

Nietzsche als inspiratie voor een hedendaags anarchisme

Marli Huijer

Op de radio hoor ik Madonna, ik drink een kop koffie, trek mijn jeans aan, cyger me dat mijn zoontje alle cola heeft opgedronken en vertrek met de fiets naar mijn werk. Daar aangekomen zie ik dat er een e-mailbericht van een collega uit Australië in de mailbox ligt. De dag is begonnen.

Als een echte wereldburger beweeg ik mij dagelijks in een netwerk van mensen, patronen, stromingen en kontakten, ik reageer daarop, ageer, protesteer en ga weer verder. Greep op het leven dat zich in en om mij afspeelt heb ik niet. Ik? Welk ik? Bestaat er een 'ik' dat de wereld naar haar hand kan zetten? Nee, zeggen de Franse differentiedenkers, het idee dat de mens vrij is om te denken en te handelen zoals zij wil, is een illusie. Vanaf haar geboorte (en tegenwoordig al veel eerder) is de mens ingeweven in de taal, in praktijken, in confrontaties met anderen, in machts- en kennisstructuren. De mens heeft geen vrije wil die maakt dat zij los van deze structuren en praktijken zou kunnen denken en handelen. Eerder is het zo dat zij pas mens wordt in aanraking met taal, gebeurtenissen of situa-

ties. Door deze aanrakingen vormt iemand zich tot iets wat door anderen en door zichzelf als een handelende en denkende 'eenheid' kan worden herkend. Deze 'eenheid' kan vele vormen aannemen en van vorm veranderen.

Dit zogenaamde 'differentiedenken' wordt vaak 'anarchistisch' genoemd, omdat het accent in deze theorieën ligt op de veelheid, het onbeheersbare, verwar- ringstichtende, het deconstruc- tieve of ondermijnende. Deze 'anarchistische' elementen vinden hun inspiratie in het werk van Nietzsche (1844-1900). Het ondermijnen van vaste gedach- tenpatronen, moraalpatronen, geloofsovertuigingen en vormen van weten, en het streven om niet zichzelf te 'zijn', maar zich over te geven aan de onschuld van het 'worden', aan het exces, het onzekere, onbeheersbare en

verwarrende, karakteriseren het werk van Nietzsche. Het zijn deze nietzscheaanse aspecten die het differentiedenken tot een 'anarchistisch' denken maken.

Niet alle anarchisten zijn even gelukkig met deze aanduiding. Binnen het anarchistisch gedach- tengoed zoals dat onder andere door Constandse is verwoord, is weinig overeenkomst te vinden met het differentiedenken. Men- sen worden niet gezien als onbe- heersbare, veelvormige en van elkaar verschillende 'eenheden', maar als min of meer vaste en gelijkvormige personen met een vrije wil, rationaliteit en verant- woordelijkheid. Omdat de mens een vrije wil heeft en redelijk kan (leren) denken, kan zij verantwoordelijk worden gesteld voor, en strijd voeren tegen, on- recht, geweld en armoede. Het ideaal van 'vrijheid en gelijk- heid', dat het anarchistisch vaandel sinds ruim twee eeuwen siert, staat in het anarchistisch denken nauwelijks ter discussie. Wie, zoals de anarchistisch denker Stirner, de 'humaniteit' en 'gelijkheid' aanvalt, wordt onmiddellijk geplaatst in het hoekje van het 'individueel- anarchisme': gelijkheid ter dis- cussie stellen staat gelijk aan het prediken van individualisme; en daarmee aan een a-politiek den- ken, omdat politiek het individu hoort te overstijgen. Twee

eeuwen na Stirner kan men zich afvragen of 'vrijheid en gelijk- heid' wel zulke vanzelfspreken- de begrippen zijn. Het is on- waarschijnlijk dat de huidige samenleving, waarin gelijkheid en vrijheid zijn verworven tot universele gelijkvormigheid (coca-cola, Madonna, jeans, electronische snelwegen), lijkt op de utopische samenleving die de anarchisten uit Nietzsches tijd voor ogen stond. De tijd lijkt me rijp om de theoretische uitgangspunten van het anar- chisme en met name de verwor- teling in het westerse gelijk- heids- en vrijheidsdenken ter discussie te stellen. Maar bete- kent dit dat Nietzsche, die veelal als de eerste postmoderne filo- soof wordt gezien, gelijk heeft? Moeten we het denken aanvan- gen bij de veelvormigheid, het verschil en de uniciteit? In het onderstaande zal ik vanuit N- ietzsches denken onderzoeken of het mogelijk is om vanuit veel- heid en verschil een hedendaagse kritische (anarchistische) hou- ding, en hedendaagse manieren van samenleven, te ontwikkelen.

