

**Wetenschap & Samenleving Rapport**

**Martin Drenthen**

***“Eine seldsame Aufgabe”***

**De verhouding van natuurbegrip  
en moraalkritiek in Nietzsches  
*'Jenseits von Gut und Böse'***

## Voorwoord

In dit W&S-rapport wordt verslag gedaan van de voorlopige resultaten van mijn onderzoeksproject 'Milieu-ethiek als machtsgreep', waarmee ik in februari 1995 van start ben gegaan aan het Centrum voor Ethiek van de KUN (CEKUN).

Dit rapport bestaat uit twee delen. Het eerste deel is inleidend van aard. Er wordt een korte schets gegeven van de vraagstelling van het project, en er wordt kort aangegeven hoe de verschillende componenten van het onderzoek in elkaar passen. Het is vooral bedoeld om een indruk te geven op welke wijze het tweede deel uiteindelijk zijn plaats zal vinden binnen het gehele onderzoek. Dit tweede deel - dat de hoofdmoot van dit rapport vormt - bestaat uit een werktekst over het natuur- en moraalbegrip in Nietzsches boek *Jenseits von Gut und Böse*. Deze tekst vormt de neerslag van een intensieve tekststudie die 1995 plaatsvond. Uiteindelijk zal deze tekst in een sterk bewerkte vorm een plaats krijgen in een dissertatie.

Het onderzoek draagt de kenmerken die typisch zijn voor de CEKUN-methodiek. De methode van onderzoek aan het CEKUN kan worden omschreven als 'hermeneutiek van de morele ervaring'. Doelstelling daarvan is om - via een gesprek met exemplarische teksten uit onze morele traditie - ons huidige morele verstaan te verhelderen. Traditie wordt in dit verband opgevat als het *gesprek* tussen verschillende tradities in engere zin. De verschillende stemmen in dat gesprek komen met name tot uitdrukking in de belangrijke teksten uit de geschiedenis van filosofie en theologie. Deze teksten dienen in de CEKUN-methodiek als een hermeneutische omweg om de actuele situatie ter sprake te brengen. De besproken teksten moeten vreemd genoeg zijn om door middel van contrastwerking iets duidelijk te maken over ons eigen morele voorverstaan, en tegelijkertijd vertrouwd genoeg om de confrontatie met deze exemplarisch uitgewerkte morele mogelijkheden vruchtbaar te laten zijn. In dit onderzoek wordt een dergelijke omweg voornamelijk gemaakt aan de hand van het 'unzeitgemäße' denken van de Duitse filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900). Hoewel het uiteindelijke doel is om iets te verhelderen over de morele aspecten van onze actuele relatie tot de natuurlijke omgeving, bestaat een groot deel ervan uit een historische omweg.

Het onderzoek bestaat uit twee componenten: een toegepast-ethische component (de vraag hoe natuur en moraal zich in de hedendaagse milieu-ethiek verhouden en in hoeverre natuur nog een normatieve functie kan vervullen binnen het actuele toegepast-ethische discours) en een fundamenteel wijsgerig-ethische component (de verhouding van natuurbergip en moraalkritiek in het denken van Nietzsche). Het bijzondere van dit onderzoek schuilt precies in de combinatie van deze twee componenten.

Op een heel andere manier wordt in deze dubbelheid ook de typisch Nijmeegse W&S-aanpak weerspiegeld. Nijmeegs W&S-onderzoek wil enerzijds 'van buitenaf' een normatief kritisch perspectief op een gangbare wetenschapspraktijk innemen, maar anderzijds ook aandacht besteden aan de interne vraagstelling en eigendynamiek van een bepaald wetenschapsgebied. Het is de spanning tussen het 'van binnenuit' en 'van buitenaf' dat het Nijmeegs W&S-perspectief bijzonder maakt. In mijn onderzoek zit een soortgelijke spanning. Met Nietzsche geef ik een "ideologie-kritische" analyse van de hedendaagse milieu-ethiek: milieu-ethische teksten worden achterdochtig gelezen vanuit de vraag of de gangbare milieu-ethiek niet op een machtsgreep berust. Anderzijds heb ik oog voor de eigen problematiek van de milieu-ethiek en stel ook ik de milieu-ethische vraag hoe wij om dienen te gaan met de natuur. De centrale vraag van het onderzoek luidt: (hoe) kan de (radicale) nietzscheaanse kritiek op de milieu-ethiek worden uitgewerkt opdat duidelijk wordt hoe een andere milieu-ethiek eruit moet zien? Ik wil aan de

hand van Nietzsche laten zien is dat beide momenten elkaar vooronderstellen en dat een "ideologie-kritische" moraalkritiek *voortvloeit uit* de milieu-ethische inzet, mits deze voldoende radicaal wordt opgevat als de zoektocht naar een antwoord op de vraag hoe we ons tot de natuur en onze eigen natuurlijkheid dienen te verhouden.

Martin Drenthen

## **Inleiding:**

# **Milieu-ethiek als machtsgreep?**

Mijn onderzoek richt zich op het problematische verband tussen natuur en moraal in de hedendaagse milieu-ethiek, aan de hand van een studie van het verband tussen moraalkritiek en natuuropvatting bij Friedrich Nietzsche. Centraal staat daarbij de spanningsverhouding tussen de poging de natuur tot ijkpunt voor zingeving te kiezen enerzijds en het problematische karakter van het beroep op de natuur in een moderne context anderzijds.

Mijn uitgangspunt is het vermoeden dat aan de milieucrisis een morele crisis ten grondslag ligt. Er bestaat geen 'buiten' meer waaraan ons morele waarden van de natuur kan worden getoetst; toch lijkt een verwijzing naar een norm die de subjectiviteit overstijgt, een voorwaarde om morele uitspraken te doen die meer behelzen (en dwingender zijn) dan individuele en toevallige voorkeuren en gevoeligheden. Om dit probleem te verhelderen zoek ik aansluiting bij het denken van Nietzsche, die deze morele crisis grondig heeft gethematiseerd.

Hieronder zal ik eerst kort een schets geven van de verhouding natuur-moraal in het denken van Nietzsche. Vervolgens zal ik kort aangeven op welke wijze Nietzsches denken van belang kan zijn voor de milieu-ethische vraag hoe ons tot de natuur te verhouden.

## **Natuur en moraal bij Nietzsche**

Het natuurbegrip speelt in het werk van Friedrich Nietzsche een centrale, maar problematische rol. Het problematische karakter van Nietzsches natuurbegrip blijkt met name in diens moraalkritiek.

Nietzsche radicaliseert de traditionele opvatting van moraal als houding tegenover de (eigen) natuur, door enerzijds moraal als een aspect van de menselijke natuur te beschouwen en anderzijds (in oppositie met bijvoorbeeld Kant) te benadrukken dat de mens als moreel wezen niet tegenover maar in de natuur staat. Anders gezegd: de poging van de mens de natuur moreel te waarden vormt zelf een gebeurtenis die niet buiten of tegenover, maar in de natuur gesitueerd moet worden. Daarmee overschrijdt Nietzsche de moderne tegenstelling tussen moraal en natuur, tussen menselijke waardering en de natuur als voorwerp van die waardering.

De mens is volgens Nietzsche niets dan natuur. De menselijke natuur wordt door Nietzsche niet in essentialistische zin begrepen, maar juist als openheid voor vele mogelijkheden. Moraal wordt als contingente krachtenverhouding in de menselijke natuur opgevat: als een interpretatie (en disciplinerende) van de (menselijke) natuur.

De relatie natuur-moraal heeft bij Nietzsche minstens drie aspecten:

1. Een van de opvallendste aspecten van Nietzsches filosofie ligt in het feit dat deze elk menselijke morele waarden interpreteert als een poging om de veelheid aan mogelijkheden in de menselijke natuur in te perken en terug te brengen tot een enkele mogelijkheid. Nietzsche noemt moraal daarom regelmatig 'tirannie over de natuur' of 'tegnatuurlijk': iedere morele interpretatie van de natuur is een machtsgreep: een poging om de natuur in te lijven bij, of te onderwerpen aan, een menselijke inperkende duiding<sup>1</sup>. Deze tegennatuurlijke en totaliserende

---

<sup>1</sup> Deze houding tot de eigen natuurlijkheid vindt haar evenknie in een houding ten opzichte van de 'externe' natuur: ook die wordt tot manipuleerbaar object gereduceerd.

waarheidsclaim van de moraal wil Nietzsche tegenwerken middels een beter inzicht in de aard van de werkelijkheid - in het vroege werk door middel van de wetenschap, in het latere werk door middel van een perspectivistische 'scheppende' filosofie.

2. Er is evenwel ook een ander aspect in Nietzsches filosofie aanwezig. De natuur als geheel verschijnt bij Nietzsche als een machtsstrijd, als een opeenvolging van machtsgrepen, waarin de mens gesitueerd is. Wanneer Nietzsche de grondhouding ten opzichte van de natuur in termen van macht begrijpt, vat hij de mens dus nadrukkelijk op als verbonden met en in niets essentieel onderscheiden van andere natuur. Het tirannieke, tegennatuurlijke aspect van de menselijke moraal is dus zelf natuurlijk! Dit tweede aspect relateert in zekere zin het tegennatuurlijke karakter van de moraal als machtswil.

3. Behalve deze beschrijving van de 'feitelijk' strijdige natuur van het menselijke waarden is er echter ook sprake van een bepaald normatief engagement met de natuur. Regelmatig pleit Nietzsche voor een vernatuurlijking van de mens en een correctie van de tegennatuurlijke moraal<sup>2</sup>. In zekere zin herneemt Nietzsche het stoïsche schema waarin het goede voor de mens ligt in een leven overeenkomstig de natuur. Tegelijkertijd hanteert Nietzsche een ander natuurbegrip, namelijk dat van de moderne natuurwetenschap. Nietzsches 'naturalistische ethiek' is nadrukkelijk anti-essentialistisch: juist in het ontbreken van een essentie ligt volgens Nietzsche de natuur van de mens ("het nog niet vastgestelde dier"). Nietzsche spreekt van de morele imperatief van de natuur om te gehoorzamen, maar waaraan gehoorzaamd moet worden ligt daarmee nog niet vast<sup>3</sup>. Er kan bij Nietzsche dan ook geen eenduidig 'goed' uit de natuur worden gedestilleerd. Wel maakt Nietzsche regelmatig onderscheid tussen meer en minder adequate vormen van leven volgens de natuur. Natuur is het model waarnaar de mens zich moet richten<sup>4</sup>. Nietzsche geeft een soort 'metafysische' bepaling van natuur: de natuur is 'wezenlijk' een dynamische pluraliteit van willen tot macht. De mens is natuurlijker, leeft adequater (aan de natuur), naarmate hij dit karakter van de natuur in zijn leven meer weerspiegelt.

---

<sup>2</sup> Zie bijvoorbeeld *Die fröhliche Wissenschaft*, aforisme 109: "wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu *vernaturlichen!*" en *Jenseits von Gut und Böse*, aforisme 230 : "der Menschen zurück übersetzen in die Natur [...] - das mag eine seltsame, tolle Aufgabe sein, aber es ist eine *Aufgabe*, wer wollte das leugnen!"

<sup>3</sup> Velen wijzen een moreel beroep op de natuur af, omdat daarmee de ervaring van vrijheid zou worden miskend (bijvoorbeeld Zweers 1995, pagina 66). Vanwege het niet-essentialistische karakter van Nietzsches natuurbegrip gaat dat argument hier niet op.

<sup>4</sup> Dat de natuur als moreel oriëntatiekader functioneert, impliceert overigens nog niet dat die natuur moreel respect verdient, zoals het voorbeeld van de sociobiologie laat zien.

Wanneer we deze drie aspecten proberen samen te nemen, ontstaat een probleem. Hoe kan een bepaalde notie van de natuur normatief functioneren, wanneer we tevens moeten zeggen dat elke interpretatie - dus ook deze - een machtsgreep is? Wanneer de natuur wezenlijk een strijd is, hoe is een engagement met die strijd dan mogelijk? Impliceert niet elk moreel engagement een positie in de strijd, en is het daarmee niet noodzakelijk gericht op een overwinning in - dus beëindiging van - de strijd?<sup>5</sup>

In het vroege werk meent Nietzsche nog dat er in de wetenschap een 'vast' punt te vinden is voor een beschrijving van de moraal: via de wetenschap kan het morele waarden zelfs in overeenstemming worden gebracht met de werkelijkheid. In het latere werk wordt de wetenschap zelf geproblematiseerd, en ziet Nietzsche dat de wetenschap zelf ook wordt gemotiveerd door een moraal. Vanaf dat moment is er geen scheiding tussen feit en waarde meer mogelijk: elke (interpretatie van de) werkelijkheid is van meet af aan moreel gekleurd, er is geen enkel geprivilegieerd 'neutraal' perspectief meer mogelijk. Dat geldt echter niet alleen voor de verhouding wetenschap-moraal, maar voor alles wat Nietzsche wil denken. Vanaf dat moment komt Nietzsches werk in het kader te staan van zijn 'anti-metafysische metafysiek' van de wil tot macht.

Nietzsche is zich bewust van het perspectivische karakter van zijn interpretatie van de werkelijkheid en neemt deze serieus. Nietzsches perspectivisme leidt tot een relativering van de waarheidsaanspraak van zijn eigen interpretatie. Maar precies deze relativering bevestigt weer de juistheid van zijn interpretatie (namelijk dat elke interpretatie wezenlijk een machtsgreep is), die daarom echter weer gerelativeerd moet worden, etc. De spanning tussen deze twee momenten maakt de eigensoortige dynamiek van Nietzsche (late) denken uit. Nietzsches ethiek moet begrepen worden binnen dat kader.

Waarom kan een dergelijke interpretatie ons dan niet onverschillig laten: waarom geldt zij niet alleen voor Nietzsche ("Was geht uns Herrn Nietzsche an?")? Wat onderscheidt Nietzsches notie van natuur van andere mogelijke interpretaties? Zijn de 3 aspecten van de verhouding natuur-moraal met elkaar te verzoenen, of is er een tegenspraak? En zo ja, wat betekent deze tegenspraak?

Ik vermoed dat juist het spanningsvolle heen-en-weer tussen waarheidspretentie en zelfkritiek het normatief gebruik van het natuurbegrip bij de late Nietzsche mogelijk maakt. Aan de hand van een bespreking van de hedendaagse milieu-ethiek zal ik dat proberen toe te lichten.

## **De problematische status van de milieu-ethiek**

De vraag naar de mogelijkheid van een normatief (gebruik van het) natuurbegrip is van groot belang voor de hedendaagse systematische, fundamentele en toegepaste ethiek. Mijn Nietzsche-onderzoek is in die zin hermeneutisch gemotiveerd, dat het erom gaat, via het 'unzeitgemäß' actuele denken van Nietzsche, bij te dragen tot een beter begrip van onszelf.

De hedendaagse milieu-ethiek wil als alternatief voor een instrumentele natuuropvatting een natuurconceptie ontwikkelen die meer recht doet aan de eigen waarde van de natuur. Vanuit Nietzsche kan de vraag worden opgeworpen of niet iedere morele interpretatie van de natuur als een manipulatieve 'machtsgreep' moet worden beschouwd: een poging haar in te lijven bij, of te

---

<sup>5</sup> Vergelijk van Tongeren (1989), met name hoofdstuk 6.

onderwerpen aan een menselijke, inperkende duiding.

Elk moreel criterium waaraan we onze verhouding tot de natuur meten, vooronderstelt aldus Nietzsche reeds een bepaalde verhouding tot natuur. Moraal is immers zelf een bepaalde interpretatie (en disciplinerende) van de (menselijke) natuur, d.w.z. een bepaalde verhouding tot de natuur. De morele vraag naar onze verhouding tot de natuur - "hoe moeten wij ons tot de natuur verhouden?" - stelt daarmee ons morele waarden zelf (dus ook de motivatie voor onze vraag) op het spel. Een nietzscheaanse analyse van de milieu-ethische vraag naar de verhouding tot de natuur leidt tot een radicale moralkritiek die een fundering van de intrinsieke waarde van de natuur bij voorbaat uitsluit.

Het postuleren van een eigen waarde van de natuur gaat voorbij aan het feit dat ook deze poging tot morele waardering aan onze grondhouding ten opzichte van de natuur beantwoordt, aan ons streven namelijk ons de natuur toe te eigenen door haar op een bepaalde wijze te interpreteren. Een dergelijke interpretatie brengt één mogelijke betekenis van de natuur naar voren, ten koste van andere. Volgens Nietzsche kunnen we ons alleen door toe-eigening zinvol tot de werkelijkheid verhouden, maar een dergelijke zin is nooit 'intrinsiek'. Ook een ogenschijnlijk minder manipulatieve houding ten opzichte van de natuur, verschijnt vanuit Nietzsches optiek als machtsgreep.

Anderzijds wordt Nietzsches moralkritiek juist onmiskenbaar gemotiveerd door een verlangen om de natuur zelf recht te doen<sup>6</sup>. Volgens Nietzsche heeft de moderne mens weet van het moment van toe-eigening en van de ongefundeerdheid van elke aan de natuur ontleende maat. Hij kan geen genoegen nemen met een voluntaristische interpretatie van de natuur. Ten langen leste loop die namelijk uit op relativisme en uiteindelijk nihilisme. In het besef van de gewelddadigheid en contingentie van de eigen interpretaties 'staat de mens uit' naar een instantie die deze machtsgreep overstijgt: betekenis transcendeert uiteindelijk elke concrete verwoording daarvan<sup>7</sup>. De vraag of de waarde van de natuur door de mens wordt erkend (ontdekt) dan wel in vrijheid aan de natuur wordt toegekend<sup>8</sup>, blijft dan ook relevant. De metafysische onderbouwing van een 'intrinsieke waarde' van de natuur, waartoe sommige auteurs besluiten, acht ik vanuit Nietzsche echter problematisch. Nietzsche ziet af van een dergelijke metafysica: bij hem verschijnt de natuur als datgene wat zich niet wezenlijk laat identificeren: de natuur is vanuit menselijk optiek pure negativiteit. Wat zijn de morele consequenties van een dergelijke opvatting?

---

<sup>6</sup> Zie Hallman (1991) voor een (tamelijk oppervlakkige) vergelijking tussen 'Nietzsches Environmental Ethics' en *deep ecology*, een kritiek daarop van Acampora (1994).

<sup>7</sup> Voor een uitwerking van deze hermeneutische betekenisopvatting zie bijvoorbeeld van Tongeren (1996), pagina 95 e.v.

<sup>8</sup> Volgens Zweers (1995, pagina 107 e.v.) is dit waar het in de notie 'intrinsieke waarde' om gaat: als een waarde slechts (voluntaristisch) zou worden toegekend aan de natuur, dan zou 'waardering van de natuur' al snel sprake kunnen omslaan in een antropocentrische, instrumentele natuurbenadering. De term 'erkenning' drukt uit dat er sprake is van een passief moment, van een ervaring van natuur 'buiten ons'. Zweers' verdere uitwerking van de ervaring van intrinsieke waarde is overigens problematisch, omdat deze in zijn poging relativisme te ontlopen, waarde te zeer objectivert. Hij gaat daarmee voorbij aan het waarderende subject als voorwaarde voor het optreden van enige morele betekenis.

Vermoed wordt dat vanuit Nietzsches optiek een milieu-ethiek mogelijk is waarin meer recht kan worden gedaan aan het problematisch karakter van een modern beroep op de natuur. Volgens Nietzsche heeft de moderne mens weet van het moment van toe-eigening en van de ongefundeerdheid van elke aan de natuur ontleende maat. De natuur verschijnt bij Nietzsche als datgene wat zich niet wezenlijk laat identificeren: de natuur is vanuit menselijk optiek pure negativiteit. Dat besef maakt echter een verdieping van het waarden mogelijk. Het 'mislukken' van de machtsgreep over de natuur wordt door Nietzsche positief gewaardeerd: de natuur ontsnapt aan elke poging tot identificatie, maar heeft als zodanig wel een morele betekenis. Het besef dat de natuur steeds weer aan identificatie met één bepaalde mogelijkheid ontsnapt is bij uitstek een morele ervaring, die de vanzelfsprekendheid van onze natuurlijke machtsuitoefening over de natuur kan doorbreken. Daarmee confronteert ecologische crisis ons met onze morele grondhouding ten opzichte van de natuur en toont de urgentie van een problematisering van deze grondhouding. De natuur functioneert daarbij als een telkens terugwijkend 'ijkpunt', een vreemde andersheid<sup>9</sup>. In de natuurervaring beseft de mens de contingentie van zijn verstaan van zichzelf en de wereld.

Het onderzoek wil de ambiguïteit tonen van onze alledaagse verhouding tot de natuur waarin we enerzijds niet anders kunnen dan de natuur via een hermeneutische interpretatie trachten 'toe te eigenen', maar waarin we anderzijds gericht zijn op de natuur voor zover die juist aan elke identificatie ontsnapt. Door het besef dat de natuur steeds weer aan identificatie met één bepaalde mogelijkheid ontsnapt, krijgen we opnieuw aandacht voor de natuur als datgene wat aan onze interpreterende activiteit vooraf gaat en deze overstijgt. En wellicht ligt daar de eigenlijke taak van elke milieu-ethiek: in het vestigen van deze aandacht op de steeds weer aan identificatie ontsnappende, steeds weer opnieuw te 'ontdekken' morele betekenis van de natuur.

---

<sup>9</sup> In zijn kritiek op Passmore (1974) gaat Zweers (1995, pag. 147) er vanuit dat het leggen van de nadruk op de *vreemdheid* van de natuur een persoonlijke relatie met die natuur onmogelijk maakt en slechts tot een kille objectivering kan leiden. Ik betwijfel dat: vreemdheid kan bijvoorbeeld op analoge wijze optreden als de Ander bij Levinas: als een doorbreking het zelfgenoegzame Zelf die ethiek juist mogelijk maakt. Overigens moet hier worden opgemerkt dat 'andersheid' bij Nietzsche een radicaal andere betekenis heeft dan bij Levinas: er gaapt een grondige kloof tussen het 'sfeer' in Levinas' filosofie en het pathos van Nietzsche. Bij Levinas laat de Ander zich positief ervaren als de *sprekende* andere mens. De natuur kan bij Levinas evenwel geen Ander zijn aangezien hij natuur primair opvat als onverschillig geweld: het *il-y-a*. Natuur is weerstand, is tegengesteld is aan het zelf, en daarmee definieerbaar in termen van het zelf, aldus Levinas. Bij Nietzsche daarentegen wordt andersheid niet ervaren als 'gelaat' maar omgekeerd: als ondermijning van elke ervaring van morele orde en als mislukking van elke concrete morele interpretatie. Juist de ervaring van de onidentificeerbare natuur is in deze radicale zin ondermijnend. Deze ervaring van ondermijning ligt ten grondslag aan Nietzsches moraalkritiek. Ondanks de grote verschillen meen ik echter dat ook Nietzsche zich met het andere engageert.

# *“Eine seldsame Aufgabe”*

## **De verhouding van natuurbegrip en moraalkritiek in Nietzsches *'Jenseits von Gut und Böse'***

*"den Menschen nämlich zurück übersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden [...] - das mag eine seltsame, und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine Aufgabe - wer wollte dass leugnen!"*

Jenseits von Gut und Böse, aforisme 230

### **§1 *"Ein Schritt weiter in der Genesung"*; de ontwikkeling van *Menschliches Allzumenschliches I* naar *Jenseits von Gut und Böse***

In 1885 werkt Nietzsche aan een nieuw boek. Nadat hij een hele tijd niets gepubliceerd heeft, is er in deze tijd sprake van een ware stortvloed aan publicaties. Een nieuw inzicht dat jaren heeft gesluimerd breekt door en leidt tot een groot aantal nieuwe boeken. Hier begint wat tegenwoordig Nietzsches 'late werk' wordt genoemd. Nietzsche schrijft binnen relatief korte tijd de complete *Zarathustra*, hij voegt nieuwe voorwoorden toe aan zijn oude werk, *die fröhliche Wissenschaft* (FW) krijg een vijfde boek en er ontstaan twee compleet nieuwe boeken: *Jenseits von Gut und Böse* (JGB) en *Zur Genealogie der Moral* (GM), waarvan het laatste bedoeld is als commentaar op het eerste.

