Filius Dei erat*).'"

<sup>30</sup> Cf. F. Nietzsche 2000<sup>a</sup>: 39: "Het inoffensieve van de zwakke, de lafheid waar hij zo rijk aan is, zijn voor de deur staan, zijn onvermijdelijke moeten wachten, krijgt hier een goede reputatie als "geduld" en het wordt ook wel *de* deugd genoemd; het zich niet kunnen wreken wordt zich niet willen wreken, en misschien zelfs vergeving genoemd ("want *zij* weten niet wat zij doen – wij alleen weten wat *zij* doen!"). Verder hebben ze het over de "liefde voor je vijanden" – en zweten erbij."

<sup>31</sup> F. Nietzsche 1997<sup>a</sup>: 772; 1997<sup>c</sup>: 724 [wij cursiveren].

Dr. Geert Van Coillie  
Schuttersstraat 44  
B – 8800 Roeselare  
[Geert.VanCoillie@hiw.kuleuven.ac.be](mailto:Geert.VanCoillie@hiw.kuleuven.ac.be)