FILOSOF VAN DE ARGWAAN

Nietzsche is een denker die zeer kritisch staat tegenover zijn eigen tijd. Niets of niemand blijft gespaard onder zijn vlijm- scherpe pen. In zijn duizenden

aforismen en tekstfragmenten maakt hij korte metten met alles wat ruikt naar gelijkheid, universele waarden, eenduidigheid of een vrije wil. Over het gelijkheidsdenken van anarchisten, merkt hij op dat ze de kudde willen, de afschaffing van heer en meester: 'ni dieu ni maître'. Hij spreekt over 'anarchistenhonden' die tegen elke aanspraak op anderszijn en tegen elk voorrecht zijn (wat volgens Nietzsche in laatste instantie betekent dat ze tegen elk recht zijn, want als iedereen gelijk is, heeft niemand meer rechten nodig). Nietzsches aanval beperkt zich niet tot anarchisten. Iedereen die gelijkheid en universele waarden of rechten nastreeft moet het ontgelden. In verschillende boeken (*Morgenröte*, *Jenseits von Gut und Böse*, de *Antichrist*) haalt hij stevig uit naar het christendom (met zijn ene god) omdat het gelijkheid voor alle mensen wil en één moraal predikt waarin vastligt wat goed en kwaad is. Vooral het uit het gelijkheidsdenken voortvloeiende idee van medelijden wordt door Nietzsche vervloekt. Ook het socialisme en de democratie die immers, evenals het christendom, pleiten voor de opheffing van armoede, lijden, ongelijkheid en onrechtvaardigheid, krijgen er flink van langs. En

van vrouwen die opkomen voor hun rechten, moet Nietzsche al helemaal niets hebben. Alles wat ruikt naar uniformiteit en universele waarden wordt door Nietzsche beschimpt. Want, zo meent hij, als iedereen gelijk is, als elk verschil tussen mensen wordt weggepoetst, dan worden we tot 'laatste mensen'², oftewel tot saaie burgers met elk een eigen auto en een eigen wasmachine.

Nietzsches kritiek raakt de fundamenten van de westerse cultuur. Gelijkheid en rechtvaardigheid zijn diep in ons denken, ons juridische en ethische bestel, in onze politieke constitutie en ons persoonlijk leven doorgedrongen. Hoewel Nietzsches kritiek niet altijd even fijnzinnig en soms zelf ronduit weerzinwekkend is, moet erkend worden dat veel van zijn voorspellingen over de 'verwording van de Europese cultuur' terecht zijn gebleken. Honderd jaar na Nietzsches uitspraken blijken gelijkheid en rechtvaardigheid problematische begrippen te zijn geworden: mag Clinton in naam van de menselijke gelijkwaardigheid en rechtvaardigheid invallen in Somalië of Bosnië? Moeten we in naam van de gelijkheid zorgen dat iedereen een PC, een auto en een universitaire titel heeft? Moet elk mens

gelijke kansen hebben, bijvoorbeeld op een gelukkige liefde, een goede gezondheid, rechte tanden, grote borsten of een nieuw hart? Moeten uit naam van de gelijkheid alle mensen voldoen aan de norm van de juiste lengte, het juiste gedrag en het juiste uiterlijk? De opgelegde gelijkheid van het kapitalisme, het communisme, het vrouwenemancipatiedenken of de democratische rechtsstaat stuit bij veel hedendaagse denkers op kritiek. De analyses van Lyotard, Foucault, Deleuze, Derrida, Irigaray of Kristeva maken duidelijk dat gelijkheid en rechtvaardigheid niet langer dragers van het vanzelfsprekend goede zijn. Ze zijn verworpen tot begrippen waarmee het politieke handelen wordt gelegitimeerd. In naam van de abstracte mens, die overal en altijd hetzelfde zou zijn, wordt de strijd aangeboden tegen alles wat afwijkt van het 'normale'. Lyotard gaat zelfs zover te suggereren dat dergelijke ideologische termen het aller-slechtste -excessen als Auschwitz in de mens naar boven halen. Of men het nu al dan niet met deze stellingname eens is, duidelijk is dat 'gelijkheid' en 'rechtvaardigheid' beladen begrippen zijn geworden, die niet als vanzelfsprekend het handelen kunnen rechtvaardigen. Ook de door anarchisten gepre-