Aanvankelijk was Nietzsche van plan geweest een nieuwe uitgave van de twee delen *Menschliches Allzumenschliches* (MAI en MAII, verschenen in resp. 1878 en 1879) te verzorgen. Het nieuwe boek zou zijn nieuwe inzichten moeten verwerken. Al schrijvende kwam Nietzsche echter tot de conclusie dat de structuur van het oude boek zich niet goed leende voor de verwoording van zijn nieuwe gedachten, en paste hij het raamwerk voor het nieuwe boek op enkele punten aan. Er ontstaat een nieuw werk - *Jenseits von Gut und Böse; Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* -, dat in het voorjaar van 1886 verschijnt. In dezelfde tijd schrijft Nietzsche nieuwe voorwoorden bij zijn oudere werk. Terugkijkend tracht hij zijn oudere boeken te situeren binnen de ontwikkeling die hij zelf heeft doorgemaakt. Overeenkomstig zijn eigen filosofie is deze geschiedenis een ziektegeschiedenis - Nietzsche leest zijn eigen filosofie als symptoom van een fysiologisch en pathologisch proces. Nietzsche typeert MAI achteraf als een boek van een 'genezende'. MAI is het boek waarin een begin wordt gemaakt met de bevrijding van de 'ziekte' waaraan Nietzsche is gaan lijden in zijn Wagner-tijd. Het draagt zowel de sporen

van de ziekte, als ook de voortekenen van de naderende gezondheid.

Dat Nietzsche in deze periode op een grondige manier afscheid heeft genomen van sommige ideeën uit de tijd van MAI wordt bijvoorbeeld duidelijk in zijn opstelling ten opzichte van Paul Rée. MAI is duidelijk verwant aan Paul Rées *Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877). In 1885 neemt Nietzsche nadrukkelijk afstand van Rées nieuwste boek *Entstehung des Gewissens*, waarover hij uitroept "wie leer, wie langweilig, wie falsch". Er is dus nogal wat veranderd in de tussenliggende periode<sup>10</sup>. Een nadere beschouwing van de verschillen en overeenkomsten tussen JGB en MAI lijkt dan ook op zijn plaats.

Er zijn allereerst nogal wat overeenkomsten tussen beide boeken. Net als MAI bestaat JGB uit negen hoofdstukken en een epiloog. Afgaande op de titels van de hoofdstukken kunnen we concluderen dat veel van de oorspronkelijke indeling behouden is gebleven. Hoofdstuk 1 van JGB behelst - net als MAI hoofdstuk 1 - een kritiek op de wetenschap en filosofie, hoofdstuk 3 handelt ook in JGB over religie en hoofdstuk 8 bestaat ook nu weer uit politieke beschouwingen. Bij nader beschouwing blijkt dat hoofdstuk 7 - in MAI handelend over vrouw en kind - ook nu voor een belangrijk deel (de tweede helft) uit aforismen over de vrouw bestaat. Er zijn echter ook nogal wat verschillen die meteen in het oog springen. Het belangrijkste verschil is dat de aforismen over de vrije geest, in MAI nog deel van het vijfde, centrale hoofdstuk over de toekomstige cultuur, in JGB naar hoofdstuk 2 verplaatst zijn, terwijl andersom de kritiek op moraal, die in MAI in hoofdstuk 2 stond, nu in hoofdstuk 5 terecht is gekomen.

---

<sup>10</sup> Overigens zegt Nietzsche later, dat hij het altijd al oneens was met Rée. Niettemin is duidelijk dat er ten tijde van MAI een zekere verwantschap met Rée bestaat, terwijl Nietzsche JGB nadrukkelijk afstand neemt van Rée. Wellicht veranderde Nietzsche niet zozeer van positie, maar realiseerde hij zich dat de aspecten van zijn denken die hij deelde met Rée, op gespannen voet stonden met de rest van zijn denken. Zo bestond er een spanning tussen het perspectivisme waartoe Nietzsche zich al in MAI bekennt, en het wetenschappelijke optimisme dat in MAI nog duidelijk aanwezig is. Deze tegenstrijdigheid zal in JGB verdwijnen, waardoor dit laatste boek - ondanks of misschien zelfs dankzij zijn talrijke, zorgvuldig uitgewerkte aporieën en spanningen - 'evenwichtiger' aandoet.

Ook met betrekking tot hoofdstuk 4 is er iets veranderd: hoofdstuk 4 van JGB - getiteld "Sprüche und Zwischenspiele" - bevat alleen zeer korte aforismen, veelal bestaand uit niet meer dan één zin. In plaats daarvan geldt dat de laatste hoofdstukken - die in MAI veel korte aforismen bevatten - nu nagenoeg alleen uit langere aforismen bestaan. Het is alsof Nietzsche alle korte aforismen bij elkaar heeft gezet. Andersom is voor het onderwerp van MAI hoofdstuk 4 - de kunst - geen apart hoofdstuk meer ingeruimd. De aforismen over kunst staan in JGB vooral in het 'politiek-hoofdstuk' 8, en verder verspreid over het gehele boek. Kunst wordt in verband gebracht met politiek - heersen is volgens Nietzsche altijd ook scheppend optreden. Waarlijk heersen betekent een bepaalde interpretatie van de werkelijkheid doorzetten, en daarmee ook een bepaalde werkelijkheid creëren. Wat voor de politiek geldt, geldt volgens Nietzsche ook voor de filosofie in haar ware gedaante. De nieuwe filosofen, die Nietzsche ziet opkomen, zijn heersers in deze betekenis van het woord: ze trachten de werkelijkheid in een interpretatie de baas te worden: proberen de weerbarstige werkelijkheid te vangen in een begrip. Maar daarmee scheppen ze pas een werkelijkheid die voor mensen van belang is! In Nietzsches schets van de nieuwe filosofen kan men ook de kunstenaar herkennen. De kunst staat dus nu niet langer in een hoofdstuk centraal, maar krijgt een plaats in *alle* hoofdstukken, aangezien Nietzsches filosofie zelf als "scheppende filosofie" kan worden getypeerd. Nietzsche komt daardoor in JGB in zekere zin een hoofdstuk 'tekort'. Dat kan verklaren waarom hij uiteindelijk deze open plaats invulde met een hoofdstuk met korte aforismen, die in MAI nog verspreid in de laatste hoofdstukken voorkwamen<sup>11</sup>. Op die manier kon hij de oorspronkelijke structuur van MAI zoveel mogelijk handhaven.

Wat betreft hoofdstuk 9 kan tussen JGB en MAI een parallel worden getrokken. In JGB hoofdstuk 9 - "Was ist vornehm?" - wordt duidelijk gemaakt waarin een voornaam leven zich onderscheidt van een onvoornaam leven, en geeft Nietzsche aanduidingen van zijn morele ideaal. In hoofdstuk 9 van MAI - "Der Mensch mit sich allein" - stond in zekere zin ook Nietzsches morele ideaal centraal: in dat hoofdstuk legde Nietzsche immers uit op welke wijze de "Chemie der Begriffe und Empfindungen" uiteindelijk leidde tot een andere verhouding tot zichzelf - en moraal is precies een verhouding van ik tot mezelf. Hoofdstuk 9 van JGB besluit Nietzsche met een schets van voorname figuren die als moreel voorbeeld kunnen dienen, in hoofdstuk 9 van MAI gaf Nietzsche een beeld van mensen met een 'hoge natuur', en speelden noties als 'gerechtigheid' een rol. Tussen deze twee hoofdstukken bestaat dus ook een sterke verwantschap. Hoofdstuk 6 van JGB gaat over de 'geleerden'. Nietzsche maakt in dit onderscheid duidelijk in hoeverre de filosofen zoals hij die voor ogen heeft, zich onderscheiden van de geleerden, de wetenschappers en de filosofische handwerkers. In hoofdstuk 6 van MAI daarentegen handelde over "der Mensch im Verkehr". Ook hier zijn misschien enkele parallellen te trekken (waar in MAI hoofdstuk 6 centraal stond dat de verhulling een essentieel kenmerk van sociale relaties is, daar is de vermomming en het masker nu een kenmerk van de nieuwe filosoof; terwijl in MAI

---

<sup>11</sup> De lengte van de aforismen is overigens niet slechts van literair belang: van Tongeren wijst (in *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, BouvierVerlag, Köln, 1989) erop dat ze tevens een goede illustratie geven van de aforistische stijl van filosoferen die typisch is voor de nieuwe filosofie die Nietzsche voorstaat en die niet naar één overkoepelende waarheid streeft, maar beseft dat de werkelijkheid uit vele perspectieven bestaat. Volgens van Tongeren maakt deze uitleg mogelijk de structuur van JGB te verklaren: hij meent dat hoofdstuk 1, 3 en 5 die een kritiek op belangrijke cultuurdomeinen behelzen, steeds wordt opgevolgd door een hoofdstuk waarin de filosofie fungeert als tegenideaal t.o.v. datgene wat wordt bekritiseerd: hoofdstuk 2, 4 en zes zouden daarmee de nieuwe filosofie als eigenlijk thema hebben. De laatste drie hoofdstukken werken volgens van Tongeren dit tegenideaal verder uit: in een schets van Nietzsches morele ideaal zou de filosoof een sleutelrol vervullen.

hoofdstuk 6 centraal stond dat de mens eens moet afzien van metafysische verklaringen en in plaats daarvan terug moet naar een 'aardse' interpretatie van de ervaringen, speelt 'ervaring' ook in het eerste en laatste aforisme van JGB hoofdstuk 6 een belangrijke rol) maar deze zijn wellicht niet sterk genoeg om beide hoofdstukken echt als elkaars evenknie te kunnen opvatten.

### **Moraalkritiek als centraal thema van het boek**

Het is duidelijk dat Nietzsche heeft getracht de oorspronkelijke structuur van MAI in JGB zoveel mogelijk te handhaven. Aangezien de structuur voor een belangrijk gedeelte hetzelfde is gebleven, lijkt het waarschijnlijk dat ook nu weer hoofdstuk 5 een asfunctie vervult. Hoofdstuk 5 handelt nu niet over de toekomstige cultuur, maar behelst een "Naturgeschichte der Moral". Er is nogal wat bevestiging te vinden voor het vermoeden dat de moraalkritiek het belangrijkste onderwerp van het boek is. De titel van het boek suggereert dat de moraal het eigenlijke thema van het boek is. Ook blijkt bij nader beschouwing zowel in de kritiek op filosofie en wetenschap in hoofdstuk 1 enerzijds, en op religie in hoofdstuk 3 anderzijds de moraal het eigenlijke onderwerp van kritiek. Waar in MAI het belangrijkste bezwaar tegen zowel filosofie, moraal en religie terug te voeren was op een achterliggende metafysica-kritiek, daar gaat het hier vooral om een moraalkritiek: de heersende vooroordelen die worden bekritiseerd zijn vooral heersende waardeoordelen. Nietzsche bekritiseert de filosofie en de religie voor zover zij zich steeds bij voorbaat al hebben verbonden aan een bepaalde moraal.

In hoofdstuk 1 - "von den Vorurtheilen der Philosophen" - zet Nietzsche in aforisme 1 vraagtekens bij de oorsprong van elke filosofie: de wil tot waarheid. Aan het begin van JGB stelt Nietzsche de wantrouwende vraag wát in ons eigenlijk waarheid wil. Nietzsche richt de waarachtigheid,

"jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben",

tegen zichzelf: wanneer we vragen wat in ons dan eigenlijk waarheid wil, dan vraagt de wil tot waarheid naar zijn eigen grond.

Nietzsche snijdt hier een probleem aan dat in MAI weliswaar ook aanwezig is, maar daar nog op de achtergrond blijft meespelen. Nietzsche ontdekt dat het problematisch is om de morele vooroordelen te diskwalificeren omdat ze berusten op een metafysica die van bepaalde dwalingen uitgaat. Wanneer je op deze manier moralen bekritiseert - d.w.z. wanneer je moralen op deze manier devalueert - vooronderstel je immers al dat de waarheid waardevoller is dan de onwaarheid. Je vooronderstelt dus zelf reeds een bepaalde moraal, aldus Nietzsche.

Meteen in het eerste aforisme van hoofdstuk 1 komt dit probleem ter sprake. Nietzsche herhaalt in aforisme 2 zijn kritiek op het traditionele waarheidsbegrip zoals die al in MAI werd geformuleerd, maar lijkt die kritiek in aforisme 1 te radicaliseren door te spreken over "het probleem van de waarde van de waarheid". Niet langer is het waarheids-criterium of de gangbare waarheden daadwerkelijk houdbaar zijn in het licht van een sceptisch, streng wetenschappelijk, anti-metafysisch denken. De vraag luidt nu veeleer: "waarom willen wij überhaupt waarheid en niet liever onwaarheid?" Merk op dat er een vreemde paradox in deze vraag zit: wanneer je de vraag stelt waarom waarheid meer waardevol is dan onwaarheid, dan vraag je of het *waar* is dat waarheid meer waard is dan onwaarheid. Maar dat wil zeggen dat je al uit bent op waarheid - je vooronderstelt reeds dat het belangrijk is te weten of een bewering waar is. Dat betekent echter dat de vraag naar de waarde van de waarheid terug slaat op de vragende zelf: hij is niet alleen degene die de vraag stelt - hij wordt ook bevraagd.

"Das Problem vom Werthe der Wahrheit trat vor uns hin, - oder waren wir's, die vor das Problem hin traten? Wer von uns ist hier Oedipus? Wer Sphinx? Es ist ein Stelldichein, wie es scheint, von Fragen und Fragezeichen." (aforisme 1)

De beeldspraak van Oedipus maakt duidelijk dat het hier om een gevaarlijke vraag gaat - een vraag die de vrager in een afgrond kan storten, op dezelfde manier als met de Sfinx in de Griekse mythe gebeurde, nadat Oedipus het aan hem gestelde raadsel opgelost had. In dit geval dreigt Oedipus echter zelf ten gronde te gaan - de vragensteller valt immers samen met onderwerp van de vraag<sup>12</sup>. Daarom zegt Nietzsche op het eind van aforisme 1 over zijn onderneming dan ook:

"[...] es ist ein Wagniss dabei, und vielleicht giebt es kein grösseres."

De vragende bij uitstek is natuurlijk de filosoof. Wanneer Nietzsche vraagt naar de waarde van de waarheid zet hij een radicale filosofiekritiek in. Hij waagt een filosofische vraag die de filosofie zelf dreigt te ondergraven. In de volgende paragraaf wil ik deze kritiek verder onderzoeken en zien welke rol het natuurbegrip speelt in deze kritiek. Aan de hand van een bespreking van JGB hoofdstuk 1 wil ik de eigenaardigheid van Nietzsche filosofie schetsen. Ik zal laten zien dat Nietzsche filosofie, zoals Wolfgang Müller-Lauter heeft laten zien<sup>13</sup>, gekenmerkt kan worden als een denken dat voortdurend in de spanning verkeert tussen waarheidspretentie enerzijds, en perspectivistische relativering van elke waarheidsclaim anderzijds. Het natuurbegrip dat in deze beweging een centrale rol speelt wordt uitgedrukt in Nietzsches leer van de 'wil tot macht'.

In paragraaf 3 zal ik JGB hoofdstuk 5 bespreken, waarin Nietzsche een "Naturgeschichte der Moral" geeft. In dit hoofdstuk, dat zoals gezegd de spil vormt van JGB, onderneemt Nietzsche zijn moraalkritiek. Ik zal laten zien hoe natuur en moraal zich in dit hoofdstuk tot elkaar verhouden.

Vervolgens zal ik in paragraaf 4 enkele aforismen bespreken uit hoofdstuk 7 en 9 - resp. getiteld "Unsre Tugenden" en "Was ist vornehm?" - waarin wordt uitgewerkt wat al in eerdere paragrafen naar voren kwam: dat natuurlijkheid niet alleen als kritisch moment 'tegenover' van de moraal functioneert, maar op een zeer bijzondere manier ook Nietzsches positieve morele ideaal bepaalt. Ik zal proberen aannemelijk te maken dat Nietzsches eigen interpretatie van de natuur als wil tot macht uiteindelijk als moreel oriëntatiekader functioneert. Ik zal daarbij ingaan op de problematische aspecten van Nietzsches natuurbegrip, voornamelijk aan de hand van een bespreking van fragmenten uit hoofdstuk 7, waar Nietzsche zijn eigen morele engagement problematiseert.

Hoe kan de natuur bij Nietzsche nog als moreel oriëntatiekader dienen wanneer - zoals uit JGB hoofdstuk 5 blijkt - elke morele interpretatie van de natuur als tirannieke machtsgreep over de natuur moet worden beschouwd? Wat maakt dat we Nietzsches interpretatie van de natuur, en de morele consequenties van dat natuurbeeld, niet onverschillig terzijde kunnen schuiven als

---

<sup>12</sup> Overigens is ook het antwoord dat Oedipus vond op het raadsel van de Sfinx in dit opzicht verhelderend. Het antwoord luidt: de mens. De mens die raadsel en vragensteller tegelijk is zal in de zoektocht naar een antwoord iets over zichzelf aan de weet komen. De vreemdsoortige spanning in de vraag naar de waarde van de waarheid verwijst naar de menselijke natuur: het antwoord op het raadsel van de Sfinx is de menselijke natuur. We zullen nog zien dat het natuurbegrip inderdaad nauw verbonden is met deze problematiek van de waarheid.

<sup>13</sup> In: W. Müller-Lauter (1974): *Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und Gegensätze seiner Philosophie*; Walter de Gruyter, Berlin/New York. Zie voor een uiteenzetting over Nietzsches van ambiguïteit van zelfverabsolutering en zelfrelativering: hoofdstuk 6, pagina 116 e.v.

slechts één van de vele opties die ons in onze omgang met de natuur openstaan? Is een dergelijke visie slechts voor de persoon Nietzsche relevant, of is ze ook voor ons een opdracht? En wanneer het antwoord daarop bevestigend luidt, waarop berust dan het appel dat er kennelijk van Nietzsches leer uitgaat? Leidt dit alles tot een tegenspraak in Nietzsches denken, zo nee: waarom niet? en zo ja, welke functie vervult een dergelijke tegenspraak?

In het voorwoord van JGB spreekt Nietzsche over "wij goede Europeanen, wij vrije, zeer vrije geesten" die de nood van de geest nog kennen, de spanning van de geest, de gespannen boog". Hij vraagt zich af of wij daarmee "wellicht ook de pijn, de opdracht en wie weet, ook het doel" zullen hebben. Deze frase lijkt te suggereren dat Nietzsches natuurbeeld inderdaad meer is dan slechts een van de vele mogelijkheden en een moreel ideaal impliceert. Of dat inderdaad zo is, en zo ja, welke gevolgen dat heeft, is het eigenlijke thema van dit rapport.

## § 2. Morfologie van de wil tot macht: filosofie als symptoom van de menselijke natuur

### 2.1. Inleiding

Nietzsche doet in het eerste hoofdstuk van JGB twee dingen. Enerzijds bekritiseert hij de gangbare filosofie tot nu toe, anderzijds probeert hij ruimte te maken voor een nieuwe filosofie die tegemoet komt aan de kritiek. Het kritische aspect overheerst duidelijk in hoofdstuk 1, alhoewel zal blijken dat Nietzsches positieve inzet steeds op de achtergrond aanwezig is.

Het eerste hoofdstuk van JGB behelst een grondige kritiek op de filosofie. Niet voor niets draagt het de titel "von den Vorurtheilen der Philosophen". De filosofie werd, aldus Nietzsche, tot nu toe door vooroordelen beheerst. De door vooroordelen beheerste filosofen trachten de werkelijkheid te interpreteren, maar zou gauw een filosofie aan zichzelf gaat geloven wordt deze interpretatie van de werkelijkheid 'tirannie', aldus Nietzsche in aforisme 9. Nietzsche geeft in hoofdstuk 1 een analyse van de filosofie die moet laten zien waarin de 'tirannie' neiging van de filosofie zijn oorsprong heeft. Volgens Nietzsche zijn de vooroordelen van de filosofen in terug te voeren op een geloof dat alle filosofen tot nu toe heeft beheerst. Aforisme 2:

"der Grundglaube der Metaphysiker ist *der Glaube an die Gegensätze der Werthe.*"

De filosofen worden gemotiveerd door een geloof in de tegenstelling van bepaalde waarden. Nietzsche betwist echter het bestaan van dergelijke tegenstellingen in de werkelijkheid: dat er waarden tegenstellingen bestaan is de vooronderstelling van de filosofen, niet de uitkomst van een grondig onderzoek. Uitgaande van het geloof in deze tegenstelling tussen waarden namen de filosofen tot nu toe steeds *bepaalde* waarden als uitgangspunt, waarden die zelf echter niet meer werden bevraagd. Volgens Nietzsche zijn de filosofen tot nu toe steeds advocaat van bepaalde waardeoordelen geweest, in plaats van deze waardeoordelen zelf juist te onderzoeken.

Nietzsche vraagt in hoofdstuk 1 steeds welke waardeoordelen schuilgaan achter bepaalde filosofische stellingnames. De waardeoordelen van een filosoof worden door Nietzsche niet zomaar onderzocht, maar op een zeer specifieke wijze naturalistisch opgevat als:

"ein entschiedenes und entscheidendes Zeugnis dafür[...] *wer er ist* - das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Tiebe seiner Natur zu einander gestellt sind" (aforisme 6).

Moraal wordt dus op opgevat als de manier waarop de natuurlijke driften zijn georganiseerd - *elke* mogelijke organisatie wordt door Nietzsche moraal genoemd. Moraal is de (steeds bepaalde maar op vele verschillende manieren te bepalen) verhouding binnen de eigen natuur. Nietzsche radicaliseert hier de moderne opvatting dat de moraal een verhouding tot de (eigen) natuur is, door deze verhouding zelf binnen de natuur te situeren. Daarmee kiest Nietzsche voort een grondig naturalisme. De eigen natuur wordt niet beoordeeld vanuit een punt dat buiten de natuur ligt (zoals dat bijvoorbeeld bij Kant gebeurt met het begrip 'vrijheid') maar het morele waarden is zelf een gebeurtenis binnen de natuur. Moraal is een krachtenverhouding binnen de menselijke natuur. Nietzsche noemt zijn methode in aforisme 23 "neue Psychologie"<sup>14</sup>. Nietzsche voert de verschillende filosofische vooroordelen terug op een onderliggend, 'lager' proces in de filosoof zelf.

De 'psychologische' kritiek op de filosofie in JGB vertoont daarmee sterke verwantschap met de

---

<sup>14</sup> Voor een uitgebreide bespreking en analyse van Nietzsches 'fysio-psychologie' zie: Joep Dohmen: *Nietzsche over de menselijke natuur; een uiteenzetting over zijn verborgen antropologie*; Kampen, 1994

'chemische' metafysica-kritiek uit (m.n. het eerste hoofdstuk van) *Menschliches Allzumenschliches I*. Daar gaf Nietzsche in hoofdstuk 1 reeds aan dat de metafysische filosofie steeds twee soorten verschijnselen onderscheidt, namelijk de hogere en de lagere, waartussen een tegenstelling wordt voorondersteld. Van de hogere zaken wordt volgens Nietzsche steeds een of andere 'wonderoorsprong' bedacht, waardoor deze van een andere orde zouden zijn dan de lagere, natuurlijke zaken. In MAI betwistte Nietzsche de tegenstelling tussen hoog en laag. De "Chemie der Begriffe und Empfindungen" was bedoeld als alternatief voor het geloof in de tegenstelling van waarden: ze wil laten zien dat de hogere zaken niet tegengesteld zijn aan de lagere maar eruit voortkomen. Dezelfde 'chemie' werd in MAI niet alleen ingezet als alternatief voor de metafysische beschouwingwijze, maar diende ook om de metafysica zelf te analyseren. Nietzsche trachtte met behulp van de 'chemie' te laten zien waarin de 'metafysische behoefte' zelf was gegrond. Ook nu weer analyseert Nietzsche de verschillende momenten uit de geschiedenis van de filosofie en probeert na te gaan welke 'lagere' fenomenen eraan ten grondslag liggen, terwijl dit model anderzijds wordt voorgesteld als alternatief voor de gangbare filosofie<sup>15</sup>. Er is echter ook een accentverschil tussen de manier waarop Nietzsche in MAI de filosofie bekritiseerde, en de manier waarop hij dat in JGB doet. Waar in MAI de waarheidsclaim van de metafysica werd bekritiseerd, verschuift de aandacht nu naar de verschillende *morele* vooroordelen die aan de filosofie ten grondslag liggen. In aforisme 1 maakt Nietzsche duidelijk dat de waarheidsclaim van de filosofie zelf uiteindelijk ook terug te voeren is op een bepaald waarde-oordeel, te weten het oordeel dat de waarheid waardevoller is dan de onwaarheid. Het filosofische zoeken naar waarheid getuigt slechts van een bijzonder moreel vooroordeel, in zoverre bijzonder dat het *alle* filosofen tot nu toe heeft beheerst.

Zoals gezegd zoekt Nietzsche anderzijds (net als in MAI) naar een alternatief voor de gangbare filosofie. De methode die Nietzsche gebruikt om de filosofie te bekritisieren, behelst tevens een nieuw filosofisch model. Zoals de vraag die de filosofie op het spel zet - de vraag naar de waarde van de waarheid - zelf een filosofische vraag is, zo gaat achter de kritiek op de gangbare filosofie ook een concept schuil van een andere filosofie.