dikte vrije wil wordt door Nietzsche stevig aangepakt. De 'vrije wil' waar Kant over spreekt, maar ook de 'onvrije wil' waar de christenen het over hebben zijn verzinsels of mythologieën, meent Nietzsche, waar de mens in zijn toenemende trots-zich in heeft verstrikt. Het idee dat de mens een vrije wil heeft, is een fictie; een manier om mensen verantwoordelijk te stellen waar in feite geen sprake van verantwoordelijkheid is. Wie de verantwoording van zijn handelen volledig bij zichzelf legt in plaats van bij God, de wereld, de voorvaderen, het toeval of de maatschappij, definieert zichzelf als oorzaak van zichzelf (*causa sui*); hij lijkt op iemand die zichzelf aan de haren uit het niets van het moeras in het bestaan wil trekken.³ In het werkelijke leven, stelt Nietzsche, is geenszins sprake van een vrije of onvrije wil, maar slechts van sterke en zwakke willens.⁴ Tegenover de 'wil' als eigenschap of bezit van een individu, stelt hij de 'wil tot macht'. Deze wil tot macht manifesteert zich als machtswerking-en, strevingen of krachten die zich dwars door het leven heen afspelen. 'Leven is wil tot macht', stelt Nietzsche.⁵ Overal en nergens werken allerlei krachten op elkaar in; botsen met elkaar en leveren strijd. De uitkomst van de strijd

tussen deze 'willen' of machtswerkingen is onbekend. De (tijdelijke) 'eenheden' die in deze strijd tot stand kunnen komen (zoals de eenheid die een individu op een bepaald moment kan zijn) zijn toevallige, voorbijgaande, maar noodzakelijke eenheden. Noodzakelijk omdat middels deze 'eenheid' de wil tot macht zijn werking kan uitoefenen. Zo vormt de 'eenheid' Nietzsche (die uit zeer diverse eenheden bestond en bestaat) een noodzakelijke eenheid, waarmee de westerse cultuur fundamenteel wordt bekritiseerd. De opheffing van de levende 'eenheid' Nietzsche leidt niet tot het verdwijnen van de wil tot macht die middels hem in werking is gezet. In nieuwe 'eenheden' (zoals ondergetekende) gaat de strijd van de wil tot macht door. Wie of wat de clash tussen het kritische nietzscheaanse denken en het westerse denken zal winnen, moet nog blijken. Wat de uitkomst ook mag wezen, deze is nooit een eindpunt, omdat deze op zijn beurt weer in een volgende strijd ten onder zal gaan. Het idee dat er een 'ik' bestaat dat de vrije wil heeft zelf te bepalen wat zij in een artikel schrijft, is een fictie in het nietzscheaanse denken. Zowel 'ik' die schrijft, als 'u' die leest, zijn tijdelijk 'eenheden' bestaande uit een

veelheid aan strevingen en krachten.

VERSCHEIDENHEID EN VERANDERING

Veelheid en verscheidenheid zijn kernbegrippen in Nietzsches denken. Dat begint al bij het individu, dat zichzelf 'ik' noemt, dat niet uit één, maar uit meerdere 'ikken' bestaat. Deze veelheid bestaat niet alleen op één moment, maar ook in de loop van de tijd: de vorm die de 'eenheid' op dit moment aanneemt, verschilt van die op andere momenten. Toch zal ik elke 'eenheid' als 'ik' aanduiden. Als vast punt in deze veelheid aan 'ikken' noemt Nietzsche het lichaam: de 'ikken' bevinden zich om en in het lichaam. Door latere differentiedenkers wordt het idee dat het lichaam een vast punt zou zijn dat de 'ikken' bijeenhoudt losgelaten: het lichaam is evengoed een veranderende 'eenheid' die uit meerdere elementen bestaat. Veelheid komt bij Nietzsche ook naar voren in het contact met anderen. Anderen zijn niet vergelijkbaar met mijn 'ik', ze zijn altijd anders en laten een grote verscheidenheid aan mogelijke andere 'eenheden' zien. Het accent op de verscheidenheid van mensen en de uniciteit van elk individu vormt de basis voor