In hoofdstuk 1 spreekt Nietzsche op verschillende plaatsen van een 'nieuwe filosofie', van 'nieuwe filosofen', van 'filosofen van de toekomst', op andere plaatsen suggereert hij althans dat de huidige filosofie op haar einde loopt en voor iets nieuws plaats zal maken. In aforisme 1 geeft Nietzsche aan dat de wil tot waarheid ons nog tot vele waagstukken zal verleiden, en dat de geschiedenis van deze wil nog maar nauwelijks begonnen lijkt. Dat geeft aan dat Nietzsche geen eind van deze wil nastreeft, maar haar hooguit in een andere gedaante wil laten voortbestaan. In aforisme 2 geeft Nietzsche aan dat we de komst van nieuwe filosofen moeten afwachten, in aforisme 3 beweert Nietzsche dat hij een nieuwe taal spreekt, die wellicht vreemd in de oren klinkt voor hen die in het oude filosoferen zijn opgevoed. De nieuwe taal impliceert dat de filosoof zich "jenseits von Gut und Böse" bevindt. In aforisme 10 zegt Nietzsche dat de "huidige sceptische antirealist" gelijk hebben in hun ongenoegen met de huidige filosofie van de

---

<sup>15</sup> Vgl. Michel Foucault: 'Nietzsche als genealoog' (in: M. Foucault en G. Deleuze: *Nietzsche als genealoog en als nomade* ; Nijmegen 1981). Foucault maakt in deze tekst een onderscheid tussen genealogie en metafysica. Het zoeken naar een *oorsprong* zou Nietzsche (aldus Foucault) als metafysica zou kwalificeren, d.w.z. als het zoeken naar een 'ware' werkelijkheid in plaats van het illusoire aardse bestaan. Nietzsches genealogie daarentegen bestaat uit een vragen naar de *herkomst*: het reconstrueren van de ontstaansgeschiedenis van - bijvoorbeeld - het denken, niet om bij een zuivere bron terecht te komen, maar juist om de verworteling van elke filosofie in het aardse en natuurlijke te laten zien.

"moderne ideeën". Maar volgens Nietzsche zouden ze, wanneer ze nog iets méér kracht en levensvreugde zouden hebben, niet terug verlangen naar een verloren gewaande filosofie uit een ver verleden, maar in plaats daarvan juist "darüber hinaus" willen. Ook daarmee lijkt hij weer te verwijzen naar een toekomstige filosofie 'voorbij goed en kwaad'.

In aforisme 12 heeft Nietzsche het niet over de nieuwe filosoof, maar over "de nieuwe psycholoog" die tegenwoordig is opgestaan, terwijl uit aforisme 23 blijkt dat de psychologie een nieuwe toegang tot de problemen zal zijn. Uit de typering "nieuwe toegang tot de problemen" blijkt echter dat de nieuwe psychologie en de nieuwe filosofie minstens met elkaar samenhangen. Ook vinden we in hoofdstuk 1 op verschillende plaatsen tijdaanduidingen die suggereren dat we ons in een 'tijdsgewricht' bevinden, waarin een oude denkwijze plaats maakt voor een nieuwe: in aforisme 6 is sprake van "alle filosofieën *tot nu toe*", in aforisme 11 zegt Nietzsche dat het *hoog tijd* wordt dat de oude Kantiaanse vraag door een nieuwe - 'psychologische' - vraag wordt vervangen; in aforisme 14 dat het nieuwe denken in vijf, zes hoofden *begint* te dagen... ; in aforisme 16 zegt Nietzsche: "*nog altijd* zijn er onschuldige zelfobserveerders die..." - en suggereert daarmee dat deze zullen of moeten verdwijnen, terwijl in aforisme 23 de psychologie "*van nu af aan*" weer de weg tot de fundamentele problemen wordt genoemd.

Het lijkt dus duidelijk dat Nietzsche niet alleen een kritiek van de gangbare filosofie geeft, maar ook uit is op een radicaal nieuwe filosofie, en dat de overgang naar deze nieuwe filosofie een taak is voor de nieuwe psychologen, die de gangbare filosofie bekritisieren. Of de nieuwe psychologen samenvallen met de nieuwe filosofen kan uit deze korte verkenning natuurlijk niet zonder meer worden geconcludeerd.

De twee aspecten van de dubbele taak die Nietzsche in dit hoofdstuk op zich neemt - kritiek op de oude filosofie en bouwen aan een nieuwe - hangen sterk met elkaar samen. De kritiek op de huidige filosofie staat steeds in het kader van een schets van een nieuwe filosofie. Het vermoeden lijkt zelfs gerechtvaardigd dat de nieuwe filosofie reeds bedreven wordt in de manier waarop de oude wordt bekritiseerd. Volgens Nietzsche schetst de 'psychologische' kritiek een "nieuwe toegang tot de problemen" (aforisme 23), wat toch ook kan worden opgevat als een omschrijving van een nieuwe filosofie. In aforisme 3 schetst Nietzsche een filosofie die zich "jenseits von Gut und Böse" bevindt, - en die vanuit dat standpunt de oude filosofie bekritiseert.

Dat beide aspecten sterk met elkaar samenhangen wordt nog aannemelijker wanneer we zien dat zowel in de kritiek als in de positieve aanzetten tot iets anders het natuurbegrip een belangrijke rol speelt. De kritiek op de filosofie verloopt via een naturalistische analyse van de filosoof: Nietzsche interpreteert de filosofie op een psychologische manier, maar vat deze psychologie op als een natuurwetenschap. De psychologie vat Nietzsche in aforisme 23 namelijk op als

"Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht",

terwijl hij in het aforisme daarvoor heeft aangegeven dat de wil tot macht een bepaalde alternatieve interpretatie van de natuur is, die tegenover de in de wetenschap gangbare interpretatie staat. De nieuwe filosofie heeft haar startpunt in een bepaald alternatief natuurbeeld: zij vormt een alternatief voor alle filosofie die uitgaat van een inadequate interpretatie van de natuur, de zogenaamde "schlechte Philologie". De natuur waar de natuurwetenschappers over spreken is geen feit, geen objectieve realiteit, "kein 'Text'", aldus Nietzsche. Deze kritiek zou tot de gedachte kunnen verleiden dat de nieuwe filosofie die Nietzsche voorstaat, wèl kan worden opgevat als een denken dat de onderliggende tekst blootlegt. Deze gedachte is echter misleidend. Het is niet zo dat de 'nieuwe filosofie' in staat is de 'ware tekst der natuur' te achterhalen. *Elke* filosofie is volgens Nietzsche namelijk "geistige Wille zur Macht".

Volgens Nietzsche probeert elke filosofie "sobald [sie] anfängt, an sich selbst zu glauben" de werkelijkheid in haar greep te krijgen: ze tracht het vreemde in termen van het bekende te vatten (aforisme 9)<sup>16</sup>. Het is niet mogelijk de natuur te verklaren, men kan haar slechts interpreteren, uitleggen (aforisme 14).

De kloof die hierdoor in zekere zin bestaat tussen de door de mens gekende natuur en de 'ware' natuur, tussen interpretatie en tekst, is bij Nietzsche onoverbrugbaar, zo lijkt het althans<sup>17</sup>. Ook de interpretatie van de natuur in termen van wil tot macht is immers een interpretatie. Maar dat roept de vraag op waarin zich dan de goede van de slechte filologie onderscheidt! Is er dan niets dat 'weerstand biedt' aan de interpretatie, dat de mogelijkheden van interpretatie begrenst, en dat een onderscheid tussen goede en slechte, adequate en inadequate, zinvolle en onzinnige interpretaties mogelijk maakt? Deze vraag moet in deze paragraaf worden beantwoord.

## 2.2. de structuur van hoofdstuk 1

Voordat ik over kan gaan tot een bespreking van hoofdstuk 1 is het van belang de structuur ervan te achterhalen, ten einde het belang van de afzonderlijke aforismen te kunnen bepalen. Er zijn enkele *structurelementen* te ontdekken.

- Allereerst valt op dat een groot deel van de aforismen een kritische analyse van de filosofie behelzen. Nietzsche spreekt over de morele vooroordelen van filosofen. Daarnaast zijn er enkele aforismen te onderscheiden met een duidelijk kentheoretische inhoud (m.n. aforisme 13 - 16). Nietzsche bekritiseert niet alleen filosofische, maar ook wetenschappelijke interpretaties van de werkelijkheid en concentreert zich in zijn kritiek op epistemologische vooronderstellingen.
- Bovendien valt op dat de termen 'natuur' en 'leven' vaak voorkomen: in het enige aforisme waarin de titel van het boek - *Jenseits von Gut und Böse* - voorkomt (aforisme 4), wordt als uitgangspunt genomen de gedachte dat de onwaarheid levensbevorderend is. In dit aforisme legt Nietzsche een verband tussen de filosofie die voorbij goed en kwaad staat en leven. Ook wordt de filosofie met al haar morele vooroordelen zelf opgevat als natuurverschijnsel. Nietzsche kijkt naar de verborgen morele vooroordelen die een filosoof drijven in zijn filosofische stellingname, en interpreteert deze morele vooroordelen als een symptoom, een getuigenis van de wijze waarop zijn natuurlijke driften zijn georganiseerd. In de meeste aforismen spelen de begrippen 'natuur', 'natuurwetenschap', 'leven', 'fysiologie' etc. een rol: aforismen 3, 4, 6, 9, (10), 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23.
- Verder valt op dat op veel plaatsen sprake van een veelheid: een veelheid aan subjecten en aan mogelijke perspectieven (12), een veelheid en strijd van willen tot macht (22), een overvloedige natuur (9), een veelheid aan driften. Het leven en de natuur kenmerken zich niet door eenheid, maar bestaan juist uit een veelheid aan krachten, instincten, hartstochten etc. Ook de verwijzingen naar veelheid kunnen worden opgevat als indirecte verwijzingen naar natuur.
- Tenslotte valt op dat zowel het eerste als het laatste aforisme een ander karakter hebben dan

---

<sup>16</sup> Alleen een zelfverzekerde filosofie zal proberen welbewust als wil-tot-macht te bestaan - alleen zulk een filosofie zal proberen het vreemde middels interpretatie toe te eigenen. Een zwakkere filosofie, die niet in zichzelf gelooft, wordt uiteindelijk echter net zo goed door wil-tot-macht bepaald.

<sup>17</sup> We zullen zien dat deze manier van het probleem formuleren, zelf door Nietzsche wordt geïmplementeerd: Nietzsche wil het traditionele schema verlaten waarin zijn (tekst) tegenover schijn (interpretatie) wordt geplaatst.

de overige aforismen: in het eerste aforisme wordt op een meta-niveau gesproken over de filosofie: Nietzsche vraagt naar de waarde van de waarheid en hij zet daarmee de filosofie als geheel op het spel. Het laatste aforisme spreekt over een "nieuwe toegang tot de grondproblemen" en heeft een alternatief voor de filosofie tot nu toe op het oog. In de andere aforismen speelt de filosofie ook wel een rol, maar daar wordt steeds gesproken over een bepaald aspect van of een bepaalde opvatting binnen de filosofie.

Als we proberen deze verschillende structuurmomenten in hun onderling verband te plaatsen, kan met name de laatste aanwijzing een goed aanknopingspunt bieden. In het eerste aforisme vraagt Nietzsche zich af wat ten grondslag ligt aan de filosofie. Hij waagt het de grond onder het bedrijven van filosofie ter discussie te stellen, en riskeert daarmee de filosofie zelf te ondermijnen. Daarmee zet Nietzsche ook zichzelf op het spel - de vraag naar de grond van de filosofie is immers zelf een filosofische vraag. Nietzsche stelt de vraag:

*"Was in uns will eigentlich 'zur Wahrheit?'"* (aforisme 1)

De rest van het hoofdstuk kan worden beschouwd als een antwoord op deze vraag: het zijn de morele vooroordelen in ons filosofen (die niet los te zien zijn van onze instincten, maar juist deel uitmaken van onze natuur) die ons zoeken naar 'waarheid' motiveren. De morele vooroordelen worden door Nietzsche opgevat als fysiologische randvoorwaarden voor een bepaalde manier van leven. In het laatste aforisme wordt vervolgens een beeld geschetst van een nieuwe mogelijkheid, een 'psychologie', als nieuwe 'toegang tot de problemen'. Het is alsof in dit laatste aforisme de verhandelingen bijeen worden geveegd en Nietzsche een conclusie trekt uit het voorafgaande. Het hoofdstuk lijkt daarmee de klassieke structuur van een *inclusio* te hebben. Aforisme 1 en 23 omarmen als het ware de overige aforismen.

Nietzsches methodische uitgangspunt dat zijn filosofie tot een filosofie "jenseits von Gut und Böse" maakt, kan programatisch als volgt worden samengevat: "de onwaarheid als levensvoorwaarde opvatten". Nietzsche weigert ervan uit te gaan dat onze morele oordelen voortkomen uit de werkelijkheid zelf: ze zijn 'dwalingen' - daarin is Nietzsche nog steeds dezelfde mening toegedaan als in MAI. Ons beeld van de werkelijkheid is geen 'tekst', maar is steeds slechts uitleg, en deze uitleg draagt de sporen van onze eigen vooroordelen. Elk kennen berust op een natuurlijk proces van toeëigenen van de werkelijkheid en kan bijgevolg geen beroep doen op 'objectiviteit'. De organisatie van de eigen natuur van de filosoof - waarvan zijn morele vooroordelen getuigen zijn - bepaalt op welke wijze hij de 'grote natuur' interpreteert. De uitwerking van deze gedachte leidt echter tot een problematisering van het natuurbegrip: wanneer er zoveel verschillende filosofieën zijn geweest, zo veel verschillende manieren om de werkelijkheid te interpreteren - betekent dit dan niet dat de menselijke natuur verschillende mogelijkheden in zich bergt? Dat wederom leidt Nietzsche tot de gedachte dat de natuur van de mens niet eenvoudig is, maar bestaat uit een veelheid aan krachten. In de veelheid aan mogelijkheden schuilt de oorzaak dat er op zoveel verschillende manieren gedacht is. De vele verschillende krachten in de mens staan in een bepaalde hiërarchische verhouding tot elkaar (deze hiërarchie is in zekere zin contingent - er zijn ook andere ordeningen mogelijk) en de wijze waarop deze veelheid is georganiseerd bepaalt uiteindelijk welke oordelen en gedachten in de mens aan de oppervlakte komen.

Tegenover de ene ware werkelijkheid die altijd het doel is geweest van de filosofie, komt in Nietzsches beschrijving van de filosofie een veelheid aan filosofische interpretaties naar voren. Maar als elke filosofie slechts interpretatie is en geen tekst, hoe zit het dan met Nietzsches eigen denken? In het voorlaatste aforisme van hoofdstuk 1 erkent Nietzsche de perspectiviteit van zijn

eigen filosofie en probeert hij zijn eigen interpretatie van de natuur systematisch uit te werken in termen van 'wil tot macht'. Nietzsches presenteert zijn gedachte echter nadrukkelijk als een interpretatie van de natuur, niet als een of andere 'oorspronkelijke' tekst.

In het laatste aforisme van hoofdstuk 1 wordt de psychologie - die Nietzsche opvat als "morfologie en ontwikkelingsleer van de wil tot macht" - gepresenteerd als een "nieuwe toegang tot de grondproblemen". De wil tot macht lijkt een mogelijkheid te bieden om na de psychologische analyse nog steeds filosofie te bedrijven. Ze vormt niet alleen de basis van een kritische analyse van de filosofie tot nu toe, maar heeft ook een eigen waarheidspretentie, waardoor ze tot een nieuwe filosofie kan leiden.

Maar hoe verhoudt zich dit tot het perspectivisme dat ook uit Nietzsches filosofiekritiek lijkt voort te vloeien? Het is van belang in te zien dat Nietzsche het traditionele schema (waarin er eerst een 'oertekst' is, die vervolgens meer of minder adequaat wordt geïnterpreteerd) precies wil ontstijgen. Hij wil laten zien dat er geen oertekst gegeven is, maar dat alle werkelijkheid pas als interpretatie bestaat! Dat geldt ook voor Nietzsches eigen interpretatie. Deze heeft weliswaar een zekere pretentie (en *creëert* eerst een werkelijkheid), maar het is van belang in te zien dat Nietzsches interpretatie in zekere zin 'niet in zichzelf geloofd': d.w.z. 'ironisch' blijft.

We kunnen de structuur van hoofdstuk 1 als volgt schematisch proberen weer te geven (z.o.z.):

- Introductie van het probleem: wat is de waarde van waarheid? (af. 1)  
Deze vraag leidt tot een problematisering van de filosofie als het willen van waarheid.
  - Formulering van methodisch uitgangspunt van filosofie voorbij goed en kwaad:  
geformuleerd als vraag in af. 2 en 3 ('Zijn de gangbare oordelen wellicht slechts oppervlakte?'; 'Is de mens wel de maat der dingen?') en als methodisch uitgangspunt in aforisme 4: ('de onwaarheid als levensvoorwaarde opvatten')
- Dit wordt op twee manieren uitgewerkt, te weten als destructie en constructie:
- Destructie: Nietzsches uitgangspunt JGB leidt tot filosofiekritiek (af. 5-9)  
filosofen zijn niet *eerlijk* genoeg als ze zichzelf moreel interpreteren (5). N toont a.h.v. voorbeelden dat elke filosofie opgevat kan worden als natuurverschijnsel, ten dienste van driften (6 - 9). Wat in ons wil waarheid?: het leven, de driften, de natuur. Elke 'waarheid' berust op een gekleurd vooroordeel. Daarbij 'ontdekt' Nietzsche een structuurkenmerk van elke filosofie -> filosofie is (geestelijke) wil tot macht, ze tiranniseert de natuur. Dat is haar natuur! (9)
  - Constructie: uitwerking van methodisch alternatief voor geloof in waarheid (af. 10-12)
    - Perspectivisme is kenmerk van het leven zelf (10 en 11); Introductie van Nietzsches 'dubbelzinnig' perspectivisme van de nieuwe psycholoog: ziels-opvatting als resultaat van contingente interpretatie <-> eigen interpretatie: ziel als veelheid van subjecten.
    - Pondering van het alternatief mens-begrip: ziel als veelheid van subjecten (12).
  - Uitwerking van methodisch perspectivisme (aforisme 13 - 21):
    - epistemologische kritiek op slechte filologie ( aforisme 13 - 16)  
a.h.v. bespreking van voorbeelden uit de geschiedenis van de filosofie wijst N steeds op mogelijkheid van alternatieve interpretatie. Uitwerking van perspectivistische kenleer: geen waarheid maar slechts veelheid aan perspectieven, geen verklaring maar slechts uitleg. Nietzsches kritiek komt niet voort uit inzicht in 'ware' aard van de natuur.

- voorbereiding van nieuwe uitleg (aforisme 17 - 21):

Kritiek op 'eenheidsgedachte' die de mens terug wil begrijpen vanuit één onderliggende grond (subject, wil, logica; resp. aforisme 17, 19 en 20). In plaats daarvan: benadrukking van veelheid in de mens (12). Verschillen in interpretatie gaan terug op aan 'Rasse-Bedingungen' of op individuele moraal, die op zijn beurt wordt geïnterpreteerd als een symptoom van een bepaald type menselijke natuur (21).

● Synthese van destructie en constructie in een alternatieve interpretatie van natuur (aforisme 22)

De wil tot macht als alternatief (eigen waarheidspretentie: de wereld is perspectivisch van aard) en als onderbouwing van kritiek (filosofie is als natuurverschijnsel / wil tot macht - ook dit is een interpretatie)

● Conclusie (aforisme 23) De filosofie van de toekomst die zichzelf opvat als morfologie van de wil tot macht is in staat een nieuwe toegang te bieden tot de fundamentele problemen

Uit deze structuuranalyse van hoofdstuk 1 blijkt dat met name aforismen 9, 12, 22 en 23 van extra belang zijn.

In aforisme 9 geeft Nietzsche een bepaling van een structureel kenmerk van de filosofie, waarin duidelijk wordt dat ze een natuurverschijnsel is: de filosofie als geestelijke wil tot macht. Deze analyse behelst een kritiek op het klassieke waarheidsbegrip van de filosofie.

In aforisme 12 geeft Nietzsche aan welke filosofische methode volgt uit zijn kritiek op het klassieke waarheidsbegrip: het perspectivisme, dat een vreemde ambiguïteit heeft.

Vervolgens wordt in aforisme 22 getracht beide aspecten samen te nemen in een nieuwe interpretatie van de werkelijkheid, die enerzijds voldoet aan Nietzsches typering van een 'filosofie' uit aforisme 9, en anderzijds de epistemologische grenzen erkent die volgen uit het perspectivistische uitgangspunt.

In aforisme 23 wordt tenslotte aangegeven hoe een dergelijke benaderingswijze 'morfologie en ontwikkelingsleer van de wil tot macht' van belang kan zijn als 'nieuwe toegang tot de fundamentele problemen'.

Ik zal deze verschillende aforismen hieronder bespreken, en zoveel mogelijk in verband brengen met de overige aforismen. Ik zal evenwel beginnen te schetsen wat de globale inzet is van Nietzsches aanpak in hoofdstuk 1.

### **2.3. Nietzsche filosofiekritiek: een naturalistisch-psychologische analyse**

Nietzsche probeert in zijn boek filosofie te bedrijven "jenseits von Gut und Böse": hij wil niet langer de waarde van de waarheid te vooronderstellen - zoals de filosofen dat tot nu toe hebben gedaan - maar er daarentegen juist vanuit gaan dat de dwaling een levensvoorwaarde van de mens is. Nietzsche kijkt vanuit dit methodische uitgangspunt niet langer of verschillende filosofieën 'waar' zijn, maar bekijkt ze veeleer als een bepaalde perspectief op de werkelijkheid. Vervolgens onderzoekt Nietzsche deze verschillende perspectieven op de vooroordelen die erin weerspiegeld worden. Deze *waardeoordelen* vat hij vervolgens op als een symptoom van een bepaalde gesteldheid en bestaanswijze van een filosoof. Waarom heeft iemand een bepaalde manier van denken nodig?

Bij dat laatste gaat Nietzsche naturalistisch te werk. Nietzsche doet in zijn naturalistische analyse twee dingen. In de loop van hoofdstuk 1 laat Nietzsche *enerzijds* zien hoe verschillende filosofieën kunnen worden opgevat als louter een getuigenis zijn van waarde(voor)oordelen van een filosoof, die op hun beurt weer kunnen worden teruggevoerd op de fysiologische structuur van de natuur van de filosoof, waarin behoefte bestaat aan bepaalde geloofsartikelen. *Anderzijds* tracht Nietzsche ook enkele structurele kenmerken van filosofie te achterhalen. Hij vat de filosofie op als een symptoom van een onderliggende menselijke natuur - en tracht de filosofie zò te analyseren dat duidelijk wordt op welke wijze de natuur in haar tot uiting komt. Deze analyse leidt vervolgens tot een bepaling van wat filosofie idealiter zijn kan en (dus) zou moeten zijn. De mate waarin de filosofie 'recht kan doen aan de natuur' fungeert kortom als norm<sup>18</sup>. Dat laatste gebeurt op een expliciete manier in aforisme 9. Voordat ik dit aforisme bespreek, ga ik in op de idee van Nietzsches onderneming: de naturalistische analyse van de filosoof.

In hoofdstuk 1 stelt Nietzsche dat de filosofen het probleem van de waarde van waarheid zelf nooit hebben gesteld. Daarmee wordt het probleem van de moraal geïntroduceerd, dat in hoofdstuk 5 in een andere vorm terug zal komen. In hoofdstuk 1 wordt duidelijk dat de filosofen tot nu toe steeds advocaten waren van een *bepaalde* moraal (aforisme 5). Deze waardeoordelen interpreteert Nietzsche als fysiologische voorwaarden voor een bepaalde vorm van leven. Elke filosofie is tot nu toe slechts de getuigenis van een bepaalde vorm van leven.

Nietzsche wil deze manier van filosofie bedrijven overstijgen, hij tracht te komen tot een filosofie "jenseits von Gut und Böse". Hij is op zoek naar een filosofie die niet reeds bij voorbaat zich tot een bepaalde morele 'waarheid' bekent. En een filosofie die het waagt het morele vooroordeel, de heersende morele waarde bij uitstek - de waarachtigheid zelf - ter discussie te stellen, een filosofie die het waagt

"die Unwahrheit als Lebensbedingung zu[zu]gestehn: dass heisst freilich auf eine gefährliche Weise den gewohnten Werthgefühlen Widerstand zu leisten; [...] eine solche Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse."  
(aforisme 4)

Nietzsche beweert overigens niet, *dat* de waarheid inderdaad levensvijandig is en de onwaarheid levensbevorderend. Zijn formulering is in deze zin voorzichtiger:

"wir sind grundsätzlich *geneigt* zu behaupten, dass die falschesten Urtheile [...] uns die unentbehrlichsten sind, dass ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte [...]." [aforisme 4, mijn cursivering, MD]

Nietzsche vraagt de filosofie niet in de eerste plaats naar de legitimiteit van haar claims op waarheid, maar onderzoekt haar op een psychologische manier. In aforisme 11 geeft Nietzsche een voorbeeld van zijn nieuwe manier van filosoferen:

"[...] es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage 'wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?' durch eine andre Frage zu ersetzen 'warum ist der Glaube an solche Urtheile nöthig?'"

Het gaat er volgens Nietzsche om

"zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unsrer Art solche Urtheile als war *geglaubt* werden müssen; weshalb sie natürlich noch *falsche* Urtheile sein könnten!"

---

<sup>18</sup> De normatieve betekenis van Nietzsches natuurbegrip zal ik met name in '3 en '4 onderzoeken.

In plaats van de filosofie te onderzoeken op de waarheid van haar uitspraken - waarmee Nietzsche enerzijds een moraal van waarachtigheid zou vooronderstellen, d.w.z. zou *geloven* dat de waarheid waardevoller is dan de onwaarheid en anderzijds zou veronderstellen dat de mens inderdaad ook toegang kan krijgen tot de ware werkelijkheid - probeert Nietzsche door te dringen tot een dieper niveau, wanneer hij de mogelijkheid opwerpt dat de heersende metafysische waardeoordelen wellicht op een noodzakelijke manier aan de oppervlakte van het bestaan vertoeven (zie aforisme 2 en 3)<sup>19</sup>. Zo gaat bijvoorbeeld het geloof in synthetische oordelen a priori volgens Nietzsche terug op elementaire levensprocessen:

"der Glaube an ihre Wahrheit [ist] nöthig, als ein Vordergrunds-Glaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört."

Achter alle bewuste filosofie en logica gaan volgens Nietzsche onbewuste processen schuil. Wat we in de filosofie te zien krijgen zijn slechts de oppervlakte-symptomen van een onderliggend proces in de filosoof. Dat proces is uiteindelijk natuurlijk, instinctmatig en kent een noodzakelijk verloop:

"mann muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter den Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens".  
(aforisme 3)

Bewustzijn is volgens Nietzsche op geen enkele manier tegengesteld aan instinct, het meeste filosofische denken wordt er juist door gestuurd en "in bestimmte Bahnen gezwungen" (aforisme 3). Achter alle logica en haar eigen ogenschijnlijk eigensoortige dynamiek staan waardeoordelen waaraan niet meer wordt getwijfeld. In aforisme 8 zegt Nietzsche:

---

<sup>19</sup> Zo'n onderneming is, zo is al gezegd, gevaarlijk. Wanneer de onwaarheid inderdaad een levensvoorwaarde is, dan is het ontmaskeren van die onwaarheden een gevaarlijke bezigheid die fataal kan aflopen. De waarachtigheid die motiveert tot de oorspronkelijke vraag naar de 'ware' achtergrond van de waarden, kan haar eigen grond ondergraven. Nietzsche zegt in aforisme 23 dat de filosoof die niet langer bij de oppervlakte halt wil houden, maar in plaats daarvan de verborgen, achterliggende grond van de werkelijkheid onderzoekt - een gevaarlijke weg gaat, die iedereen ontraden kan worden. Anderzijds is ook duidelijk dat degene, die eens begonnen is met de vraag naar de waarde van de waarheid grondig te stellen, geen andere keus heeft dan daarmee door te gaan. Wanneer je eenmaal inziet dat elke moraal teruggaat op onbewuste, onbereflecteerde processen die de geldigheid van zo'n moraal niet kunnen funderen, kun je niet zomaar halt houden voor de moraal die je precies motiveert tot die onderneming. Dan rest niets anders dan ermee doorgaan:

"wir fahren geradewegs über die Moral weg, wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität".

Nietzsche geeft echter aan dat het belang er niet in kan liggen onszelf in stand te houden, maar dat het erom gaat een dieper inzicht te bereiken:

"[...] aber was liegt an uns! Niemals noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteurern eine *teifere Welt* der Einsicht eröffnet[...]"

Wanneer je je bekommert om jezelf, wanneer je jezelf nooit op het spel durft te zetten, dan ben je veroordeeld tot een leven aan de oppervlakte, dan zal het diepere inzicht aan je voorbij gaan. Je moet jezelf op het spel zetten als een avonturier. Maar ware avonturiers komen als een ander mens terug! Ze hebben hun oude ik op het spel gezet, maar krijgen in plaats daarvan een nieuwe identiteit terug. Het gevaar waarover Nietzsche spreekt is dan ook niet bij voorbaat te identificeren met het fysiek te gronde gaan. Het kan wel betekenen dat een bepaalde soort van leven - namelijk die vorm van leven die bepaalde morele vooroordelen nodig heeft - plaatsmaakt voor een andere. De toekomstige filosofen representeren wellicht de vorm van leven die mogelijk wordt nadat de mens zichzelf op deze manier op het spel heeft gezet... De termen 'diepte' en 'oppervlakte' verwijzen hier dus niet naar de mate waarin de 'ware' werkelijkheid wordt weerspiegeld - dat zou immers alweer het schema vooronderstellen dat Nietzsche nu net wil verlaten. Diepe en oppervlakkige interpretaties zijn beide geen afspiegelingen van een 'ware tekst! Het onderscheid tussen diepe en oppervlakkige interpretaties heeft te maken met het al dan niet toelaten van het inzicht dat we in een 'onware' werkelijkheid leven.

"In jeder Philosophie giebt es einen Punkt, wo die 'Überzeugung' des Philosophens auf die Bühne tritt".

Deze waardeordelen vat Nietzsche echter niet op als op een of andere wijze tegengesteld aan de natuur, maar juist nadrukkelijk op een naturalistische manier als tekenen van een bepaalde driftenorganisatie in een organisme. In aforisme 6 zegt Nietzsche dat een bepaalde filosofie slechts getuigenis aflegt van de persoon van een filosoof, een persoon die behept is met bepaalde waardeordelen. Het gaat in de filosofie niet om een onpersoonlijke waarheid; filosofie is tot in de kern het werk van een concrete, driftmatige, door instincten bepaalde mens:

"es gibt an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches; und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und eintscheidendes Zeugnis dafür ab, *wer er ist* - das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind."

Wie iemand is, wordt als *synoniem* gezien aan de rangorde waarbinnen zich zijn driften tot elkaar verhouden. Hieruit blijkt de grondigheid van Nietzsches 'naturalisme': moraal is niet nog iets anders dan natuur wat de verhouding tussen verschillende driften reguleert, nee, moraal is die verhouding zelf!<sup>20</sup>

Nadat Nietzsche heeft laten zien dat filosofische uitspraken voortkomen uit de instincten van de filosoof kan hij verder gaan en de waarheid van dergelijke uitspraken in twijfel trekken:

"[...] dergleichen Schätzungen könnten, bei aller regulativen Wichtigkeit für *uns*, doch nur Vordergrunds-Schätzungen ein, eine bestimmte Art von niaiserie, wie sie gerade zur Erhaltung von Wesen, wie wir sind, noth thun mag." (aforisme 3)

Dat deze fysiologisch verankerde waardeordelen waar zijn, is volgens Nietzsche buitengewoon onwaarschijnlijk:

"Gesetzt nähmlich, dass nicht gerade der Mensch das "Maass der Dinge" ist..."

Het "zou kunnen zijn dat ..." de mens niet de maat der dingen is, en wanneer dat zo is, dan zijn de waardeordelen van de mens slechts oppervlakteverschijnselen. Deze gedachte van de mens als min of meer toevallige bewoner van de wereld, zonder geprivilegieerde positie, vinden we overigens al bij de jonge Nietzsche. In de eerste paragraaf van "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn" bijvoorbeeld, waar Nietzsche deze gedachte verwoordt in de vorm van een fabel. De mens is, aldus Nietzsche, slechts een (buitengewoon slim) dier, in niets essentieel onderscheiden van andere dieren:

"In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der 'Weltgeschichte': aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mußten sterben. - So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert habn, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt. Es gab Ewigkeiten in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es gibt für jenen menschlichen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer

---

<sup>20</sup> Moraal is de resultante van de manier waarop de verschillende driften zich tot elkaar verhouden, moraal is een bepaalde organisatie van de driften. We zullen nog zien dat de driften door Nietzsche worden opgevat als 'willen tot macht' en het streven van deze willen omschijft als 'interpreteren'. Daarom kan moraal bij Nietzsche worden opgevat als een bepaalde interpretatie en disciplinerende van de (menselijke) natuur.

und Erzeuger nimmt es so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehen. Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, daß auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Zentrum dieser Welt fühlt."

Nietzsche vervolgt:

" Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens sofort wie ein Schlauch aufgeschwellt würde; und wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen." (KSA 1, pag 875)

De gedachte dat de mens slechts een toevallige passant is, en dat zijn oordelen niet geldiger zijn dan die van een willekeurig ander levend wezen, vinden we dus al vroeg bij Nietzsche<sup>21</sup>. En ook de gedachte dat de filosoof als meest trotse mens dat niet inziet, vinden we nu nog terug - bijvoorbeeld in aforisme 9.

In de verdere analyse van de natuurlijke basis van de waardeoordelen van de filosofen blijkt overigens dat de waardeoordelen waar een filosoof mee behept is, ook afhankelijk zijn van zaken die hij niet zelf in de hand heeft. Het is niet zo dat de filosoof in alle vrijheid bepaalde waarde-oordelen zou kunnen kiezen. Het is niet zo dat de mens de werkelijkheid eerst neutraal zou kennen, om er vervolgens pas, bewust en naar willekeur, waardeoordelen aan toe te kennen. Volgens Nietzsche worden gedachtengangen bijvoorbeeld beïnvloed door de grammatica van de taal die iemand spreekt (aforisme 20). Doordat bijvoorbeeld in een taal 'dingen' bestaan, gaat iemand daadwerkelijk menen dat deze ook in de werkelijkheid bestaan. Deze 'grammaticale verleiding' wordt op zijn beurt door Nietzsche weer herleid tot fysiologische behoeften:

"der Bann bestimmer grammatischer Funktionen ist im letzten Grunde der Bann *physiologischer* Werthurtheile und Rasse-Bedingungen."

Elk geloof wordt uiteindelijk herleid tot fysiologie. Doordat een ras als geheel het geloof in bepaalde zaken nodig heeft, ontstaat een grammatica, die een sterke verleiding uitoefent op het denken. Waardeoordelen zijn volgens Nietzsche

"fysiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben." (aforisme 3)

In de waardeoordelen die iemand aanhangt toont zich slechts datgene waarin iemand *moet* geloven om zichzelf te kunnen handhaven.

---

<sup>21</sup> Vgl.: Graham Parkes: 'Human/Nature in Nietzsche and Taoism'; in *Nature in Asian Traditions and Thought*; J. Baird Callicott and Roger J. Ames (eds.), New York, 1989, p. 79 - 97

Nietzsche vraagt naar de redenen voor deze behoefte wanneer hij de Kantiaanse vraag naar synthetische oordelen vervangt door een 'psychologische' vraag. De waardeoordelen weerspiegelen op individueel niveau een bepaalde hiërarchische organisatie van de verschillende driften en laten op collectief niveau zien aan welke voorwaarden moet zijn voldaan om een *bepaalde* levensvorm mogelijk te maken<sup>22</sup>. Daarmee suggereert Nietzsche ook dat er meerdere waardeoordelen bestaan, dat er meerdere moralen mogelijk zijn, omdat de menselijke natuur in principe op verschillende manieren hiërarchisch georganiseerd kan worden.

Tegelijk moet worden geconstateerd dat er bij Nietzsche geen neutraal 'buitenmoreel' perspectief op de werkelijkheid mogelijk is. Dat verklaart ook waarom hij filosofie 'jenseits von Gut und Böse' omschrijft als 'weerstand bieden aan' de heersende waardeoordelen, en niet als het afzien van waardeoordelen überhaupt!

De gedachte dat de mens slechts een toevallige passant is, zoals we hebben gezien, al vroeg te vinden bij Nietzsche. Toch vinden we in JGB een belangrijk voorbehoud bij deze stelling. De stelling uit aforisme 3 dat de mens *niet* de maat van de dingen is, blijft een soort uitdagende hypothese, net zoals dat bleek uit de formulering uit aforisme 4. Nietzsche gebruikt de formulering "Gesetzt dass...": het *zou kunnen* zijn dat de mens niet de maat der dingen is, en *als* dat zo is, dan zijn alle waarderingen van de mens louter voorgronds-verschijnselen die de ware kern van de werkelijkheid niet raken. Nietzsche speelt hier met de gedachte dat er een andere 'maat der dingen' is, maar zegt dat niet met zoveel woorden.

In de hypothetische beweging schuilt een essentieel aspect van Nietzsches filosofie. Nietzsche beweert niet dat de mens geen maat der dingen *is*. Hoe zouden we dat ooit moeten uitmaken, wanneer de mens inderdaad geen maat der dingen is<sup>23</sup>.

Het voorbehoud dat Nietzsche maakt heeft te maken met een probleem van Nietzsches onderneming: hij wil iets anders dan de filosofie tot nu toe, maar toont anderzijds aan dat de filosofie die hij bekritiseert kan worden opgevat als een natuurverschijnsel. Wanneer de filosofie in die zin natuurlijk is, en de mens ook noodzakelijk natuurlijk is en moet zijn, hoe is dan nog iets anders mogelijk? Een filosofie die voorbij goed en kwaad staat, kan dan nooit moreel neutraal zijn! Wanneer de mens inderdaad voortdurend driftmatig handelt, wanneer hij nooit als

---

<sup>22</sup> Er is dus een verschil tussen waardeoordelen als symptoom van een bepaalde driftenorganisatie in het individu en waardeoordelen als fysiologische voorwaarde van een ras. In het ene geval is ze een symptoom van bepaalde individuele driftenorganisatie: doordat bepaalde driften sterker zijn dan andere, prevaleren in afwegingen ook bepaalde waarde. In het andere geval wordt duidelijk dat deze individuele driftenorganisatie zelf te begrijpen is als gehoorzaamheid aan bepaalde natuurlijke randvoorwaarden, eisen van de soort aan het individu. Het voortbestaan van de soort stelt bepaalde eisen aan ieder groepslid. Bepaalde waardeoordelen zijn nodig om een bepaalde soort te behouden. Wanneer er andere waarden zouden worden aangehangen, ontstaat er een conflict met de dan heersende organisatie van driften - met de dan heersende morele en politieke macht - en verandert de driftenorganisatie. Daardoor verandert ook 'een bepaalde manier van leven'. Bepaalde levensvormen zijn niet meer mogelijk wanneer niet bepaalde vooroordelen worden voorondersteld.

<sup>23</sup> Dat de mens geen maat der dingen is, impliceert overigens nog niet dat er met het perspectief van de mens niets bijzonders aan de hand is. Voor de mens is in zoverre een geprivilegieerd perspectief op de werkelijkheid mogelijk, dat hij precies dit inzicht kan hebben: de mens heeft weet van het feit dat hij leeft in en wereld van schijn. In die mogelijkheid onderscheidt de mens zich van een dier. Voor het dier bestaat in zekere zin alleen zijn milieu (of beter: voor het dier vallen natuur en milieu samen): het dier kan de werkelijkheid alleen naar de maat van zijn eigen behoeften interpreteren. De mens daarentegen heeft een notie van een natuur die aan de interpretatie voorafgaat en eraan ontsnapt.

een Baron von Münchhausen zichzelf aan de haren uit het moeras kan trekken, hoe is dan nog een andere filosofie mogelijk? Een indicatie voor de oplossing voor dit probleem vinden we in aforisme 4 waarin Nietzsche spreekt over een filosofie die "jenseits van Gut und Böse" staat. Deze filosofie wordt door Nietzsche op die plaats niet voorgesteld als een moreel neutraal denken, maar als een denken dat *weerstand biedt aan de heersende* morele gevoelens.

Een soortgelijke beweging kunnen we ook in hoofdstuk 5 van MAI tegenkomen: daar spreekt Nietzsche van verschillende heersers<sup>24</sup>. De ene heerser moest aldus Nietzsche voorkomen dat de andere de alleenheerschappij krijgt. Een zelfde beweging lijkt ook nu op te gaan voor waardeoordelen in de filosofie. De filosofie die Nietzsche voorstaat is een 'weerstand bieden aan...!', een filosofie die het waagt datgene wat haar ook zelf motiveert - namelijk de wil tot waarheid - grondig te wantrouwen en ter discussie te stellen, door *methodisch* uit te gaan van het tegenovergestelde waardeoordeel. Nietzsche vooronderstelt in zijn filosofiekritiek niet bij voorbaat 'de waarde van de waarheid' maar vooronderstelt ook niet per se het tegengestelde:

"Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil; darin klinkt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten."

Bij nadere beschouwing blijkt daarmee ook een karakteristiek te kunnen worden verklaard die heel typisch is voor de structuur van het eerste hoofdstuk. Steeds schetst Nietzsche een historische positie in de filosofie, en gaat er vervolgens tegenover staan. Het lijkt hem er niet zozeer om te gaan of de bekritiseerde posities wel waar zijn; nee, het gaat Nietzsche erom, weerstand te bieden tegen zo'n positie, de tegenovergestelde positie in te nemen, laten zien dat er überhaupt een andere tegengestelde positie mogelijk is!

Het voorbehoud 'gesteld dat de mens geen maat der dingen is' is dus in zekere zin essentieel voor Nietzsches filosofie. Dit zullen we in gedachte moeten houden wanneer we trachten te achterhalen of en zo ja welke alternatieve 'maat der dingen' Nietzsche in gedachte heeft.

#### **2.4. Aforisme 9: leven volgens de natuur**

In aforisme 9 formuleert Nietzsche, evenals in de aforismen ervoor, zijn filosofiekritiek aan de hand van een voorbeeld uit de geschiedenis van de filosofie. Nietzsche toont hoe een bepaalde filosofische positie uiteindelijk steeds terug te voeren is op de (morele) vooroordelen van de filosoof in kwestie. In aforisme 9 bespreekt Nietzsche de positie van de Stoa, in het bijzonder haar houding ten opzichte van de natuur.

In aforisme 9 gebeurt echter meer dan dat. We kunnen dit aforisme ook lezen als een bepaling van datgene wat de filosofie 'in wezen' is. Nietzsche bespreekt niet alleen een volgend voorbeeld van een bepaalde historische positie, maar laat in de bespreking van deze positie een structureel moment zien van wat volgens hem *elke* filosofie kenmerkt.

---

<sup>24</sup> Zie MAI aforisme 261

Nietzsche bespreekt in aforisme 9 de moraal van de Stoïcijnen. De Stoa riep mensen op te 'leven volgens de natuur'. Ze meende dat de mens in staat is de (redelijke) orde in de kosmos te kennen, en zijn leven in te richten op zo'n manier dat hij zich in die orde voegt - als een 'microkosmos' de 'macrokosmos' weerspiegelt. De mens voegt zich naar de natuur, die als oriëntatiekader fungeert - hij maakt zijn vrije wilsbeschikking in zekere zin ondergeschikt aan de grotere orde van de natuur, de natuur is maatgevend. Wanneer de mens zich richt tot de natuur, leeft volgens de natuurlijke orde, dan zal hij ook zelf in overeenstemming leven met zijn eigenlijke bestemming, en aldus het volmaakte geluk bereiken, zo is kort samengevat de stoïcijnse gedachte<sup>25</sup>.

In zijn eigen analyse van de stoïcijnse ethiek draait Nietzsche de zaak echter volledig om: volgens Nietzsche voegden de Stoïcijnen zich niet naar de natuur, maar voegden zij de natuur naar zichzelf: zij maakten de natuur ondergeschikt aan hun menselijke moraal. Bij de Stoa wordt de natuur volgens Nietzsche gemanipuleerd.

Nietzsche betwist in zijn kritiek de stoïcijnse idee dat de kosmos een morele orde heeft waarnaar men kan leven. Nietzsche geeft aan hoe de natuur er volgens hem uitziet, en betwist vervolgens de wenselijkheid, of zelfs maar de mogelijkheid om daarnaar te leven. De natuur is volgens Nietzsche volstrekt mateloos, amoreel en indifferent<sup>26</sup>:

"Denkt euch ein Wesen, wie es die Natur ist, verschwenderisch ohne Maass, ohne Absichten und Rücksichten, ohne Erbarmen und Gerechtigkeit, fruchtbar und öde und ungewiss zugleich, denkt euch die Indifferenz als Macht [...]"

Vervolgens concludeert hij dat het leven volgens zulk een natuur - de onverschilligheid als macht gedacht - onmogelijk is. Leven is volgens Nietzsche precies een zich-verzetten tegen de onverschilligheid van de natuur:

"Leben - ist das nicht gerade ein Anders-sein-wollen, als diese Natur ist? Ist Leben nicht Abschätzen, Vorziehn, Ungerecht sein, Begrenzt-sein, Different sein-wollen?"

Nietzsche definieert leven als het verschil-maken, waarderen, maat geven, begrenzen. Het leven bestaat maar bij de gratie van voorkeuren, oordelen, perspectivische vertekening. We zien hier in een andere vorm de hypothese uit aforisme 2 terugkeren, namelijk dat de onwaarheid wellicht een levensvoorwaarde is. Leven bestaat maar voor zover het altijd vanuit een bepaald perspectief

---

<sup>25</sup> Vooronderstelling van de stoïcijnen is dus, dat de mens niet volledig samenvalt met de natuurlijke orde. Hij moet leren daartoe een verhouding van instemming in te nemen. Het is mogelijk meer of minder overeenkomstig de natuur te leven. De mens maakt weliswaar deel uit van de natuur, maar moet zijn eigenlijke natuurlijkheid als het ware nog ontplooien. De Stoa behelst dus geen volledig determinisme. Arie Leijen zegt hierover in *Profielen van ethiek; van Aristoteles tot Levinas*, (Muiderberg, 1992, pag. 48):

"Iets anders is of het stoïcisme zou aanvaarden dat we door menselijke initiatieven de werkelijkheid zouden kunnen veranderen. Dat is niet mogelijk. De stoïcijnse levenshouding kan niets anders zijn dan een *innerlijke morele intentie*."

<sup>26</sup> Daarin verschilt Nietzsche eigenlijk niet van de Stoa. A. Leijen (1992, pagina 49) geeft aan dat natuur ook bij de stoïcijnen onverschillig is, d.w.z. niet eenduidig goed of slecht is:

"Omdat de morele kwaliteit van het menselijke leven bestaat in een innerlijke verhouding kunnen we geen morele kwaliteit toekennen aan de werkelijkheid die buiten is. De orde van de natuur is wat zij is, noch moreel goed, noch moreel slecht; of beter: *sub specie aeternitatis*, in het licht van de eeuwigheid, is de natuur wat zij behoort te zijn."

Ook Sandman beaamt dat (in *The Stoics*, London, 1989<sup>2</sup>, pagina 36):

"Virtue consists in the right approach to things and actions that are in themselves morally indifferent."

naar de werkelijkheid kijkt, leven wil zichzelf doorzetten, desnoods ten koste van andere zijnden. Leven is wil tot macht: het wil zich doorzetten, het andere overheersen, beheersen, het wil groeien door het andere in zich op te nemen, het moet zich voeden door het andere eerst te doden en vervolgens te verteren - in eigenlijke zin tot zichzelf te nemen.

De natuur daarentegen verschijnt bij Nietzsche als een groot spel van verschillende krachten waarin de verschillende levende wezens zonder doel bestaan. De natuur laat zich niets gelegen liggen aan het uitsterven van soorten, aan het lijden van het individu, aan de nutteloosheid of tragiek van een tot mislukken gedoemde strijd van een enkeling om zich staande te houden. Ze is verkwistend: in de strijd tussen verschillende krachten gaat veel ten gronde. Er is geen sprake van een welgeordend, efficiënt, 'rechtvaardig' naast elkaar bestaan van verschillende zijnden. De natuur is veeleer voortdurende beweging, een dynamisch proces waarin geboorte en sterven, creatie en vernietiging hand in hand gaan.

Leven probeert zich in die strijd te handhaven, neemt deel aan die strijd: het is wezenlijk toeëigening, het neemt het vreemde als voedsel tot zich, probeert zich door te zetten en weerstanden te overwinnen. Leven is altijd perspectivisch: het neemt in de strijd tussen de verschillende krachten een bepaalde positie in, het is in deze zin altijd 'egoïstisch' en onrechtvaardig.