Nietzsches verwerping van het gelijkheidsdenken. Een verwerping die in onze tijd is overgenomen door feministische denkers als Irigaray en Kristeva: zij menen dat de roep om gelijkheid tussen mannen en vrouwen maakt dat er niet wordt 'geluisterd' naar vrouwelijke eigenschappen, waarden of voorkeuren. Dat leidt ertoe dat vrouwen volgens een (dominant) universeel mannelijk model geëmancipeerd worden. Daartegenover pleiten Irigaray en Kristeva ervoor om in plaats van gelijkheid verschil als uitgangspunt van het denken te nemen. Een stellingname die -weliswaar op andere terreinen- ook door Derrida, Deleuze, Foucault en Lyotard wordt voorgestaan. Veelheid en verscheidenheid betreffen bij Nietzsche niet alleen het individu, maar ook de werkelijkheid om ons heen. Ook deze vat hij op als een veelheid aan mogelijke werkelijkheden en waarheden. In plaats van de ernstige zoektocht die 'de' wetenschap houdt naar de ene waarheid wil Nietzsche een veelheid aan waarheden zodat men kan lachen om de eigen waarheden. Waarheid is afhankelijk van het perspectief dat men heeft of kiest: wat in een bepaalde tijd of op een bepaalde plaats als waar geldt, kan in een andere situatie als

onwaar worden ervaren. Daarmee wordt het mogelijk een veelheid aan waarheden naast elkaar te denken. Hetzelfde geldt voor het goede en het slechte: wat we op het ene moment of in de ene situatie als slecht beoordelen kan op een ander ogenblik het goede blijken te zijn. Universele waarheden of een voor iedereen geldende moraal worden door Nietzsche verworpen. Tegenover een moraal dat alle geweld slecht is, dat gezondheid altijd beter is dan ziekte of dat alle mensen gelijk moeten zijn, poogt Nietzsche in zijn werk het leven te denken vanuit de volheid ervan. Het erkennen van de veelheid, verscheidenheid en volheid van het leven betekent een ja-zeggen tegen het leven in al zijn facetten. Dus ook tegen facetten die we liefst zouden uitbannen, zoals geweld, dood, honger, onzekerheid, ziekte en onrechtvaardigheid. Als het al mogelijk zou zijn de wereld zodanig te beheersen dat er geen armoede of geweld meer zou zijn, dan kan dat slechts door de ontkenning van het principe dat leven nu eenmaal tot verval gedoemd is, aldus Nietzsche.⁶ Een ontkenning die in onze tijd zichtbaar is in de medische praktijk: de beheersing van het leven en van gezondheid die de geneeskunde nastreeft

leidt tot de ontkenning en onderwaardering van allerlei andere facetten van het leven.

Toch betekent deze stellingname niet dat Nietzsche kiest voor een waardenrelativisme. Binnen een perspectief kan een keuze gemaakt worden voor wat op dat moment als waar of juist geldt. Deze waarheid of moraal heeft geen universele en altijd geldende betekenis ('eeuwige horizonnen en perspectieven' bestaan niet⁷), maar is een voor dat moment belangrijke keuze, omdat deze het ons mogelijk maakt om als mens te functioneren. Nietzsche spreekt van 'korte gewoontes' die hij houdt voor 'een onschatbaar middel om vele zaken en toestanden te leren kennen.'⁸ Op een dag heeft de korte gewoonte echter zijn tijd gehad: het was prettig om hem te hebben, maar het wordt tijd elkaar de hand te schudden en afscheid te nemen. Een nieuwe gewoonte staat voor de deur, waarmee ik de komende tijd zal geloven dat iets juist of waar is. Eeuwig voortdurende gewoontes haat Nietzsche, maar een leven dat continu improvisatie verlangt omdat het geen gewoontes kent, lijkt hem evenzeer onverdraaglijk.⁹ Veelheid en verscheidenheid laten zich bij Nietzsche vertalen als een benadrukken van ver-