Nietzsche introduceert dus een eigen concept van leven en natuur, dat een adequatere interpretatie beoogt van de morele houding van de Stoïcijnen ten opzichte van de natuur<sup>27</sup>. Van dit aldus opgevatte leven geeft Nietzsche echter aan dat het onzinnig is om er een moreel voorschrift uit te destilleren: als leven wezenlijk bepaald wordt door een bepaalde structuur, dan is die noodzakelijk - d.w.z. dan kun je nooit anders dan op deze wijze leven.

"Und gesetzt, euer Imperativ 'gemäss der Natur leben' bedeutete im Grunde soviel als 'gemäss dem Leben leben' - wie könntet ihr's denn *nicht* ? Wozu ein Princip aus dem machen, was ihr selbst seid und sein müsst?"

---

<sup>27</sup> Theodore Schatzki ('Ancient and Naturalistic Themes in Nietzsche's Ethics', in *NietzscheStudien* 23 (1994), p. 146-167) wijst er overigens op dat de verhouding tussen leven en natuur niet helemaal eenduidig is in het werk van Nietzsche:

"Some passages imply that nature embraces everything that is, while others suggest that it is a domain of entities distinct from the realm of living creatures" (p. 151).

Ik meen aan deze ambigüiteit recht te doen en te integreren door te onderscheiden in enerzijds de natuur in de moraal en anderzijds de verschillende gekleurde natuurbeelden (waaronder Nietzsches eigen interpretatie van natuur) anderzijds.

De mens wordt noodzakelijk altijd al bepaald door datgene wat het leven wil. Het menselijke denken wordt altijd al gestuurd door onbewuste processen van het leven zelf. De mens leeft adequaat aan het leven en moet dat ook: hij kan helemaal niet anders<sup>28</sup>. In Nietzsches interpretatie betekent dat dus: de mens moet noodzakelijk toeëigenen, waarderen, begrensd zijn, anders-willen-zijn dan de natuur in haar onverschilligheid<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Hoe kan Nietzsche dat beweren? Het is toch zeer wel mogelijk om een bepaalde noodzakelijke houding tot moreel voorschrift te maken - het voorschrift namelijk om datgene wat je altijd al doet bewust en daarmee meer adequaat te voltrekken? Bij Nietzsche bestaat er echter geen onderscheid tussen meer en minder adequaat 'leven': elke leven is in dezelfde mate toeëigening, er bestaat helemaal geen mogelijkheid om van die toeëigening af te zien! 'Bewustzijn' is zelf reeds een bepaalde modaliteit van het leven - het heeft te maken met dezelfde beperkingen en mogelijkheden als het leven zelf, het gehoorzaamt aan dezelfde principes! Dat wil zeggen dat het 'bewust voltrekken' van het leven slechts het machtswillen van het leven zelf herhaalt, maar niet naar een ander domein voort. Nietzsche waarschuwt ervoor dat het bewustzijn niet bevrijdt van de principes die het leven beheersen, maar er zelf ondergeschikt aan is. Daardoor heeft het stoïsche onderscheid geen zin meer. Bij de Stoïcijnen is enerzijds de natuur 'gemoraliseerd' door de gedachte dat een goddelijke voorzienigheid overeenstemming tussen de menselijke redelijkheid van de kosmische orde waarborgt, anderzijds achten de stoïcijnen de mens vrij in zijn verhouding tot de natuur. Weliswaar kan de mens zijn lot niet ontlopen, maar hij is wel vrij om zijn lot meer of minder te affirmeren, meer of minder homolog te leven. Nietzsches naturalisme is veel radicaler: voor Nietzsche maakt de mens deel uit van de zich noodzakelijk voltrekkende natuur, ook de mens zelf, in zijn verhouding tot de natuur is bij Nietzsche een fatum. Weliswaar onderscheidt Nietzsche tussen het noodzakelijk verloop in de natuur (het fatum) en de menselijke houding ten opzichte van die noodzakelijkheid, maar waar de Stoa vooronderstelt dat we vrij zijn in te stemmen met het noodlot, daar wordt bij Nietzsche ook die verhouding tot het lot zelf reeds door het lot bepaald! Paul Van Tongeren wijst erop dat Nietzsche niet zozeer het bestaan van de vrijheid ontkent (dan zou immers elke ethiek zinloos worden) maar bestrijdt dat er een tegenstelling bestaat tussen de vrijheid van de mens en de noodzakelijkheid in de natuur. (vgl. van Tongeren: 'Morele mogelijkheden van het lot', in: Paul van Tongeren (red.) *Het lot in eigen hand?*; Baarn 1994). Vrijheid wordt door Nietzsche niet opgevat als vrijheid van..., maar veeleer als vrijheid tot..., d.w.z. vrijheid die iets mogelijk maakt. De maximale vrijheid van de mens bestaat in het 'amor fati', waarin de mens precies dat in vrijheid actief affirmeert, waarvan hij weet dat het noodzakelijk gebeuren moet. Voor hem gebeurt alles precies zo zoals hij het wil. Dit amor fati onderscheidt zich van fatalisme omdat het zich niet neerlegt bij de gang der dingen, maar datgene wat noodzakelijk gebeurt ook actief wil.

<sup>29</sup> Het is trouwens opvallend dat de lijst van eigenschappen (waarmee Nietzsche natuur en leven onderscheidt) niet volledig elkaars tegenbeeld zijn, zoals wordt gesuggereerd: de natuur kent geen gerechtigheid, en ook het leven is "Ungerechtsein". Kennelijk is er een fundamentele onrechtvaardigheid die zowel de natuur, als ook het leven - dat toch wordt omschreven als het 'anders willen zijn' dan deze natuur - kenmerkt! De onrechtvaardigheid van de natuur schuilt in haar karakter van voortdurende strijd waarin zowel creatie als vernietiging plaats heeft. De 'onrechtvaardige' natuur is het tegendeel van de rechtvaardigheid zoals de Stoa die in de natuur meent te onderkennen: de natuur als een ordening waarin alles zijn eigen plaats heeft, een voorzienigheid waarin niets overbodig is maar alles een groter doel dient, waarin elk deel is opgenomen in een zinvol geheel. De onrechtvaardigheid die het leven kenmerkt is eveneens het tegendeel van de rechtvaardigheid zoals de Stoa die ziet: namelijk het vermogen om je als deel van de kosmos te voegen in het zinvolle geheel, het geheel te erkennen als zinvolle eenheid en de integriteit van dat zinvolle geheel te respecteren. In plaats daarvan stelt Nietzsche dat het leven zich steeds in een spanningsverhouding bevindt met zijn omgeving - om te leven moet je voortdurend weerstanden overwinnen - leven is wezenlijk gewelddadig.

Bij Nietzsche bevindt de mens zich dus noodzakelijk in strijd met de overige natuur. Maar de mens maakt ook deel uit van de natuur! Beide beweringen lijken met elkaar in strijd te zijn, maar zijn dat niet. De natuur is voor Nietzsche precies een radicale strijdigheid: de natuur kan zich bij gevolg ook tegen zichzelf richten. Dat verklaart waarom de mens enerzijds deel uitmaakt van de natuur en anderzijds in strijd kan zijn met de natuur<sup>30</sup>.

Vervolgens geeft Nietzsche zijn eigen interpretatie van wat er in de stoïsche filosofie gebeurt:

"In Wahrheit steht es ganz anders: indem ihr entzückt den Kanon eures Gesetzes aus der Natur zu lesen vorgebt, wollt ihr etwas Umgekehrtes, ihr wunderlichen Schauspieler und Selbstbetrüger! Euer Stolz will die Natur, sogar die Natur, eure Moral, eur Ideal vorschreiben und einverleiben, ihr verlangt, dass sie 'die Stoa gemäss' Natur sei und möchtet alles Dasein nach eurem eignen Bilde dasein machen - als eine ungeheure ewige Verherrlichung und Verallgemeinerung des Stoïcismus!"

De stoïcijnse pretentie dat hun morele orde de kosmische orde weerspiegelt wordt door Nietzsche aan de kant geschoven. Hij gelooft niet in voorzienigheid die voor de Stoa waarborgde dat een leven overeenkomstig de natuur mogelijk was. De maat in de wereld is er volgens hem pas door een interpreterende mens in gelegd. Het is daarom een volstrekte absurditeit om de mens op te roepen zich te voegen naar de maat van de natuur wanneer die natuur zelf precies mateloos is.

De stoïsche gedachte dat de mens deel uitmaakt van de natuur wordt door Nietzsche niet bekritiseerd. Wel bestrijdt Nietzsche de gedachte dat de natuur een morele orde zou weerspiegelen: hij noemt de pretentie van de Stoa dat haar moraal natuurlijk is uiteindelijk ijdel. Maar ook in Nietzsches optiek zijn de Stoïcijnen 'natuurlijk'. Vanuit een consequent en radicaal doordacht 'naturalisme' komt Nietzsche tot de gedachte dat de mens noodzakelijk datgene doet wat hij van nature moet doen. De mens is - als levend wezen - per definitie natuurlijk en kan ook helemaal niet anders. Het heeft geen zin om datgene wat noodzakelijk is tot moreel voorschrift om te vormen.

Nietzsche geeft een alternatieve interpretatie waarin alles - ook de Stoïcijnen zelf - wordt opgevat als natuurverschijnsel. In Nietzsches schets van datgene wat de Stoa "in Wahrheit" doet, herkennen we inderdaad het beeld wat Nietzsche eerder van het leven heeft geschetst. In de stoïcijnse filosofie toont zich wezenlijk wat leven is: overheersen, heersen, "zurechtmaken". En daarmee weerspiegelt ze eigenlijk ook precies datgene wat de natuur ook altijd al doet: wanneer de natuur een strijd is, dan is het in strijd verkeren met de natuur wellicht juist zelf een natuurlijke houding.

Nietzsche noemt het beeld waarin de Stoa de natuur probeert te dwingen 'falsch'. Het beeld dat de Stoïcijnen van de natuur schetsen is foutief voor zover ze de natuur in hetzelfde stramen willen dwingen dat ze zichzelf opleggen! De Stoïcijnen leven zelf op een manier die "onnatuurlijk" is:

"Mit aller euerer Liebe zur Wahrheit zwingt ihr euch so lange, so beharrlich, so hypnotisch-starr, die Natur *falsch*, nämlich stoisch zu sehen, bis ihr sie nicht mehr anders zu sehen vermögt, - und irgend ein abgründlicher Hochmuth giebt euch zuletzt noch die Tollhäuser-Hoffnung ein, dass, weil ihr euch selbst zu tyrannisieren versteht - Stoicismus

---

<sup>30</sup> Op andere plaatsen laat Nietzsche zien dat de mens zich zo ook tegen zichzelf kan richten. De wil tot waarheid bijvoorbeeld wordt door Nietzsche geïnterpreteerd als een vorm van wreedheid waar de menselijke natuur zich tegen zichzelf richt (zie '4). Zo ontstaat een mens waarin de ene drift in strijd is met andere.

ist Selbst-Tyrannie -, auch die Natur sich tyrannisieren lässt: ist denn der Stoiker nicht ein *Stück* Natur?"

Hoe is deze kritiek te rijmen met Nietzsches radicale naturalisme? Hoe kan men zijn eigen natuur tyranniseren, wanneer we tegelijkertijd moeten vasthouden aan de gedachte dat de mens natuur en niets dan natuur is? Dat is alleen mogelijk wanneer er in de menselijke natuur zelf een strijdigheid aanwezig is. De zelftirannie van de Stoa wijst op een strijd in de natuur van de Stoïcijnen, en deze strijd weerspiegelt een strijd die in de hele natuur terug te vinden is! We komen daar verderop nog op terug.

De Stoïcijnen dwingen zichzelf te gehoorzamen aan een bepaalde moraal, ze dwingen hun driften in een bepaalde ordening. Weliswaar laat de menselijke natuur zich tyranniseren, vormen naar het stoïsche model, daarmee is nog niet gezegd dat dit stoïsche model *de* natuur zou weerspiegelen! Het is in zoverre een tirannie van de menselijke natuur, voor zover de andere mogelijkheden die ook in de natuur aanwezig zijn, worden uitgesloten. Het natuurbeeld van de Stoa is onjuist, omdat daar waar ze pretendeert iets over *de* al-natuur te zeggen ze in feite slechts de particuliere, in een bepaalde morele orde gedwongen eigen natuur weerspiegelt. Het is volgens Nietzsche een krankzinnige gedachte te menen dat de al-natuur zich net als de menselijke natuur in het morele stramien laat voegen, zoals de Stoa meent. Uiteindelijk is de al-natuur steeds sterker: de mens is als het erop aan komt immers maar een nietig onderdeel van de grote, verkwistende natuur, de mens is niet de maat der dingen.

We zien hier wederom dat Nietzsche zinspeelt op een begrip van al-natuur dat voorafgaat aan interpretatie en zich daaraan onttrekt. De al-natuur laat zich niet identificeren in een tirannieke morele interpretatie, maar ontsnapt daaraan.

Volgens Nietzsche is de stoïcijnse filosofie dus wezenlijk tiranniek. Maar Nietzsche gaat in dit aforisme nog verder, en beweert dat datgene wat voor de stoa geldt wezenlijk is voor elke filosofie:

"was sich damals mit den Stoikern begab, begiebt sich heute noch, sobald eine Philosophie anfängt an sich selbst zu glauben. Sie schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders; Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistige Wille zur Macht, zur 'Schaffung der Welt', zur causa prima."

*Elke* filosofie die aan zichzelf gelooft - d.w.z. elke filosofie die meent de werkelijkheid werkelijk te hebben doorgrond en van zichzelf meent dat ze een waarheid weerspiegelt -, kenmerkt zich volgens Nietzsche door deze tirannieke neiging. Filosofie kan volgens Nietzsche zelfs niet anders dan tiranniek zijn, precies omdat ze wordt bedreven door de mens - een levend wezen dat niet anders kan dan gehoorzamen aan datgene wat leven precies is: wil tot macht.

Wat Nietzsche daarmee wil zeggen wordt duidelijk wanneer we nog even terugkeren het voorlaatste citaat. Het is precies de wil tot waarheid die maakt dat de Stoïcijnen hun eigen morele orde op de natuur projecteren, zonder zich daarvan bewust te zijn. De Stoïcijnen willen 'in waarheid leven'. Maar in de praktijk betekent dat niet dat ze hun morele vooroordelen aan de kant zetten en na ampel beraad hun moraal aanpassen aan hun inzicht in de werkelijkheid, maar andersom: hun morele vooroordelen worden geprojecteerd op de natuur. Zoals Nietzsche in aforisme 8 al stelde:

"In jeder Philosophie giebt es einen Punkt, wo die 'Überzeugung' des Philosophens auf die Bühne tritt".

Hun 'waarheid' geeft slechts uiting van wie ze zelf zijn, aldus Nietzsche in aforisme 6:

"Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter

mémoires; insgleichen, dass die moralischen (oder unmoralischen) Absichten jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachten, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist. [...] Ich glaube demgemäss nicht, dass ein 'Trieb zur Erkenntniss' der Vater der Philosophie ist, sondern dass sich ein anderer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntniss (und der Verbindniss!) nur wie ein Werkzeug bedient hat. [...] Den jeder Trieb ist herrschsüchtig: und als *solcher* versucht er zu philosophieren."

Nietzsche maakt hier overigens een onderscheid tussen de filosoof en de wetenschapper die door de wil tot waarheid worden gedreven. De wetenschapper heeft voor zijn arbeid slechts een klein deel van zijn persoonlijkheid nodig. Volgens Nietzsche is de wetenschapper op een veel minder persoonlijke manier geïnteresseerd in waarheid. Zijn echte interesses liggen doorgaans veel meer bij nadere zaken, zoals het familieleven etc. Daardoor hebben deze diepste interesses ook minder invloed op de inhoud van zijn werk. Voor de filosoof geldt dat echter niet:

"es gibt an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches; und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und eintscheidendes Zeugnis dafür ab, *wer er ist* - das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind." (aforisme 6)

De wil tot waarheid geeft aan dat de Stoïcijnen trots zijn en geloven in zichzelf: hun moraal, hun "ordering van drijven" *moet* wel de orde in de kosmos weerspiegelen. Daarom is de filosofie dan pas tiranniekelijk 'zo gauw ze begint aan zichzelf te geloven'. Filosofie is er dan op gericht de hele werkelijkheid te beschrijven in termen van zichzelf: d.w.z. het vreemde terug te brengen tot het bekende, de gehele wereld naar het eigen beeld scheppen.

Terwijl Nietzsche de Stoïsche pretentie op overeenstemming met de kosmos in twijfel trekt, geeft hij echter een eigen interpretatie van zowel natuur als filosofie. De Stoïcijnen zijn inderdaad 'een stuk natuur', alleen niet op de manier waarop ze dat zelf menen te zijn. In eerste instantie lijkt het verwijt van tirannie een argument tegen de filosofie te zijn: wanneer ze wil tot macht is, dan is haar "wil tot waarheid" geen objectieve interesse, maar een geïnteresseerde toeëigening van de werkelijkheid. Volgens Nietzsche staat het echter zo en niet anders: de wil tot macht maakt een wezenlijk deel uit van het leven zelf - wanneer je zou willen dat de filosofie niet langer wil tot macht is, wens je in feite de dood...

Dat blijkt ook uit de kwalificatie "Schaffung der Welt". Nietzsche geeft aan dat er eigenlijk helemaal geen wereld zou bestaan wanneer er niet zulke geïnteresseerde interpretaties zouden bestaan. Het is onmogelijk om af te zien van interpreteren zonder daarbij in zekere zin de werkelijkheid zelf te verliezen. De wereld bestaat uit louter interpretaties! Kritiek op een foutief natuurbeeld lijkt dus niet per se te impliceren dat men beschikt over een 'objectiever' natuurbeeld<sup>31</sup>.

Toch geeft Nietzsche in aforisme 9 zelf toch ook een eigen (filosofische) interpretatie van de natuur:

"ein Wesen, wie es die Natur ist, verschwenderisch ohne Maass, ohne Absichten und Rücksichten, ohne Erbarmen und Gerechtigkeit, fruchtbar und öde und ungewiss zugleich, denkt euch die Indifferenz als Macht [...]."

---

<sup>31</sup> Aan de ene kant impliceert de uitspraak "alle werkelijkheid bestaat uit interpretaties" natuurlijk zelf opnieuw een natuurbeeld met een zekere pretentie van geldigheid. Anderzijds impliceert de inhoud van deze uitspraak dat deze pretentie moet worden gerelativeerd, wat evenwel weer een bevestiging lijkt voor de juistheid van de uitspraak. We zullen verderop zien dat Nietzsches denken precies door deze dubbelheid wordt gekenmerkt.

Waarom zou voor deze filosofische interpretatie niet hetzelfde gelden - is ook deze filosofie niet wil tot macht en tirannie? Maar als dat zo is: hoe kun je nou beweren dat een bepaalde interpretatie van de natuur foutief is, wanneer je tegelijk niet zelf over een maatgevend natuurbeeld beschikt?

Het paradoxale van Nietzsches kritiek is, dat zijn eigen visie uitstekend lijkt te voldoen aan datgene wat de Stoïcijnen pretendeerden te doen. Wanneer de Stoïcijnen worden bepaald door de wil tot macht, weerspiegelen ze daar immer de structuur van de 'kosmos' mee - die volgens Nietzsche bepaald wordt door de wil tot macht. Deze interpretatie is in overeenstemming met de eerder gegeven schets van wat natuur en leven is en met de stelling dat filosofie wezenlijk door natuurlijke instincten wordt bepaald. Wat doet Nietzsche hier anders dan de Stoïcijnen? Interpreteert hij de werkelijkheid zelf niet ook op een tirannieke manier? In zekere zin wel.

Maar blijkt daaruit niet juist dat de wezenstrek van de stoïsche filosofie wezenlijk is voor elke filosofie 'die in zichzelf gelooft': ze probeert de werkelijkheid zo te interpreteren dat er een geordende kosmos uitkomt, het wezen van de filosofie is 'wil tot macht'<sup>32</sup>. We zullen (in §4) zien dat Nietzsches these van de wil tot macht op een soortgelijke manier functioneert als de stoïsche, en evenals de Stoïcijnen aan het beeld van zijn macrokosmos een morele component verbindt. Dat maakt Nietzsches kritiek op de filosofie overigens wel uiterst problematisch. In het vervolg van deze paragraaf zal ik ingaan op de speciale status van Nietzsche 'metafysische' bepaling van de (wan)orde in de kosmos<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Maar dat is natuurlijk wel een probleem. Enerzijds is volgens Nietzsche elke filosofie noodzakelijk wil tot macht, anderzijds bekritiseert hij filosofie die tiranniek. Dat roept de vraag op: hoe kan een filosofie zò wil tot macht zijn dat ze niet tiranniek is? Het antwoord op deze vraag heeft te maken met Nietzsches stelling dat die filosofie tirannieke is, die "in zichzelf gelooft". Tiranniek wordt een filosofie op het moment dat ze meent dat ze de ware werkelijkheid kent - d.w.z. op het moment dat ze haar interpreterende activiteit vergeet! De tirannie verdwijnt daar waar de filosofie zich bewust is van haar eigen interpreterende activiteit. Dat impliceert immers ook, dat ze bereid is tot het bijstellen van haar interpretatie wanneer zich een adequatere voordoeft en dat ze erkent dat er wellicht andere interpretatiemogelijkheden bestaan.

<sup>33</sup> Merk overigens op dat van hieruit ook Nietzsches opmerking duidelijk wordt dat het geen zin heeft datgene tot principe te verheffen waardoor men toch feitelijk steeds al wordt bepaald. In dit geval geldt dat voor de wil tot macht: het heeft geen zin de mens voor te schrijven de (wan-)orde van de kosmos te weerspiegelen - hij kan helemaal niet anders: de mens en de kosmos zijn wezenlijk wil tot macht: *alles* is wil tot macht. We zullen op deze metafysische stelling van Nietzsche nog uitgebreid komen te spreken.

Dit probleem speelt natuurlijk ook voor de Stoa. Als de mens als natuurwezen van nature streeft naar het natuurlijke, hoe is dan nog onderscheid mogelijk tussen meer en minder homologe leven? De stoïcijnen lossen dit probleem op door een onderscheid te maken tussen eerste en tweede natuur. Elk mens heeft van nature de neiging om zich te richten op zijn eigen natuurlijke verlangens - bijvoorbeeld zal hij ernaar streven te overleven temidden van een bedreigende omgeving. De stoïcijns ethiek onderscheidt echter tussen meer en minder homologe vormen van leven volgens de natuur. Het natuurlijke streven kan in strijd komen met de orde in de al-natuur. Het is de taak van de mens om zijn eigen natuurlijke streven te beoordelen vanuit een inzicht in de al-natuur. Zo kan de mens tot het inzicht komen dat de natuur voorschrijft dat elk levend wezen eens moet sterven. Een dergelijk inzicht in de orde van de al-natuur kan ertoe leiden dat de neiging van de eerste natuur wordt getransformeerd. De wijze mens beoordeeld zijn eigen natuurlijke streving steeds vanuit het perspectief van de al-natuur, en weet wanneer zijn eerste streven 'onnatuurlijk' wordt.

Nietzsche doet iets soortgelijks - ook de 'wijze mens' van Nietzsche spiegelt zijn eigen bestaan aan de kosmische strijd van willen tot macht - hij radicaliseert echter het stoïcijns schema. De verhouding tot de noodzakelijke natuur wordt zelf door het noodlot bepaald. Ook de ruimte voor inzicht krijgt bij Nietzsche een ander karakter. De kosmische 'orde' bestaat voor hem precies uit strijd, zodat het natuurlijk is dat de mens die zich verzet tegen het lot. Van Tongeren (1994) laat zien hoe ondanks de schijnbaar verstikkende noodzakelijkheid niettemin ook bij Nietzsche ruimte bestaat voor een moreel ideaal, doordat vrijheid bij Nietzsche niet langer *tegenover* maar juist binnen de noodzakelijke natuur wordt gesitueerd.



Wanneer je moet erkennen dat er geen 'waar' objectief beeld van de natuur mogelijk is en er slechts gekleurde interpretaties van de (menselijke) natuur bestaan, wanneer je zelfs zegt dat deze uitspraak zelf teruggaat op een gekleurde interpretatie, hoe kan je dan nog kritiek hebben op een van die gekleurde interpretaties, anders dan vanuit een andere - even gekleurde - interpretatie? Waarin schuilt dan nog het tirannieke van de bekritiseerde filosofie, en is er wel een alternatief? We zullen in de bespreking van aforisme 22 (§2.6) zien dat Nietzsche dit probleem op een zeer dubbelzinnige manier beantwoordt.

De stelling dat elke filosofie geestelijke wil tot macht is aangezien ze onderhevig is aan dezelfde processen die al het leven beheersen, heeft overigens grote gevolgen voor de pretenties die de filosofie kan waarmaken. Nietzsche komt in dit aforisme tot een bepaling van de 'natuur in de filosofie', die in zekere zin normerend werkt op zijn eigen opvatting van wat filosofie zou moeten zijn! Wanneer de filosofie wezenlijk 'wil tot macht' is, dan heeft dat gevolgen voor wat goede filosofie is. Goede filosofie weerspiegelt de waarheid niet in de zin van overeenstemming tussen denken en realiteit 'an sich', maar kan wel een zinvol perspectief creëren<sup>34</sup>. In aforisme 14 tot en met 17 vinden we enkele kentheoretische beschouwingen. Daar beweert Nietzsche onder meer dat de mens de natuurprocessen nooit verklaren, maar er hoogstens een uitleg aan kan geven. Verklaringen die pretenderen de 'ware werkelijkheid' te kennen worden door Nietzsche afgewezen. In plaats daarvan stelt hij interpretaties, d.w.z. uitleg van bepaalde fenomenen die zichzelf ook als zodanig begrijpen. In aforisme 14 bekritiseert Nietzsche het fysicalisme als laatste grond, en in aforisme 15 het sensualisme, dat volgens hem nooit meer dan "heuristisch principe" kan zijn. Het verschil zit hem precies in de pretentie: een verklaring pretendeert iets over de dingen zelf te zeggen - het probeert de 'objectieve waarheid' te benoemen, een uitleg of interpretatie daarentegen weet dat ze uiteindelijk een constructie is, een manier om vat te krijgen op de verschijnselen. Volgens Wolfgang Müller-Lauter<sup>35</sup> hanteert Nietzsche in zijn kritiek op de filosofie en het traditionele waarheidsbegrip zelf een nieuw waarheids criterium: naarmate een gedachte een sterker machtsgevoel teweegbrengt is ze meer 'waar' in deze zin.

---

<sup>34</sup> In "Nietzsches Begriff der Wahrheit" (in: *Nietzsche Studien* 16 (1987), p. 70-90) wijst Rüdiger Bittner erop dat bij Nietzsche het begrip waarheid opgevat als adequatie, d.w.z. overeenstemming tussen begrip en een of andere werkelijkheid zoals die in zichzelf is, onder kritiek wordt gesteld. Bij Nietzsche bestaan nog slechts vele interpretaties, en het heeft geen zin om te spreken over iets dat daarbuiten bestaat en waarnaar de interpretaties zouden verwijzen. Echter: er is aldus Bittner wel onderscheid mogelijk tussen interpretaties. Met het voorbeeld van een muziekstuk kan dat worden verduidelijkt. Van een muziekstuk kan eigenlijk niet worden gezegd dat het bestaat buiten de interpretatie van een muzikant om. Verschillende interpretaties kunnen niet worden beoordeeld met de vraag welke het meest adequaat de werkelijke sonate weerspiegelt, aangezien zo'n nog niet gespeelde 'moederuitvoering' niet bestaat. Zelfs wanneer ik afwijk van de tekst en ik in een sonate van Bach bijvoorbeeld een C speel in plaats van een Cis, speel ik nog steeds een sonate van Bach. Echter: doorgaans zal een sonate van Bach aan zin verliezen wanneer ik een noot verander. Op deze manier kan er onderscheid worden gemaakt tussen meer en minder zinvolle (mooie, meeslepende, ontroerende) interpretaties zonder een of andere 'oorspronkelijke werkelijkheid' te vooronderstellen. Vergelijk ook KSA 11, 40 [53]:

"*Schein* wie ich es verstehe, ist die wirliche und einzige Realität der Dinge [...]. Mit dem Worte ist aber nichts weiter ausgedrückt als seine *Unzugänglichkeit* für die logischen Prozeduren und Distinctionen: also 'Schein' im Verhältniß zur 'logischen Wahrheit' [...]. Ich setze also nicht 'Schein' in Gegensatz zur 'Realität' sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative 'Wahrheits-Welt' widersetzt."

<sup>35</sup> W. Müller-Lauter (1974) pagina 110.

## 2.5. aforisme 12: Nietzsches scheppend perspectivisme

Zoals we zagen is volgens Nietzsche de onwaarheid een levensvoorwaarde Volgens Nietzsche heeft elk organisme zijn eigen onwaarheid nodig. Dit uitgangspunt leidt tot een perspectivische epistemologie.

Nietzsche geeft in hoofdstuk 1 op verschillende plaatsen (aforisme 9 t/m 17) een kritiek op bepaalde filosofische stellingnames. Wat opvalt bij deze kritieken is dat Nietzsche zijn kritiek steeds vergezeld doet gaan van een alternatief voor de bekritiseerde filosofische stellingnames. Nietzsche bespreekt o.a. de Stoa (9), de moderne sceptici t.o.v. de "moderne ideeën" (10), Kant en de romantiek (11), de materialistische atoomleer (12), de fysiologie (13), de natuurconceptie van de moderne natuurwetenschap (14), het idealisme (15), het geloof in onmiddellijke zekerheden (16), de logica (17) en stelt er steeds een alternatieve visie tegenover. Tegenover het stoïcijnse geloof in een "leven volgens de geordende natuur" zet Nietzsche het beeld van de natuur als een ongeordende chaos<sup>36</sup> en de filosofie als geestelijke tirannie; in plaats van de Kantiaanse vraag "hoe zijn synthetische oordelen mogelijk?" stelt Nietzsche als alternatief de vraag "waarom is het geloof in dergelijk oordelen nodig?" De materialistische atoomleer komt volgens Nietzsche voort uit een geloof in een eeuwige ondeelbare ziel, een conceptie waar volgens Nietzsche verschillende alternatieven voor bestaan, die leiden tot evenveel alternatieve zielsconcepten, zoals "de ziel als subjectsveelheid", "de sterfelijke ziel", etc.

In het aforisme dat deze reeks kritieken afsluit (18) wordt de weerlegbaarheid van een theorie zelfs een van de meest aantrekkelijke eigenschappen van zo'n theorie genoemd:

"an einer Theorie ist wahrhaftig nicht ihr geringster Reiz, dass sie widerlegbar ist: gerade damit zieht sie feinere Köpfe an. Es scheint das die hundertfach widerlegte Theorie vom 'freien Willen' ihre Fortdauer nur noch diesem Reize verdankt - : immer wieder kommt Jemand und fühlt sich stark genug, sie zu widerlegen.""

In aforisme 11, waarin Nietzsche over synthetische oordelen a priori beweert :

"wir haben kein Recht auf sie, in unsrem Munde sind es lauter falsche Urtheile", geeft hij echter ook aan dat het geloof in zulke oordelen nodig is:

"als ein Vordergrunds-Glaube und Augenschein, der in den Perspektiven-Optik des Lebens gehört."

Het perspectivisme is volgens Nietzsche een wezenlijk onderdeel van het leven zelf! In dit aforisme verklaart Nietzsche dat het geloof in synthetische oordelen nodig is omdat het een geloof in de oppervlakte van de dingen is en als zodanig beantwoordt aan de "Perspektiven-Optik" van het leven.

In aforisme 16 bekritiseert Nietzsche de filosofie die er vanuit gaat dat er onmiddellijke zekerheden bestaan. Hij noemt een dergelijke opvatting zelfs een "contradictio in adjecto" - een zelftegenspraak. In aforisme 17 laat Nietzsche zien dat de logica uiteindelijk is terug te voeren op een verleiding door de grammatica, terwijl hij in aforisme 21 deze verleiding weer terugvoert op bepaalde "*physiologische* Werthurtheile und Rasse-Bedingungen".

De pointe van al deze punten lijkt te zijn dat Nietzsche laat zien hoe elk uitgangspunt in de filosofie reeds een bepaald perspectief vooronderstelt, een perspectief dat wordt bepaald door

---

<sup>36</sup> Zie hiervoor ook: Stanley Rosen: Nietzsche's Image of Chaos; *International Philosophical Quarterly* 20 (1980), p. 3 - 23.

een bepaalde driftenorganisatie, waarnaast echter ook andere mogelijk zijn. Het leven is perspectiefisch en voor zover filosofie voortkomt uit het leven is ook zij altijd perspectiefgebonden.

Wellicht het duidelijkst komt dit punt naar voren in aforisme 12, waar Nietzsche de materialistische atoomleer bekritiseert. De overwinning op de atomistiek was volgens Nietzsche "der grösste Triumph über die Sinne". Volgens Nietzsche heeft Boscovitch ons geleerd

"dem Glauben an dass Letzte, was von der Erde 'feststand', ab[zu]schwören, den Glauben an den 'Stoff', an die 'Materie', an den Erdenrest- und Klümpchen-Atom".

Maar Nietzsche wil verder gaan en ook de 'atomistische behoefte' de oorlog verklaren op die gebieden waar ze nog een gevaarlijke invloed heeft:

"man muss zunächst auch jener anderen und verhängnisvolleren Atomistik den Garaus machen, welche das Christenthum am besten und längsten gelehrt hat, der *Seelen-Atomistik*. [...] *diesen* Glauben soll man aus der Wissenschaft hinausschaffen!"

In allerlei aforismen bekritiseert hij dan ook manieren waarop een of andere eenheidsgrond wordt gedacht. In aforisme 13 zet Nietzsche zich af tegen de gedachte dat de mens uiteindelijk wordt gemotiveerd door een overlevingsdrift. Het leven bestaat juist uit een overvloedig overstromen van energie - wil tot macht - waarvan de overlevingsdrang slechts een uitvloeisel en een inperking is.

In aforisme 19 verzet hij zich tegen de gedachte dat de 'wil' een eenheid zou zijn:

"Wollen scheint mir vor Allem etwas *Complicirtes*, Etwas das nur als Wort eine Einheit ist, - und eben im Einen Worte steckt das Volkst-Vorurtheil, das über die allzeit nur geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist."

In aforisme 17 bekritiseert hij het concept van het 'ik' als laatste grond waartoe logici besluiten. De logica berust louter op 'grammaticale verleiding':

"Mann schliesst hier nach der grammatischen Gewohnheit 'Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört Einer, der thätig ist, folglich -'. Ungefähr nach dem gleichen Schema suchte die ältere Atomistik zu der 'Kraft', die wirkt, noch jenes Klümpchen Materie, worin sie sitzt, aus der heraus sie wirkt, das Atom; strengere Köpfe lernten endlich ohne diesen 'Erdenrest' auszukommen, und vielleicht gewöhnt man sich eines Tages noch daran, auch seitens der Logiker ohne jenes kleine 'es' (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat) auszukommen."

Menen dat de mens uiteindelijk een 'ik', een 'subject' is, weerspiegelt slechts de gewoonte om op een atomistische manier te denken. Het gaat uiteindelijk terug op een christelijk zielsgeloof.

In aforisme 12 maakt Nietzsche duidelijk dat er alternatieven zijn voor het oude christelijke zielsbegrip:

"der *Seelen-Atomistik*. [...] *diesen* Glauben soll man aus der Wissenschaft hinausschaffen! Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nöthig, 'die Seele' selbst dabei los zu werden und auf die älteste uns ehrwürdigste Hypothese verzicht zu leisten: wie es em Ungeschick der Naturalisten zu begegnen pflegt, welche, kaum dass sie an 'die Seele' rühren, sie auch verlieren. Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese steht offen: und Begriffe wie "sterbliche Seele", und 'Seele als Subjekts-Vielheit' und 'Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte' wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben."

Nietzsche verzet zich tegen een plat naturalisme - omdat ook zijn eigen kritisch-naturalistische perspectief 'slechts' een perspectief is. Er is volgens Nietzsche een veelheid aan alternatieven

mogelijk, waartussen hij geen keuze maakt. Al deze alternatieve visies hebben gemeenschappelijk dat ze op een bepaald vlak precies het tegendeel uitmaken van de bekritiseerde christelijke zielsleer. In dit aforisme voert Nietzsche de figuur van de nieuwe psycholoog ten tonele, die inziet dat het christelijke zielsconcept niet langer de laatste waarheid omtrent de mens is en het christelijke bijgeloof wil tegenwerken:

"Indem der *neue* Psycholog dem Aberglauben ein Ende bereitet, der bisher um die Seelen-Vorstellung mit einer fast tropischen Üppigkeit wuchert, hat er freilich selbst gleichsam in eine neue Oede und ein neues Misstrauen hinaus gestossen - es mag sein, dass die älteren Psychologen es bequemer und lustiger hatten - : zuletzt aber weiss er sich selbst eben damit auch zum *Erfinden* verurtheilt - und, wer weiss? vielleicht zum *Finden*.  
\_"

Doordat de nieuwe psycholoog het bijgeloof ten einde heeft gebracht is hij doorgestoten in een nieuwe woestenij en een nieuw wantrouwen. Hij ziet in dat het oude zielsbegrip op niets berust, maar krijgt er louter onzekerheid voor in de plaats. Volgens Nietzsche is de nieuwe psycholoog tot het 'erfinden' veroordeeld: er bestaan geen standaard-waarheden meer waarop hij kan terugvallen, maar hij zal zijn eigen interpretatie moeten geven. Er zijn in de psychologie echter ook geen 'feiten' voorhanden, de nieuwe visie is nadrukkelijk een interpretatie, een constructie, vandaar "erfinden".

In deze term "erfinden" herkennen we de kwalificatie die Nietzsche eerder gaf van filosofie als "Schaffung der Welt". Het perspectivisme waarover Nietzsche spreekt is scheppend: pas door een bepaald perspectief kan er überhaupt over een wereld worden gesproken!

Nietzsche laat hier echter nadrukkelijk de mogelijkheid open dat de nieuwe psycholoog wellicht ook iets van de werkelijkheid zelf op het spoor komt, wanneer hij ziet dat er vele mogelijke (zelf-)interpretaties van de mens bestaan. Zijn nieuwe interpretaties zijn wellicht niet alleen "Erfindungen" maar zijn ook vondsten, hij treft wellicht iets aan dat niet zijn eigen maaksel is, dat niet louter interpretatie is...

In dit aforisme is een vreemde dubbelzinnigheid aanwezig tussen "erfinden" en "finden", tussen interpretatie, en iets dat méér is dan interpretatie. Wellicht duidt de subjectsveelheid niet alleen op het gegeven dat er een veelheid aan mogelijke interpretaties bestaat, waaruit niet valt te kiezen, maar wellicht duidt deze veelheid aan mogelijkheden zelf op een aspect van de 'ware' werkelijkheid. Enerzijds ziet de nieuwe psycholoog zich tot "erfinden" veroordeeld: hij ziet in dat elke mensbeeld noodzakelijk altijd een bepaalde *interpretatie* van de mens is waarnaast er ook andere mogelijk zijn. Een interpretatie die niet 'waar' is in de klassieke zin van het woord. Anderzijds zou de psycholoog precies daardoor in staat kunnen zijn te "finden". We herinneren ons hoe Nietzsches het klassieke waarheids criterium als 'correspondentie met een ware werkelijkheid' bekritiseerde (er is geen werkelijkheid los van een bepaald perspectief), en in plaats daarvan het machtsgevoel tot criterium maakt: 'waar' is dat perspectief wat een gevoel van macht mogelijk maakt. Dat de psycholoog kan 'vinden' zou erop kunnen duiden dat hij zijn eigen interpretatie - namelijk dat er vele mogelijkheden zijn om de mens te interpreteren - zo overtuigend vindt, dat hij deze als 'waar' ervaart. In dat geval zou "finden" echter duiden op een soort zelfbedrog. Dat kan hier niet bedoeld zijn. Hier lijkt eerder sprake te zijn van een inzicht in de 'werkelijkheid', dat is althans de suggestie die wordt gewekt.

De dubbelheid tussen "erfinden" en "finden" zou erop kunnen duiden dat de psycholoog enerzijds weet dat de mens veroordeeld is om steeds weer nieuwe hypothesen en modellen op te stellen over de ziel: hij kan niet zomaar meer putten uit een model dat een afspiegeling pretendeert te zijn van de werkelijkheid. Anderzijds wordt in dit inzicht zelf aan iets waars

geraakt: wanneer de psycholoog ontdekt dat je tot uitvinden bent veroordeeld, heeft hij misschien iets ontdekt over de aard van de mens. Hij heeft dit inzicht in de mens niet verkregen door de andere mens te objectiveren maar juist door naar zichzelf als wetenschapper te kijken. Het inzicht dat er voor hem veel perspectieven op de mens mogelijk zijn, leert zelf iets over de mens die hij zelf is.

Het is duidelijk dat Nietzsche een dergelijke paradoxale formule met de nodige reserves moet omkleden. Wanneer het immers zeker zou zijn dat dit inzicht van de nieuwe psycholoog iets zegt over de werkelijkheid zelf, kan er natuurlijk geen sprake zijn van een onachterhaalbare veelheid aan perspectieven op de mens. Dan is er immers één perspectief dat geprivilegieerd is ten opzichte van de anderen<sup>37</sup>. Wanneer het zeker zou zijn dat je kunt "finden", wanneer je inzielt dat je tot erfinden bent veroordeeld, komt je in een tegenspraak terecht.

Wanneer je echter zegt dat je per definitie niets zult vinden, dat alles louter interpretatie is, dan kom je eveneens in een tegenspraak terecht: dan is immers de stelling dat je tot "erfinden" bent veroordeeld niet adequater dan de stelling dat er wèl een geprivilegieerd perspectief bestaat. Dan zou de kritiek van de nieuwe psycholoog op de oude ziels-atomistiek haar grond verliezen en zou er ook geen sprake zijn van een woestenij en eenzaamheid waaruit men niet meer kan ontsnappen. Dan stond het immers vrij te kiezen voor de oude conceptie van de menselijke ziel als laatste eenheidsstichtende grond. Het inzicht in de 'waarheid' dat er meerdere perspectieven op de mens mogelijk zijn - dat het de mens openstaat zich op meerdere manieren tot zichzelf te verhouden - maakt dat elke concrete bepaling van de mens tot een enkele mogelijkheid als reductie, als tiranniek verschijnt.

De alternatieve zielsbegrippen die voor de nieuwe psycholoog openstaan - de sterfelijke ziel, de ziel als "Gesellschaftsbau der Affekten" etc. lijken echter precies uit te drukken dat de mens op vele manieren zichzelf kan interpreteren. De veelheid aan subjecten in de mens correleert met de veelheid aan mogelijke (zelf-)interpretaties. De opvatting van de mens die hier wordt voorgesteld heeft dus een vreemde dubbelzinnigheid in zich: aan de ene kant drukt ze uit dat er geen laatste waarheid omtrent de mens bestaat - de psycholoog weet zich tot 'uitvinden' veroordeeld, elke interpretatie *schept* een bepaald beeld van de mens - aan de andere kant probeert ze dit inzicht zelf te verpakken in een bepaalde interpretatie van de mens die een zekere pretentie van 'waarheid' heeft. Maar deze pretentie van waarheid wordt onder kritiek gesteld door de andere pool van de genoemde dubbelzinnigheid. Maar precies deze kritiek maakt duidelijk dat de mens een veelheid aan subjecten in zich draagt. Etcetera.

In aforisme 62 (het laatste aforisme van hoofdstuk 3) vinden we een soortgelijke 'definitie' van de mens. Nietzsche geeft daar een definitie van de mens waarin de veelheid aan mogelijkheden centraal staat. De mens is volgens Nietzsche het nog-niet-vastgesteld dier. De mens draagt in zich een veelheid aan mogelijkheden: hij heeft het in zich om zijn driften op vele manieren te ordenen, om vele moralen te gehoorzamen. Het verschil tussen de mens en (andere) dieren is dat het voor een mens mogelijk is op vele manieren mens te zijn - er bestaan immers verschillende culturen, tradities, moralen en leefstijlen - terwijl het voor dieren volstrekt vastligt hoe ze zijn en waarnaar ze streven, wat voor hen 'goed' is. De 'essentie' van de mens is dat hij geen essentie heeft.

---

<sup>37</sup> Dit mensbeeld zou sterke overeenkomsten hebben met het 'liberale' mensbeeld waarin enerzijds wordt erkend dat de mens vele mogelijke levensstijlen erop na kan houden, maar anderzijds wordt gepretendeerd dat dit liberale inzicht zelf superieur (want onpartijdig) is.

Nietzsche verklaart in dit aforisme op een ander manier het metafysische zielsbegrip de oorlog. De christelijke religie, aldus Nietzsche, neemt die mensen in bescherming die - gelet op het feit dat de mens een nog-niet-vestigd dier is - mislukte exemplaren zijn; dit zijn mensen die slechts op één manier kunnen zijn, die gehoorzamen aan één moreel ideaal, en die zich daar niet van los kunnen maken. (Overigens is de overgrote meerderheid van de mensen wat dat betreft 'mislukt', aldus Nietzsche.) Voor zover de mens in zijn gehoorzaamheid aan een moraal deze veelheid aan mogelijkheden beperkt, is hij een mislukte mens, aangezien hij daarmee precies de aard van de mens miskent.

## 2.6. aforisme 22: Wil tot macht als interpretatie en als 'waarheid'

Deze eigenaardige dubbelheid tussen "erfinden" en "finden" - tussen waarheidspretentie en erkenning van de relativiteit van elk perspectief - vinden we ook terug in aforisme 22, het aforisme waarin Nietzsche zijn alternatieve interpretatie van de natuur geeft.

In aforisme 22 zien we in eerste instantie dezelfde beweging die op vele plaatsen in hoofdstuk 1 wordt voltrokken. Nietzsche neemt een bepaalde interpretatie van de werkelijkheid - in dit geval de natuurwetenschappelijke interpretatie waarin de natuur wordt voorgesteld als gehoorzaamend aan natuurwetten, - en zet daar een alternatieve interpretatie tegenover. Volgens Nietzsche is de natuurwetenschappelijke interpretatie van de natuur als wetmatig terug te voeren op een

"naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung"

van de natuur, die hij in verband brengt met het "democratische instinct" van de meeste natuurwetenschappers:

"Überall Gleichheit vor dem Gesetz, - die Natur hat es darin nicht anders und nicht besser als wir: ein artiger Hintergedanke, in dem noch einmal die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechte und Selbstherrliche, insgleichen ein zweiter und feinerer Atheismus verkleidet liegt. 'Ni dieu, ni maître' - so wollt auch ihr's: und darum 'Hoch dass Naturgesetz!' - nicht wahr?"

Volgens Nietzsche kan de wetenschap de wereld nooit verklaren, maar kan ze haar slechts uitleggen, d.w.z. beschrijven. Nietzsche beweert in dit aforisme, dat er echter meerdere modellen zijn die in staat zijn de wereld zoals die zich aan ons voordoet te beschrijven. Tegenover de interpretatie van de natuur als wetmatig stelt Nietzsche een andere visie voor:

"es könnte Jemand kommen, der, mit der entgegengesetzte Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und in Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtslose und unerbittliche Durchsetzung von Machtsansprüchen herauslesen verstünde, - ein Interpret, der aus die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in allem 'Willen zur Macht' dermaßen euch vor Augen stellte [...] und dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen 'nothwendigen' und 'berechenbaren' Verlauf habe, aber *nicht*, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze *fehlen*, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz zieht."

We herkennen in dit beeld van de natuur dezelfde trekken als van het natuurbeeld zoals dat uit aforisme 9 en 12 naar voren kwam: de natuur als een strijdtoneel, waar de mens zelf (inclusief zijn kennen van de wereld) deel van uitmaakt. In aforisme 9 stelde Nietzsche dit beeld voor als alternatief voor de stoïcijnse natuurbeschouwing, nu functioneert het als alternatief voor het hedendaagse natuurbeeld dat oppermachtig is: dat van de moderne natuurwetenschappen. In

aforisme 9 stelde Nietzsche over het stoïcijnse houding ten opzichte van de natuur dat het "in *waarheid* zo is dat..." de Stoa de natuur tiranniseerde. In plaats daarvan erkent Nietzsche nu ruiterlijk dat de alternatieve interpretatie ook 'maar' een interpretatie is.

"Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist - [...] - nun, um so besser. - "

Vanwaar dit verschil? Laten we er even van uitgaan dat Nietzsche inderdaad toegeeft dat ook het perspectief van de wil tot macht maar een perspectief is. Stel dat de voornaamste strekking van Nietzsches filosofiekritiek is, dat de filosofie nooit een objectieve waarheid kan vinden, maar in plaats daarvan altijd een perspectivisch beeld schetst, dat wordt bepaald door onbewuste instinctmatige drijfveren. Dan kunnen we stellen dat datgene wat in aforisme "werkelijkheid" wordt genoemd, primair verwijst naar de kwalificatie van de stoïcijnse omgang met de natuur als tirannie: in werkelijkheid interpreteren de Stoïcijnen de natuur zodanig dat ze de stoïcijnse moraal weerspiegelt. Wat Nietzsche daar niet bedoelt is te zeggen dat de natuur *werkelijk* een verkwistende, indifferente, onbarmhartige natuur is<sup>38</sup>. Wanneer we beter kijken dan zien we dat Nietzsche zijn stellingen over de natuur waarmee hij aforisme 9 begint, aanvangt met de woorden "denkt euch ein Wesen...". Het gaat hier dus om een gedachtenexperiment, geen uitspraak over de laatste waarheid omtrent de natuur!