schillen in en tussen mensen, een erkennen van de veelheid aan mogelijke waarheden en morele oordelen en de onmogelijkheid om tot een definitieve beslissing te komen van wat het ware of het goede is en tenslotte een waarden van het locale, tijdelijke, pluriforme en veranderlijke. Hij bepleit een 'jazeggen' -in de vorm van het aannemen van korte gewoontes- tegen de situatie in al zijn tijdelijke, plaatselijke, heterogene en veranderlijke facetten.

EEN KRITISCHE HOUDING

Evenals Nietzsche stelt het anarchisme de waarden die de westerse cultuur sinds twee eeuwen dragen en vormgeven ter discussie. Anarchisten verzetten zich tegen de staat (een moderne uitvinding bij uitstek, die door Nietzsche 'een nieuwe afgod' wordt genoemd), tegen de kerk, tegen de pretentie van de wetenschap de waarheid in pacht te hebben en soms zelfs tegen de emancipatie van vrouwen (Proudhon). Speerpunt van de anarchistische kritiek is dat deze 'instituties' de mens in zijn vrijheid beperken. Verzet is in het anarchistische denken, evenals bij Nietzsche, een belangrijk thema. Bij Nietzsche heeft dat de vorm van verzet tegen een universele moraal, tegen de ene

waarheid, tegen alles wat het uitzonderlijke buiten wil sluiten; bij de anarchisten gaat het om verzet tegen 'de' staat, 'de' kerk, het gezag, het leger etc. Het verzet van anarchisten richt zich tegen elke macht van bovenaf, vaak verbeeld als een aanwijsbare macht: vaders staat, het grootkapitaal gepersonificeerd als een directeur met sigaar of het leger gepersonificeerd als de leeuw die de dienstweigeraar neukt. Hoe functioneel dergelijke beelden ook zijn in de gemeenschappelijke strijd, in het hedendaagse leven blijken ze vaak niet op te gaan. De staat is bijvoorbeeld zozeer verweven met het leven van alle burgers, dat het van de anarchist haast vraagt om geheel buiten de samenleving te gaan staan wil hij of zij zich kunnen verzetten tegen de staat. Uitkeringen, subsidies op linkse boeken of uitgeverijen, subsidies op milieuvriendelijke projecten, procedures voor vervangende militaire dienst, arbeidsplaatsen bij kleinschalige projecten of links-radicalen bladen worden alle gefinancierd door de overheid. Zelfs aan de gemiddelde demonstratie wordt door de overheid flink bijgedragen in de vorm van wegafzettingen en politiebegeleidingen. Eenzelfde verhaal kan worden verteld over het 'grootkapitaal'. Waar in de jaren

zeventig het grootkapitaal verpersonificeerd kon worden in de 'multinationals' zijn de tegenwoordige geldstromen zo complex en oncontroleerbaar geworden, dat het onmogelijk is om een grote schuldenaar aan te wijzen.

De 'tegenstander' waar Proudhon en veel anarchisten na hem zich tegen richten ('ni dieu, ni maître' oftewel geen god en geen meester) is in de tegenwoordige tijd niet eenvoudig aanwijsbaar. Wie macht heeft, wie macht uitoefent en over wie macht wordt uitgeoefend lijkt duidelijk in het geval dat de geallieerden hun legermacht inzetten tegen Irak. Terugkijkend op operatie Desert Storm moet echter worden gekonstateerd dat de geallieerden weliswaar veel machts- en geweldsmiddelen hebben ingezet, maar dat daarmee geenszins gezegd is dat zij de macht hebben om Hoessein tot aftreden te dwingen. Veel linkse denkers bekruipt in dit soort situaties -zoals ook in het geval van Bosnië- een gevoel van machteloosheid: er moet toch een universeel goed zijn of een universele waarheid waar we ons op kunnen beroepen om vast te stellen wie er fout is en aan welke kant we horen te staan? De radicaliteit van Nietzsches af-

wijzing van universaliteit en gelijkheidsdenken en zijn perspectivistische benadering van het goede/slechte en het ware/onware maakt het mogelijk om in een situatie waarin de tegenstander niet eenvoudigweg aan te wijzen is, toch een kritische houding te ontwikkelen. Deze beslaat niet de hele wereld -hoe graag we ook al het leed dat via de televisie in onze huiskamers binnendringt zouden willen oplossen- maar beperkt zich tot het voortdurend kritisch doordenken van de situatie waarin we op dit moment leven.

Welke machtswerkingen werken op ons in (hoe manifesteert de wil tot macht zich in de ons omringende structuren, dingen of mensen?). Waarom denken we dat iets goed of slecht is, of iets waar of onwaar? Hoe worden we door machtswerkingen gevormd en bepaald? Welke mogelijkheden zijn er om aan deze machtswerkingen te ontsnappen en om boven 'onzelf' -dat onder invloed van machtswerkingen ontstaat- uit te stijgen?

VRIJRUIMTES

Nietzsches theorie van machtswerkingen, perspectieven en individualiteit betekent voor het anarchisme dat veel waarheden en revolutionaire idealen ter

discussie worden gesteld. Tegenover het beeld van 'de' tegenstander die 'de' macht heeft plaatst hij het beeld van een veelheid aan machtswerkingen die in en om ons heen hun krachten uitoefenen. De mens heeft in dit geheel van machtswerkingen geen vrije wil. Wel kan in het verzet tegen beperkende structuren, moralen of waarheden een opening of vrijheid zichtbaar worden om het (samen)leven op andere of ongekende manieren vorm te geven. Verzet tegen datgene wat ons in onze vrijheid belemmert, hangt nauw samen met een bereidheid of drang om veranderingen en experimenten aan te gaan. Deze tendens is niet alleen bij Nietzsche, maar ook binnen het anarchisme sterk aanwezig. Het anarchisme is behalve een tegenbeweging, immers ook een sterk utopisch gerichte stroming. Diverse alternatieve samenlevingsvormen zijn door anarchisten uitgedacht en uitgeprobeerd: collectieven, arbeiderszelfbestuur, kolonies, communes etcetera. Ook in het anarchistische denken is een streven waarneembaar om nieuwe ruimtes te openen, om experimenten aan te gaan waarin nieuwe vormen van leven en samenleven worden gezocht.

Dergelijke 'vrijruimtes' zijn bij

voorbeeld de 'vrije liefdes' waar anarchisten aan het begin van de eeuw voor kozen: een liefde die niet hoorde omdat deze niet bezegeld was door de staat. Recenter voorbeelden zijn de leef- en werkruimtes die mensen organiseren in kraakpanden of andere ruimtes in de stad.¹⁰ Of het gezamenlijk aankopen van een stuk grond voor het aanplanten van een bos als verzet tegen de nieuwe baan van Schiphol. Dit soort vrijruimtes zijn het gevolg van (tijdelijke) coalities die mensen met elkaar aangaan. Vaak niet met de bedoeling om een rigide organisatie te worden, die tegen al het leed van de wereld strijdt, maar om zich te verzetten tegen iets wat zich in de eigen omgeving voordoet (wat overigens niet wil zeggen dat -zoals in het geval van Schiphol- dit onbedoeld niet een heleboel mensen aan kan gaan).

In dit veelvormige, veranderlijke en veelal tijdelijke verzet, waarvan de uitkomst onbekend is, kunnen samenwerkings- of leefverbanden ontstaan die op hun beurt weer tot veranderingen kunnen leiden. Of deze veranderingen ook verbeteringen zijn, kan niet in zijn algemeenheid worden gezegd: dat hangt, om met Nietzsche te spreken, van het perspectief af.