In aforisme 22 stelt Nietzsche inderdaad nadrukkelijk dat de interpretatie van de natuur in termen van wil tot macht een interpretatie is, van een interpreet met bepaalde interesses:

"es könnte Jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst [ ... ] gerade die tyrannisch-rücksichtslose und unerbittliche Durchsetzung von Machtsansprüchen herauszulesen verstünde[...]."

Maar stelt Nietzsche hier dan zomaar een willekeurige interpretatie naast de vele interpretaties die al bestaan, en is er geen enkel verschil tussen de bekritiseerde natuurbeelden en de interpretatie die Nietzsche er tegenover stelt?<sup>39</sup>

In eerste instantie is er geen probleem: Nietzsche stelt dat er naast de heersende interpretatie ook een mogelijk is die van de tegenovergestelde premissen uitgaat. In eerste instantie blijft Nietzsche zelf hier buiten schot. Hij stelt slechts dat er vele perspectieven bestaan.

Maar toch is er een probleem. Nietzsche engageert zich wel met het perspectief van de wil tot macht. Nietzsche stelde immers in aforisme 12 dat de verschillende 'metafysische' natuurbeelden

---

<sup>38</sup> "One could therefore also say that for Nietzsche the world is an image of which there is no original", aldus Stanley Rosen (1980, p. 3)

<sup>39</sup> Klaus Spiekermann stelt dat Nietzsches radicale perspectivisme zijn eigen kritiek op de 'fysicalistische grondbegrippen' ondermijnt omdat er geen verschil meer zou kunnen worden gemaakt tussen goede en slechte interpretaties. Nietzsches eigen natuurbegrip zou net zo 'goed of slechts zijn' dan de door hem bekritiseerde interpretaties omdat elke interpretatie bij Nietzsche 'creatio ex nihilo' zou zijn. Mijns inziens is dat verschil echter wel degelijk te maken. Spiekermann hanteert nog steeds het traditionele schema waarin werkelijkheid tegenover interpretatie bestaat, en ziet vervolgens in Nietzsches denken een contradictie. (K. Spiekermann: *Naturwissenschaft als subjektlose Macht; Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte*; De Gruyter, Berlin/New York 1992.) Wanneer je dat schema verlaat is er mijns inziens echter wel degelijk een criterium denkbaar waarmee men goede en slechte filologie kan onderscheiden. De grondslag van Nietzsches kritiek ligt in een *ervaring* van de 'chaotische' natuur die zich aan elke concrete identificatie onttrekt. Zie bijvoorbeeld MAI aforisme 32:

"Wir sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen *und können dies erkennen*: dies ist eine der grössten und unauflösbarsen Disharmonien des Daseins."

moesten worden tegengewerkt, ja, hij verklaarde deze manier van denken en interpreteren zelfs de oorlog! Ook sprak Nietzsche op verschillende plaatsen van de 'slechte filologie' die het huidige spreken over de werkelijkheid kenmerkt. Zulke uitspraken worden ongerijmd wanneer Nietzsche daar niet een 'betere' filologie tegenover kan stellen. En wat te denken van de uitspraak in aforisme 22, nadat Nietzsche erkent dat ook de wil tot macht maar een interpretatie is:

"Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist - [...] - nun, um so besser. - "

Ook zien we dat Nietzsche zijn kritiek op het 'wetmatige' natuurbegrip lardeert met een afkeurende toon - bijvoorbeeld door de gedachte dat iedereen gelijk is voor God, terug te voeren op een

"pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechte und Selbstherrliche".

Door een bepaald natuurbegrip in verbinding te brengen met afgunst, laat Nietzsche zien hoe deze interpretatie van natuur zelf uitstekend past binnen een bepaalde moraal, namelijk de slavenmoraal waarin afgunst tegenover de sterkeren centraal staat. Een dergelijke veroordeling vooronderstelt een eigen engagement, een eigen perspectief met een zekere pretentie méér te zijn dan één mogelijk perspectief naast andere.

In aforisme 23, waar Nietzsche de nieuwe psychologie - opgevat als morfologie en ontwikkelingsleer van de wil tot macht - voorstelt als de nieuwe toegang tot de fundamentele problemen, blijkt nog duidelijker dat de wil tot macht méér is dan zomaar een willekeurig perspectief!

Maar kennelijk vormt het voor Nietzsche toch geen probleem om de alternatieve interpretatie als 'louter interpretatie' te kwalificeren. Waarom is dit "um so besser"?

We kunnen dit probleem oplossen door oog te hebben voor een soortgelijke dubbelheid als we al in aforisme 12 hebben gezien. Nietzsche is zich bewust van het aangeduide probleem. Maar kennelijk is er met de kwalificatie van het eigen perspectief *als* perspectief iets aan de hand waardoor het een bevestiging impliceert van de adequaatheid van het eigen perspectief.

De these "de natuur bestaat uit een veelheid aan willen tot macht en verder niets" slaat ook op dit perspectief zelf: ook dat is wil tot macht, ook dat is een poging om een bepaalde machtsaanspraak te doen gelden. Als perspectief is de hypothese van de wil tot macht een poging om de werkelijkheid in zijn greep te krijgen - het gaat er immers om de verschillende verschijnselen die zich voordoen adequaat te beschrijven en ze zelf 'berekenbaar te maken'.

In hoofdstuk 2, in aforisme 36, zien we nog duidelijker deze vreemde hypothetische formulering van de wil tot macht. Hier wordt de wil-tot-macht-hypothese nadrukkelijk als een poging gezien om de gehele werkelijkheid te interpreteren naar analogie met onze eigen ervaringen. Door de speciale structuur van dit aforisme is er echter iets bijzonders aan de hand

In het hele aforisme duiken steeds de woorden "gesetzt dass..." op. De stelling dat de hele werkelijkheid wil tot macht is, wordt nadrukkelijk als een hypothese naar voren gebracht. Nietzsche somt de voorwaarden op waaraan moet zijn voldaan om te kunnen zeggen dat de hele wereld wil tot macht is "und nichts ausserdem". Nietzsche formuleert hier voorwaarden, maar wanneer we beter kijken naar deze voorwaarden dan zien we dat ook zij reeds in termen van wil-tot-macht zijn geformuleerd.

"Gesetzt [...] dass es gelänge unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären - nämlich des Willens zur macht, wie es *mein* Satz ist -; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte [...] so hätte man damit sich das Recht verschafft, *alle* wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als" *Wille zur Macht*. Die Welt von innen her

gesehen, die Welt auf ihren 'intelligibelen CHarakter' hin bestimmt und bezeignet - sie wäre eben 'Wille zur Macht' und nichts ausserdem. -"

Gesteld dat het zou lukken alle verschijnselen te verklaren in termen van... - dat is zelf al een duiding in termen van wil tot macht! Er is geen sprake van een onafhankelijkheid tussen logische oorzaak en gevolg, de voorwaarden waaraan moet zijn voldaan vooronderstellen al de geldigheid van de te bewijzen stelling! Maar dat betekent dat de these van de wil tot macht helemaal geen hypothese is die eventueel gefalsifieerd of juist bewezen zou kunnen worden! Het gaat hier niet om een 'wetenschappelijke' hypothese aangaande het karakter van de werkelijkheid, deze hypothese kan precies niet getoetst worden omdat er geen 'neutrale', onafhankelijke, ongekleurde toegang tot de werkelijkheid is die als criterium zou kunnen dienen<sup>40</sup>. Het hypothetische karakter schuilt veeleer in het feit dat het een mogelijk perspectief is en niet het enige. Het speciale aan dit perspectief is, dat het de wereld als een veelheid aan perspectieven laat zien. Dat leidt tot een paradox.

'Alles is wil tot macht' is geen ontologische uitspraak over een onderliggende objectieve 'ware' grond. Zoiets bestaat volgens Nietzsche helemaal niet anders dan binnen de menselijke interpretaties. De hypothese kan nooit worden weerlegd dan wel bewezen - het is een perspectief dat een bepaalde manier van kijken mogelijk maakt: het is het perspectief van waaruit andere visies op de werkelijkheid als perspectief verschijnen.

Het perspectief van de wil tot macht schept in zekere zin een realiteit - zoals elk perspectief dat doet. Het heeft geen zin om te vragen of de ware werkelijkheid zich laat beschrijven in termen van wil tot macht. Er is immers geen werkelijkheid los van een bepaald perspectief. En de these van de wil tot macht maakt dat precies duidelijk: werkelijkheid treedt pas op binnen een perspectief.

Maar betekent dit dan niet dat er slechts een veelheid aan perspectieven overblijft? In zekere zin is dat noodzakelijk zo. Wil tot macht is altijd wil tot *overmacht*: wil tot macht bestaat uit het overwinnen van een weerstand. Maar dat betekent dat wil tot macht altijd al weerstand vooronderstelt, zonder weerstand kan er geen wil tot macht bestaan! En deze weerstand is zelf noodzakelijk ook wil tot macht - want *alles* is wil tot macht, aldus Nietzsche. De these van de wil tot macht impliceert dus dat de wereld bestaat uit een *veelheid* aan willen tot macht - en een dergelijke veelheid kan niet anders bestaan dan als strijd. De these van de wil tot macht zegt dus dat alles bestaat als een strijd van vele willen tot macht. De veelheid aan perspectieven corresponderen dus met evenveel willen tot macht. Kan dat misschien verduidelijken waarin Nietzsches perspectief zich onderscheidt van andere perspectieven?

Allereerst moet duidelijk zijn dat ook in dit aforisme Nietzsche zich wel degelijk engageert met het perspectief van de wil tot macht. Dta blijkt alleen al uit de toevoeging: "wie es *mein* Satz ist".

---

<sup>40</sup> Voor dit probleem heeft Alistair Moles (*Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*; Peter Lang, New York/Bern 1990) te weinig oog wanneer hij de leer van de wil tot macht interpreteert als een toetsbare wetenschappelijke hypothese omtrent de aard van de werkelijkheid. Dat wreekt zich vervolgens in de rest van het boek, waar de leer van de wil tot macht steeds meer verwordt tot een welhaast 'fysicalistische' en 'mechanische' theorie over de aard van de werkelijkheid. Het verband met een aldus geïnterpreteerde leer van de wil tot macht en de overige thema's in Nietzsches werk blijft daarbij volstrekt duister. Dat Nietzsche zijn leer niet zo bedoeld lijkt te hebben blijkt bijvoorbeeld uit aforisme 373 uit het vijfde boek van *die fröhliche Wissenschaft*, getiteld "'Wissenschaft' als Vorurtheil" waarin Nietzsche zich afzet tegen een mechanische uitleg van de wereld:

"eine essentiell mechanische Welt wäre eine essentiell *sinnlose* Welt! Gesetzt, man schätzte den *Werth* einer Musik darnach ab, wie viel von ihr gezählt, berechnet, in Formeln gebracht werden könne - wie absurd wäre eine solche 'wissenschaftliche' Abschätzung der Musik! Was hätte man von ihr begriffen, verstanden, erkannt! Nichts, geradezu Nichts von dem, was eigentlich an ihr 'Musik' ist!..."

In de benadrukking van het feit dat het 'mijn' stelling is, zit enerzijds een zekere erkenning van perspectiviteit van het eigen perspectief, en anderzijds een pretentie die blijft bestaan ondanks het erkennen van de eigen perspectiviteit. We herkennen opnieuw de dubbelheid tussen waarheidspretentie, die ten grondslag ligt aan de kritiek op de slechte filologie, en de epistemologische scepsis die leidt tot een erkenning van de perspectiviteit van elk weten. Müller-Lauter (1974) omschrijft deze spanning als die tussen zelfverabsolutering en zelfrelativering.

Het is deze dubbelheid die Nietzsches denken een bijzondere dynamiek geeft: zo gauw je bereid bent Nietzsche te volgen moet je op grond van precies de inhoud van zijn denken dat deken relativieren. Maar zo gauw je het deken in termen van wil tot macht relativeert als 'ook maar een perspectief' bevestig je precies de juistheid van de stelling! In dit spanningsvolle heen en weer moet Nietzsches denken voortdurend worden gesitueerd.

In zekere zin gaat de these van de wil tot macht niet meer over een van de mens onafhankelijke, 'ware', objectieve werkelijkheid. Een dergelijke werkelijkheid heeft niets van doen met onze wereld. Dat wordt duidelijk in aforisme 34:

"von jeder Stelle aus gesehen ist die *Irrthümlichkeit* der Welt, in der wir zu leben gluben, das Sicherste und Festeste, dessen unser Auge noch habhaft werden kann".

Nietzsche verzet zich echter tegen hen die de geest daarvan de schuld geven en de menselijke geest aanzien als de vervalser van de werkelijkheid.

"Wer aber unser Denken selbst, also 'den Geist' für die Falschheit der Welt verantwortlich macht"

Volgens Nietzsche heeft zoiets geen zin. In plaats daarvan vraagt Nietzsche:

"Warum dürfte die Welt, *die uns etwas angeht* -, nicht eine Fiktion sein?"

Het is immers

"nicht mehr als ein Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt."

Maar hoort bij een vervalste wereld niet iets of iemand die vervalst - d.w.z. is er niet *eerst* een werkelijkheid 'an sich' die *vervolgens* door ons kennen wordt miskend? Volgens Nietzsche heeft het geen zin om op deze manier te spreken. Nietzsche wil dit schema waarin werkelijkheid en schijn tegenover elkaar staan, precies overstijgen. Nietzsches perspectivisme is een *scheppend* perspectivisme - met een perspectief ontstaat precies pas een wereld die voor ons van belang is. Hij roept filosofen op om zich niet steeds te laten verleiden door de grammatica, die bij elke vervalsing aan een vervalser denkt:

"wer fragt: 'aber zur Fiktion gehört ein Urheber?' - dürfte dem nicht rund geantwortet werden: Warum? Gehört dieses 'Gehört' nicht vielleicht mit zur Fiktion? Is es den nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein Wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Glaubigkeit an die Grammatik erheben? Alle Achtung für Gouvernanten: aber wäre es nicht an der Zeit, dass die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte? - "

In plaats van trachten te verklaren van de wereld 'an sich' kunnen we slechts een interpretatie proberen te geven, die geloofwaardig is, waarschijnlijk. Dat is de achtergrond van de these van de wereld wil tot macht:

"Gesetzt, dass nichts Anderes als real 'gegeben' ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen 'Realität' hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe - denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander - : ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben

nich *ausreicht*, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanische (oder 'materielle') Welt zu verstehen?"

We kunnen de these van de wil tot macht opvatten als een poging om de wereld uit te leggen in termen van datgene waarvan we tot nu toe dachten dat het specifiek menselijk was, vanuit het inzicht dat we eigenlijk nooit "hinab können", d.w.z. geen toegang hebben tot de onderliggende processen in de werkelijkheid, en anderzijds nooit "hinauf können" omdat we geen objectieve kennis van de feitelijke wereld hebben. Enerzijds is de werkelijkheid 'an-sich' buiten ons onkenbaar, anderzijds is de 'ware aard' van onze eigen subjectiviteit, de bron waaruit ons eigen kennen voortkomt, onkenbaar. De interpretatie die Nietzsche voorstelt bevindt zich echter precies in het midden. Aangezien we zelf een stuk natuur zijn, kunnen we de natuur 'van binnenuit' kennen<sup>41</sup>. En als zodanig kunnen we dan concluderen dat de wereld "auf ihren 'intelligibelen Charakter' hin bestimmt und bezeichnet" wil tot macht is. Met "bezeichnet" geeft Nietzsche aan dat het hier nog steeds zoals altijd om interpretatie gaat, met "bestimmt" duidt hij erop dat we hebben bepaald wat de wereld is - daarmee alweer verwijzend naar de dubbelheid tussen "erfinden" en "finden".

Terug naar aforisme 22. Nietzsche waarschuwt in dit aforisme voor een al te menselijke uitleg van heel de werkelijkheid.

"es könnte Jemand kommen [...] ein Interpret, der die Ausnahmelosigkeit und Unbedingtheit in allem 'Wille zur Macht' dermaßen euch vor Augen stellte, dass fast jedes Wort und selbst das Wort 'Tyrannei' schliesslich unbrauchbar oder schon als schwächende und mildernde Metapher - als zu menschlich - erschiene [...]."

De waarschuwing zegt dat de vele vertalingen en verwoordingen van de wereld die wezenlijk wil tot macht is - bijvoorbeeld in termen van tirannie - bijna steeds te menselijk zullen zijn. Nietzsches these van de wil tot macht verzet zich precies tegen zo'n te sterke vermenselijking van de werkelijkheid. Ze is er enerzijds op gericht de onderliggende niet-vermenselijke natuur te redden, maar geeft tegelijkertijd ook aan dat de werkelijkheid zoals die 'in zich' is, aan onze taal en aan ons begrijpen ontsnapt, dat het zelfs weinig zin heeft überhaupt van haar te spreken, omdat deze 'ware' werkelijkheid, deze wereld van het 'zijn' die buiten onze wereld van de 'schijn' zou bestaan, niet te maken heeft met de wereld die ons iets aangaat. Alle woorden die we kunnen gebruiken om de natuur te benoemen impliceren reeds een vermenselijke toeëigening van de natuur, en de wil tot macht is slechts de uitdrukking van dat besef. Het is een perspectief dat alle uitspraken *als perspectief* laat zien.

Met deze interpretatie van de natuur probeert Nietzsche te verklaren waarom er verschillende interpretaties bestaan, waarom de 'tekst natuur' nooit zichtbaar is, maar elk natuurbeeld steeds interpretatie is. Voor de wil tot macht geldt dat ze een interpretatie is die, net als de Stoïcijnen, de wereld wil interpreteren naar het eigen beeld (vergelijk aforisme 9). Een dergelijke interpretatie heeft een zekere pretentie.

Hoe zit dat met de grote natuur? Ook daarvan zijn verschillende interpretaties mogelijk. Wanneer

---

<sup>41</sup> Vergelijk KSA 11, 40 [53]:

"Ich setze also nicht 'Schein' in Gegensatz zur 'Realität' sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginativen 'Wahrheits-Welt' widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre 'der Wille zur Macht', nämlich von innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüchtigen Proteus-Natur aus."

we echter beter kijken hoe Nietzsche de natuur bijvoorbeeld in aforisme 9 omschrijft - "verschwenderisch, ungerecht" - is dat dan geen bepaling, identificatie, vastlegging van de natuur zelf? Ook hier speelt weer dezelfde dubbelheid: Ja, de natuur is verkwistend en onrechtvaardig - dat blijkt uit het feit dat de natuur (in de mens) meerdere, tegenstrijdige interpretaties van zichzelf toelaat: ze is strijdig voor zover ze verschillende tegenstrijdige interpretaties genereert (interpretaties als resultante van een natuurproces in de mens), en verkwistend voor zover er een veelheid aan interpretaties bestaat, die elkaar steeds weer bestrijden en wederzijds vernietigen. Maar het antwoord op de vraag of Nietzsche natuurbeeld méér dan interpretatie is, moet ook ontkennend zijn: de natuur *zelf* is niet zo, maar het is een mogelijk perspectief op de werkelijkheid: "denkt euch ein Wesen..."

Toch is het perspectief dat Nietzsche hier voorstelt niet zomaar één van de vele perspectieven. Sommige interpretaties zijn minder adequaat, bijvoorbeeld omdat ze het feit miskennen dat ze zelf 'maar' een interpretatie zijn. Dan is er sprake van slechte filologie: de verschijnselen worden slecht gelezen, geweld aangedaan. De 'wil tot macht' is een interpretatie die het mogelijk maakt andere interpretaties als interpretatie te zien. Het is een perspectief dat het mogelijk maakt de strijd tussen verschillende perspectieven te ontwaren.

We hebben gezien dat de grond van Nietzsche stelling van de wil tot macht de aangenomen realiteit van onze driften is. Op dat niveau ligt er een belangrijke grondervaring aan Nietzsches filosofie ten grondslag: Nietzsche ervaart de chaos in zijn driftleven - hij ervaart de strijd tussen de driften - en hij ervaart dat de wereld zich wezenlijk onttrekt aan elke menselijke ordening, dat het de mens is die (regel)maat en ordening 'hineininterpretiert'.

Door de wereld als veelheid aan interpretaties te zien, verzet Nietzsche zich tegen het geloof in een rotsvaste waarheid. Alle perspectieven zijn in zekere zin een dwaling, een onwaarheid, immers: de volledige omvatting van alle perspectieven tegelijk is niet mogelijk. En leven is precies deze beperking, begrenzing - het leven heeft perspectiviteit (dus begrenzing, vgl. aforisme 9) nodig! Hoewel Nietzsche aangeeft dat het er niet toe doet dat de wereld 'die ons iets aangaat' een fictie is, verwijst Nietzsche - door de kwalificatie 'dwaling, vervalsing etc. - toch impliciet steeds naar zoiets als de gegeven 'natuur' die aan de vervalsing voorafgaat. Weliswaar is er geen enkel positief kennen van die ondergrond mogelijk, maar er is minstens een ervaring van chaos - dat wil zeggen het besef dat al onze kennen op een dwaling berust.

Nietzsche ontwikkelt een manier van denken die zich rekenschap kan geven van haar eigen perspectivische karakter, zonder dat ze daarmee haar eigen geldigheidsaanspraak volledig teniet doet: dat gebeurt middels een 'metafysiek' (een leer over alles) van de wil tot macht, die in de kern anti-metafysische kan worden genoemd (voor zover ze zich verzet tegen pogingen de complexe werkelijkheid te reduceren tot een eenheidsstichtende grond) aangezien ze ook impliceert dat er vele willen tot macht zijn die met elkaar in strijd verkeren.

We hebben nu gezien op welke maat der dingen Nietzsche in aforisme 3 doelde. De mens is niet de maat der dingen, maar de wil tot macht:

De mens is slechts in zoverre de maat der dingen, dat hij in zijn perspectivisch leven pas een wereld creëert die mensen iets aangaat. Maar anderzijds is hij ook niet de maat, voor zover namelijk het besef mogelijk is dat zijn perspectivische kennis uiteindelijk een fictie is. Duidelijk wordt nu ook waarom de impliciete vraag uit aforisme 3

"Gesetzt nämlich, dass nicht gerade der Mensch das 'Maass der Dinge' ist...."

met zoveel omzichtigheid en voorbehoud moest worden gebracht: de reden daarvoor kan precies worden gevonden in vreemde dynamiek tussen zelfverabsolutering en zelfrelativering die

wezenlijk is voor de formule van de wil tot macht.

Nietzsche geeft een interpretatie van de natuur als strijd van willen tot macht, waarvan de strijd tussen verschillende interpreterende instanties deel uitmaakt. Vanuit dit perspectief op de natuur verschijnen alle natuurbeelden als interpretatie. Het lijkt erop dat Nietzsches eigen natuurbeeld minder belangrijk is dan het feit *dat* alle natuurbeelden uiteindelijk interpretaties - d.w.z. machtsgrepen - zijn. Precies daarin toont zich een wezenlijk kenmerk van Nietzsches wil tot macht-metafysiek: Nietzsche vindt het feit dat 'de' natuur altijd een interpretatie is belangrijker. Daarom lijken sommige uitspraken bij Nietzsche elkaar ook soms tegen te preken. In werkelijkheid gaat het niet om een tegenspraak: ze hangen samen in Nietzsches wil-tot-macht-metafysica voor zover al deze interpretaties uitdrukking zijn van een wil tot macht of een machtsaanspraak - ze zijn momenten in een strijd tussen interpretaties!!!

Door Nietzsches manier van kijken, door zijn 'metafysiek' van de wil tot macht verschijnen de verschillende interpretaties van de werkelijkheid als interpretatie, of preciezer: als momenten uit de strijd tussen verschillende interpretaties.

Nietzsches invalshoek verandert de vragen van de filosofie. Nietzsche zelf geeft in aforisme 11 het voorbeeld van de filosofische vraag naar synthetische oordelen a priori: 'hoe zijn dergelijke oordelen mogelijk?' die verschuift naar de 'psychologische' vraag "waarom hebben mensen het geloof in dergelijke oordelen nodig?" Deze nieuwe manier van kijken noemt Nietzsche in het afsluitende aforisme van hoofdstuk 1 "de nieuwe psychologie". De psychologie wordt ook wel door Nietzsche omschreven als "Physio-Psychologie" om uit te drukken dat het in deze psychologie expliciet om gaat het denken zelf als natuurproces te begrijpen, zonder daarbij een beroep te doen op morele en metafysische noties. De psychologie

"als Morphologie und *Entwicklundlehre des Willens zur Macht* zu fassen, wie ich sie fasse - daran hat noch Niemand in seinen Gedanken gestreift [ ...]."