EEN HETEROGEEN ANARCHISME

De anarchistische utopie dat de wereld eens een vredig verband van federaties zal zijn waarin mensen op basis van vrijwilligheid met elkaar leven, houdt onder de zwaarte van Nietzsches denken geen stand. In plaats daarvan komt de 'utopie' (of hedendaagse werkelijkheid?) waarin een veelheid aan samenlevingsvormen naast elkaar bestaan. Een vredige utopie is dit geenszins: door de pluraliteit aan waarheden en waarden zullen gemeenschappen regelmatig met elkaar botsen. Strijd op kleinschalig niveau -tussen gemeenschappen of individuen- is niet uitgesloten. Met Nietzsche kan worden gezegd, dat dergelijke conflicten bij het leven horen, dat een ja-zeggen tegen het leven onvermijdelijk betekent dat ook tegen conflicten, dood, ziekte en verval 'ja' moet worden gezegd. De erkenning dat verschillen tot conflicten kunnen leiden -en dat dit niet erg hoeft te zijn zolang het niet om grootschalig georganiseerd geweld gaat- en dat verschillen en conflicten nodig zijn om tot verandering en nieuwe samenlevingsvormen te komen, zou een aanzet kunnen zijn om vanuit Nietzsche een

pluriform en heterogeen anarchisme te denken waarin nieuwe

samenlevingsvormen en utopieën een kans krijgen.

NOTEN

1. Friedrich Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse* 202, Kritische Studienausgabe (KSA) 124-126.
2. In Also sprach Zarathustra stelt Nietzsche de laatste mens tegenover de 'eerste mens', oftewel de Übermensch. Deze Übermensch is met name door de nazi's opgevat als een soort supermens. In tegenwoordige analyses van Nietzsches denken wordt de Übermensch niet als een werkelijk bestaande hogere mens opgevat, maar als een niet vastliggend project of doel waar iemand in haar leven naar toewerkt. Vgl. Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature* (Cambridge 1985) 158-159.
3. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 21, KSA 5, 35-36.
4. Ibid.
5. Friedrich Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse* 259, KSA 5, 207-208.
6. Ibid.
7. Friedrich Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft* 143, KSA 3, 490-491.
8. Friedrich Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft* 295, KSA 3, 535-536.
9. Ibid.
10. Zie voor een uitgebreide beschrijving van culturele vrijruimtes in de afgelopen decennia: Tjebbe van Tije, 'Vrije culturele ruimtes' in: *Gebroken wit. Politiek van de kleine verhalen*. (Amsterdam 1992) 143-166.

VRIJ-DENKEN ALS BEVRIJDING VAN HET DENKEN

Foucaults an-archie tegen de almacht van het denken

Henk Oosterling

"Het vrije denken is het denken, wat werkelijk dóórdenken kan; wat derhalve de werkelijkheid kan doordenken en doordenkt, en daarmee ook zichzelf doordenkt, want het denken zelf behoort óók tot de werkelijkheid. Het vrije denken is dus niet een denken, wat zich de werkelijkheid denkt, zoals het de werkelijkheid het liefst ziet; óf zoals het zich de werkelijkheid op haar mooist voorstelt; óf zoals het de werkelijkheid het liefst zou willen hebben. Zoo stellen zich n.l. de meeste menschen het vrije denken voor. Ongeveer ieder meent, dat hij kan denken en het recht heeft, om te denken, wat hij maar wil; en dat denken wordt dan gewoonlijk vrij genoemd. Dat is het denken van Jan en Alleman."¹

In deze beginregels van Jan Börgers pamflettistische tekst *Is het fascisme en nationaal socialisme logisch houdbaar?* uit 1933 klinkt onmiskenbaar de invloed van de Nederlandse Hegel-interpret Bolland door. Vrijdenken is in deze hegeliaanse optiek geen willekeurig gebeuren. Het is een noodzakelijk proces dat besloten ligt in de dialectisch gestructureerde ontwikkeling van de Wereld-Geest: zijn grondwetten, uitgedrukt in wetenschappelijke theorieën en maatschappelijke instituties, zijn, als betref het de oude, vertrouwde God van de christelijke theolo-

gie, bepalend voor de ontwikkeling van zowel het individuele zelfbewustzijn als de wereldpolitiek. Geschiedenis is in deze context niets anders dan het verloop van de door het zelfbewustzijn in hun redelijke samenhang begrepen menselijke lotgevallen. Werkelijkheid is voor de hegeliaan Bürger voor alles begrepen werkelijkheid. Dit begrip bevestigt de autonomie van individuen en stelt hen in staat zich niet alleen van de overmacht van natuurkrachten, maar tevens van onrechtmatige overheersing door andere individuen te bevrijden. Eén machts-