Een dergelijke manier van kijken brengt echter - aldus Nietzsche - ook de eigen positie van de psycholoog in het geding. Het inzicht dat de wereld uit wil tot macht bestaat leidt tot een grondige moraalkritiek.

"Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat 'das Herz' gegen sich: schon die Lehre von den gegenseitigen Bedingtheit der 'guten' und der 'schlimmen' Triebe, macht, als feinere Immoralität, einem noch kräftigen und herzhaften Gewissen Noth und Überdruß, - noch mehr eine Lehre von der Ableitbarkeit aller guten Triebe aus den schlimmen<sup>42</sup>. Gesetzt aber, jemand nimmt gar die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschtsucht als lebensbedingende Affekte, als Etwas, das im Gesammte-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss, falls Leben noch gesteigert werden soll, - der leidet an einer solchen Richtung seines Urtheils wie an einer Seekrankheit. Und doch ist auch diese Hypothese bei weitem nicht die peinlichste und fremdeste in diesem ungeheuren fast noch neuen Reiche gefährliche Erkenntnisse: - und es giebt in der That gute Gründe dafür, dass Jeder von ihm fernbleibt, der es - *kann!*"

---

<sup>42</sup> Deze passage kan worden opgevat als een zelfkritiek van Nietzsche op zijn eerdere opvatting in MAI, waar toch minstens steeds de suggestie wordt gewekt dat goede driften uit de kwade voortkomen. Nietzsche stelt het onderscheid goed-kwaad nu veel radicaler ter discussie. In MAI verzette Nietzsche zich tegen het oordelen over andere mensen, omdat deze onschuldig zouden zijn - alles wat mensen doen, doen ze noodzakelijk. Nietzsche stelt in MAI kortom niet zozeer het onderscheid goed-kwaad, maar veeleer het concept van de vrije wil ter discussie. In JGB daarentegen verschijn het morele onderscheid tussen goed en kwaad zelf ter discussie: zonder het 'kwade' kan de mens helemaal niet bestaan!

Nietzsche maakt gewag van een zekere noodzakelijkheid waarmee de gevaarlijke kennis omtrent de wil tot macht gevolgen heeft. Wanneer men eenmaal heeft ingezien dat de wereld 'wil tot macht is', dan is er geen terug meer mogelijk:

"Andrerseits: ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohlan! jetz tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen afgemacht! die Hand fest am Steuer! - wir fahren geradewegs über die Moral *weg*, wir zerdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität [...] aber was leigt an *uns*! Niemals noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteuern eine *tiefere Welt* der Einsicht eröffnet"

Maar Nietzsche suggereert in dit aforisme minstens dat er nog steeds plaats is voor een eigen moreel ideaal, tenminste: "falls Leben noch gesteigert werden soll". Ook verderop in JGB vinden we een dergelijke verbinding tussen de toekomst van het menselijk leven enerzijds en Nietzsches morele ideaal anderzijds. Wellicht kan een beter begrip van die verbinding ook duidelijk maken waarom Nietzsche sommige natuurbegrippen kan bekritisieren als voortkomend uit afgunst tegenover de sterkeren, zoals dat in aforisme 22 gebeurde. Hoe zich moraalkritiek en moreel ideaal tot elkaar verhouden, komt in de volgende paragraaf te sprake.

## §3 Het raadsel van de Sfinx: Nietzsches moraalkritiek en de verhouding tussen natuur en moraal

### 3.1. Inleiding

Deze paragraaf is gewijd aan het vijfde hoofdstuk van JGB. We hebben gezien dat het een spilfunctie vervult binnen de structuur van het boek. Nietzsche werkt in dit hoofdstuk zijn moraalkritiek uit; de titel is "Zur Naturgeschichte der Moral". In de bespreking van hoofdstuk 1 was reeds even sprake van 'het probleem van de moraal' aan de hand van de vraag uit aforisme 1 naar de waarde van waarheid. Aan dit moraal-probleem is hoofdstuk 5 in zijn geheel gewijd.

Aan het begin van hoofdstuk 5 stelt Nietzsche dat er meerdere moralen zijn, en dat vergelijking van verschillende moralen duidelijk maakt dat moraal problematisch is. Het probleem van de moraal kan worden verduidelijkt in de volgende vraag: op grond waarvan kunnen we nog bepalen welke moraal de juiste is, wanneer we niet alweer van een bepaalde moraal uit willen gaan? Nietzsche stelt overigens deze vraag zelf niet in deze vorm, maar in aforisme 1 vinden we wel een soortgelijke formulering met betrekking tot de waarde van de waarheid: door de vraag te stellen of waarheid waardevoller is dan onwaarheid vooronderstel je al de waarde van waarheid - je vraag immers of het waar is dat waarheid meer waarde heeft dan onwaarheid. Je vooronderstelt aldus reeds een bepaald waarde-oordeel. Dit alles leidt, aldus Nietzsche in aforisme 1, tot een omkering van 'vraag' en 'vraagteken':

"Wer von uns ist hier Oedipus? Wer Sphinx?"

Eenzelfde probleem, een soortgelijk 'raadsel van de Sphinx', treedt op aan het begin van hoofdstuk 5: wanneer er vele moralen zijn, hoe dan nog te bepalen welke het beste is? Ook op andere plaatsen in hoofdstuk 5 komt hetzelfde probleem aan de orde.

De *Naturgeschichte* van hoofdstuk 5 heeft enkele karakteristieken van de methode die Nietzsche in hoofdstuk 1 gaf Nietzsche nieuwe toegang tot de fundamentele problemen: de "psychologie als morfologie en ontwikkelingsleer van de wil tot macht". Ook in hoofdstuk 5 vinden we deze elementen: een nadrukkelijk perspectivisme, een grondig naturalistisch uitgangspunt, de vooronderstelling dat de onwaarheid een voorwaarde voor het leven is, etc. Het lijkt erop dat de methode die in hoofdstuk 1 wordt toegelicht en verhelderd in een analyse van de filosofie, in hoofdstuk 5 wordt gedemonstreerd en 'toegepast' op de ontwikkeling van de moraal.

In het eerste aforisme van hoofdstuk 5 wordt de *Naturgeschichte* gepresenteerd als een alternatief voor de 'zogenaamde moraalwetenschap' - de moraalfilosofie die het probleem van de moraal volgens Nietzsche tot nu toe niet grondig genoeg heeft gesteld. Is *Naturgeschichte* inderdaad slechts een ander woord voor de nieuwe psychologie uit hoofdstuk 1, of zitten er nog andere aspecten aan?

Paul van Tongeren (1989) geeft een grondige analyse van de structuur van hoofdstuk 5. Aan de hand van zijn these wil ik hoofdstuk 5 eerst in grote lijnen analyseren. De rest van deze paragraaf wijd ik aan de beantwoording van de centrale vraag in mijn onderzoek: welke rol speelt Nietzsches natuurbegrip in zijn kritiek op de moraal, en op welke wijze hangt zijn morele ideaal - want ook in dit hoofdstuk suggereert hij steeds dat er een alternatief is voor de bekritiseerde tendens in de moraal - samen met zijn natuurbegrip.

Ik zal hieronder eerst kort van Tongerens argumentatie en structuuranalyse van hoofdstuk 5 weergeven, waarna ik over zal gaan tot de bespreking van enkele cruciale aforismen.

### 3.2. De structuur van hoofdstuk 5

Van Tongeren onderscheidt in zijn boek (op pag. 49 - 59) drie structurerende elementen in hoofdstuk 5. Dat doet hij door te proberen te achterhalen welke interesses voor Nietzsche bepalend waren in de uiteindelijke redactie van zijn tekst.

#### 1. geschiedenis en psychologie

Allereerst wijst van Tongeren erop dat in meerdere voorontwerpen voor hoofdstuk 5 in de titel de term 'psychologie' voorkomt: "(Zur) Moral-Psychologie" en "Fingerzeige einer Moral-Psychologie". Daaruit leidt van Tongeren af dat de psychologie een centraal element vormt van de inhoud van hoofdstuk 5. In de uiteindelijke titel komt echter de term psychologie niet voor, maar wel de term 'Geschichte'. Volgens van Tongeren betekent dit echter niet dat Nietzsche uiteindelijk iets anders heeft gedaan dan hij oorspronkelijk van plan was. Hij probeert te laten zien dat geschiedenis en psychologie samen één methodische kader vormen in Nietzsches moraalkritiek.

Het onderscheid tussen psychologie en geschiedenis moet, aldus van Tongeren, niet te strikt worden gedacht. De psychologie wordt door Nietzsche immers in aforisme 23 omschreven als "morfologie en ontwikkelingsleer van de wil tot macht". De term 'ontwikkelingsleer' maakt duidelijk dat het historische perspectief van meet af aan integraal deel uitmaakt van Nietzsches concept van psychologie. Later, wanneer Nietzsche de term 'genealogie' gebruikt, wordt nog duidelijker: in die term komt tot uitdrukking dat de geschiedenis en de psychologie twee aspecten zijn van een en dezelfde methode.

Uit de omschrijving van de psychologie als 'morfologie en ontwikkelingsleer van de wil tot macht' wordt niet alleen duidelijk dat de psychologie (minstens ook) een geschiedschrijving is. Er blijkt ook uit dat Nietzsches historische analyse twee aspecten omvat: allereerst is er een *ontwikkelingsleer* die laat zien hoe fenomenen zich ontwikkelen, hoe een fenomeen het resultaat is van een bepaalde ontwikkeling, hoe binnen die ontwikkeling opeenvolgende gedaanten elkaar opvolgen en hoe er in de ontwikkeling van een fenomeen accentverschuivingen optreden. Het tweede aspect bestaat uit een '*morfologie*', d.w.z. een beschrijving van een fenomeen als een zelfstandig moment binnen een ontwikkeling, een symptomatische analyse (die een fenomeen 'leest als een tekentaal' van een onderliggend proces) die de psychische, maar ook maatschappelijke en fysiologische voorwaarden van een zulke ontwikkeling schetst. Je zou kunnen zeggen dat de ontwikkelingsleer het dynamische veranderingsproces benadrukt, terwijl de morfologie quasi-zelfstandige momenten binnen een ontwikkeling uiteenlegt.

Nietzsches moraalkritiek bestaat niet alleen uit een louter historisch aspect: er is ook sprake van een psychologisch aspect. In de morfologie probeert Nietzsche de drijvende krachten te achterhalen binnen bepaalde morele verschijnselen. Overigens lokaliseert hij deze krachten niet alleen op een strikt psychologische manier, maar soms ook sociologisch of fysiologisch. Volgens Nietzsche wortelt elke moraal in de menselijke natuur. Aangezien de natuur meerdere gezichten heeft, bestaan er ook meerdere moralen. Psychologische wetmatigheden maken dat een individu in bepaalde omstandigheden voor een bepaald moreel ideaal kiest. Er bestaan verschillende motieven en behoeften die bijdragen aan het ontstaan van een bepaalde moraal. De moraalpsycholoog vraagt naar al datgene wat in een moraal tot uitdrukking komt, hij laat in plaats van de ene moraal verschillende mogelijkheden zien en zoekt naar de veelheid aan motieven die tot een bepaalde morele handeling voeren.

#### 2. Natuurgeschiedenis.

Van Tongeren onderscheidt nog een tweede structurerend element in hoofdstuk 5. Ook hierbij probeert hij weer aan de hand van andere teksten te reconstrueren door welke interesses Nietzsche werd geleid bij de redactie van JGB.

Hoofdstuk 5 van JGB is, zoals we zagen, het centrale hoofdstuk van JGB. Het thema van dit hoofdstuk - de moraal - werd in MAI evenwel in hoofdstuk 2 behandeld. De plaats van de moraalkritiek is dus verschoven van het tweede naar het middelste hoofdstuk.

Maar niet alleen de plaats van het moraalkritische hoofdstuk is veranderd, ook de titel heeft significante wijziging ondergaan. In plaats van een "Zur Geschichte der moralischen Empfindungen" is er nu sprake van een "Naturgeschichte der Moral". Enerzijds gaat het plotseling niet meer over een veelheid aan morele gevoelens, maar om iets wat daar kennelijk gemeenschappelijk aan is en er wellicht aan ten grondslag ligt, waardoor in enkelvoud kan worden gesproken over 'die Moral'. Anderzijds is de "Geschichte" nu ineens een "Naturgeschichte" geworden. Beide punten lijken met elkaar samen te hangen. Het is waarschijnlijk dat Nietzsche ineens iets gemeenschappelijks ontdekt, waardoor hij kan spreken over 'die Moral', *doordat* de blik wordt geleid door het concept 'Naturgeschichte'.

Het is belangrijk op te merken dat de titel van MAI hoofdstuk 2 verwijst naar het boek van Paul Rée "Ursprung der moralischen Empfindungen". Met zijn nieuwe titel wil Nietzsche aangeven niet langer aan te willen sluiten bij Rées project. Volgens Nietzsche denkt men, zelfs daar waar men uitdrukkelijk tracht als historicus de geschiedenis 'van buitenaf' te begrijpen en haar niet langer tracht te funderen, nog "*wezenlijk* onhistorisch" (GM 1, 2). Nietzsche gelooft in JGB niet langer dat de wetenschap in staat is om op een neutrale manier boven de moraal te staan.

Dit werd al duidelijk in hoofdstuk 1, waar Nietzsche van meet af aan het waarheidsethos - dat in MAI nog redelijk ongehavend bleef - radicaal problematiseert. Weliswaar werd de pretentie van waarheid van de gangbare wetenschap in MAI nog bekritiseerd, maar ook Nietzsche trachtte daar d.m.v. streng wetenschappelijk denken de waarheid omtrent onszelf en ons kennen 'recht te doen'. In JGB bestrijdt Nietzsche dat de wetenschap een buitenmoreel standpunt kan innemen, zoals ook de historicus niet buiten de geschiedenis kan staan. Dit vormt de achtergrond van Nietzsches kritiek op de "zogenaamde moraalwetenschap", die erop uit is de moraal te funderen, in het eerste aforisme van hoofdstuk 5. Volgens Nietzsche is blijkt juist bij de moraalwetenschap die de moraal 'objectief' wil funderen, dat ze in feite wordt beheerst door de heersende moraal. Door haar eigen plaats in de geschiedenis niet te problematiseren, verwordt de gesuggereerde objectiviteit tot een kritiekloos navolgen van de heersende moraal.

"In aller bisherigen Moralwissenschaft *fehlte*, so wunderbar es auch klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe. Was die Philosophen 'Begründung der Moral' nannten und vor sich forderten, war, im rechten Lichte gesehn, nur eine gelehrte Form des guten *Glaubens* an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres *Ausdrucks*, also ein Thatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, dass diese Moral als Problem gefasst werden *dürfte*: - und jedenfalls das Gegenstück einer Prüfung, Zerlegung, Anzweiflung, Vivisektion eben dieses Glaubens." (aforisme 186)

Maar Nietzsche bekritiseert niet alleen hen die de moraal willen funderen. In de Nachlass bekritiseert hij ook de relativisten en immoralisten die menen dat ze de heersende moraal hebben weerlegt wanneer ze laten zien dat morele handelingen worden gemotiveerd door 'eigenbelang' of menen te hebben aangetoond dat de heersende moraal verstrekt vrijblijvend is wanneer is aangetoond dat verschillende volkeren verschillende moralen hebben. Ook deze critici suggereren namelijk dat zij zelf ontkomen aan de moraal, er buiten staan. Nietzsche distantieert

zich ook van hen die hun richtlijnen bij Darwin vinden, waaronder Paul Rée. Weliswaar suggereren Darwiniaanse begrippen 'strijd om het bestaan' en 'ontwikkeling door aanpassing' een objectieve, bovenhistorische invalshoek, maar in feite geven ze, aldus Nietzsche, juist bij uitstek uitdrukking van een geloof in de heersende moraal: de slavenmoraal van de zwakkeren die in de strijd tussen verschillende machten de macht hebben gekregen door zich voortdurend aan te passen (in tegenstelling tot de heren, die een duidelijk ideaal nastreefden en riskeerden daaraan ten gronde te gaan). Om misverstanden te voorkomen en duidelijk te maken dat zijn positie iets anders behelst, kiest Nietzsche daarom nadrukkelijk voor een andere titel.

Nietzsche kiest niet zomaar voor de term "Naturgeschichte". Van Tongeren noemt een aantal aspecten die bij de keuze voor de term een rol spelen.

1) Allereerst drukt de term natuur datgene uit waar het Nietzsche nog steeds om te doen is en waarmee hij nog steeds verwantschap heeft met Paul Rée: een kritiek op de moraal als iets van buiten- of bovennatuurlijke oorsprong en kritiek op de immunisering van de moraal tegen wetenschappelijke kritiek door haar uit het domein van de wetenschap te halen. Het gaat erom de moraal te begrijpen vanuit de natuur.

2) Historie betekent sinds Aristoteles ook gewoon materiaalverzameling. Natuurhistorie is de beschrijving en ordening van datgene wat de natuur heeft voortgebracht. (Denk bijvoorbeeld aan natuurhistorische musea.) Nietzsches project kan dus ook worden opgevat als een inventarisatie van de verschillende vormen van moraliteit. Deze betekenis komt duidelijk naar voren in aforisme 186, waar Nietzsche de "zogenaamde moraalwetenschap" hoogmoed en onbescheidenheid verwijt, en in plaats daarvan ervoor pleit te beginnen bij het begin:

"Man sollte, in aller Strenge, sich eingestehen, *was* hier auf lange hinaus noch noth thut, *was* vorläufig allein Recht hat: nämlich Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Werthgefühle und Werthunterschiede, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grunde gehn, - "

3) Nietzsche verlaat in zijn gebruik van het begrip "Naturgeschichte" het domein waarop deze gewoonlijk van toepassing is: de zoölogie, botanica en mineralogie. Al eerder vinden we bij andere auteurs in de 19e eeuw een natuurlijke historie van de moraal als een schets van verschillende typen moralen. Nietzsche zoekt aansluiting bij die traditie. Hij vat dus ook de veelheid aan morele gevoelens op als het product van een natuur die een veelheid aan vormen voortbrengt.

4) Het begrip "Naturgeschichte" heeft echter niet alleen deze 'inventariserende' betekenis. Het verwijst ook naar nog niet gerealiseerde mogelijkheden. Dat blijkt uit de verschillende combinaties met het begrip bij Nietzsche: "(Zur) Naturgeschichte des freien Geistes", "Zur Naturgeschichte der höheren Menschen" - waarbij natuurhistorie in verband wordt gebracht met nog niet bestaande vormen van menselijk bestaan. Maar ook deze betekenis vinden we in conventionele natuurhistoriën terug. De classificatiemodellen van zoölogen geven soms ook aan dat sommige diersoorten mogelijk zouden moeten zijn, zelf als ze (nog) niet zijn gevonden. Het gaat in de natuurlijke historie niet alleen om (kritiek op) het bestaande, maar ook om een schets van mogelijke alternatieven<sup>43</sup>. Op het einde van hoofdstuk 5 concludeert Nietzsche uit zijn natuurlijke historie van de moraal dat de huidige moraal slechts een van de vele mogelijkheden

---

<sup>43</sup> Deze aandacht voor nog niet gerealiseerde mogelijkheden toont reeds dat ook hier weer beide aspecten van Nietzsches inzet aanwezig zijn: niet alleen is er sprake van een moraal*kritiek*, maar er is ook ruimte voor nieuwe mogelijkheden - de constructieve kant van Nietzsches inzet.

is, en dat er naast de huidige moraal nog vele, vooral *hogere* moralen mogelijk zijn. Het gaat er in de natuurlijke historie overigens niet om een typologie van de moraal te geven - d.w.z. een uitputtende opsomming van alle mogelijke vormen - het gaat om datgene op grond waarvan een dergelijke typologie pas mogelijk wordt. Dat wordt duidelijk in het eerste aforisme van hoofdstuk 5 (186) waar "een natuurhistorie van de moraal" wordt omschreven als

"Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Werthgefühle und Werthunterschiede, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grunde gehn, - und, vielleicht, Versuche, die wiederkehrenden und häufigeren Gestalten dieser lebenden Krystallisation anschaulich zu machen - als Vorbereitung zu einer *Typenlehre* der Moral".

Volgens Nietzsche dient een dergelijke historie dus als *voorbereiding* op een "typologie van de moraal". De verschillende vormen van moraal moeten zo worden beschreven, dat duidelijk kan worden hoe ze uiteindelijk slechts vormen zijn van een en dezelfde natuur. Wanneer duidelijk is geworden kan worden begonnen met een "Typenlehre", een typologie, d.w.z. een systeem dat mensen in verschillende categorieën of typen verdeelt op basis van psychische of lichamelijke kenmerken. Er is dus eerst een zorgvuldige verzameling en ordening van gegevens nodig - een inventarisatie van de veelheid aan natuurlijke morele rijkdom, voordat een poging kan worden ondernomen deze verschillende moralen in typen onder te verdelen. In een typologie wordt overigens enerzijds benadrukt dat er verschillende vormen zijn, anderzijds staat echter ook de gedachte centraal dat de natuur uiteindelijk in al zijn veelheid één geheel vormt.

5) Dat laatste punt maakt volgens Van Tongeren duidelijk dat de term "Naturgeschichte" ook verwijst naar de *Naturphilosophie* van Goethe en consorten<sup>44</sup>. In de Duitse "Naturphilosophie" staat de overtuiging centraal dat de mens uiteindelijk deel uitmaakt van de natuur. De natuurfilosofie probeert steeds twee tegengestelde krachten die in de natuur werkzaam zijn te verenigen. Ze vooronderstelt dat de natuur uiteindelijk een eenheid vormt, maar heeft tevens oog voor de veelvoudigheid van de natuurlijke verschijnselen. In de "Naturphilosophie" gaat het erom een soort 'bouwplan' van de natuur te ontwikkelen, dat duidelijk kan maken volgens welke wetmatigheden de natuur zich ontwikkelt. Op grond daarvan kan men vervolgens m.b.v. een morfologie en ontwikkelingsleer laten zien welke verschillende soorten en vormen er op grond van dit algemene bouwplan zoal mogelijk zijn. Van daaruit kan men dan niet alleen het bestaande typeren, maar ook wijzen op nog niet benutte mogelijkheden.

Samenvattend: Van Tongeren concludeert dat twee structurerende elementen een belangrijke rol spelen in de opzet van hoofdstuk 5: allereerst is er in dit hoofdstuk sprake van een genealogie van de moraal - die een psychologische en een historische component heeft - en ten tweede: beide momenten worden uiteindelijk opgevat als een natuurwetenschap.

### 3. stijlfiguur: inclusio

Naast deze twee onderscheidt van Tongeren nog een derde structurelement. Volgens hem hebben ook stilistische overwegingen een rol gespeeld in de compositie van de tekst. Van Tongeren stelt dat hoofdstuk 5 volgens de klassieke inclusio-structuur is gestructureerd, waarin de probleemstelling in het eerste aforisme (186) wordt gesteld en wordt hernomen in een laatste deel. De tussenliggende aforismen vormen dan een methodische uitwerking van de these uit het

---

<sup>44</sup> In zijn beroemde studie *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph* (Kröner, Stuttgart, 1952) wijst ook Alwin Mittasch op interessante overeenkomsten tussen Nietzsche en Goethe, zowel in de 'morfologische onderzoeken' als ook in de natuurlyriek.

eerste aforisme. De eerste en laatste aforismen 'omarmen' als het ware de rest van het hoofdstuk. Deze structuur blijkt nog duidelijker wanneer de laatste 2 aforismen (202 en 203) als één geheel worden beschouwd.

Aan de hand van deze 3 structurelementen meent van Tongeren dat de aforismen van hoofdstuk 5 in het volgende structuurschema zijn te plaatsen:

### these en probleem:

**Er bestaat niet één, maar verschillende moralen.**

Daardoor wordt de moraal als probleem duidelijk 186

Deze these wordt uitgewerkt

a.h.v. een "**Naturgeschichte**" die uit twee aspecten uiteenvalt

644444444444444474444444444444448

### een psychologie

- die moraal als tekentaal v/d/ affecten opvat (187)
  - die uit psychologisch perspectief:
    - struct. momenten laat zien v/d moraal
- m** (natuur van de moraal als dwang en  
**e** gehoorzaamheid): 188,189,192,199 ● die huidige moraal opvat als het product  
**t** - verschillende menselijke naturen met ver-  
**h** schillende moralen verbindt: 193, 194 ● die a.h.v. een voorbeeld verduidelijkt wat  
**o** - morele fenomenen begrijpen kan als  
**d** uitdrukking van een bep.Moraaltypus,  
**e** die zelf weer uit bepaalde elementen v/d  
menselijke natuur wordt begrepen, bijvoor-  
beeld: moraal als Furchtsamkeit (197-201)

144444444444444424444444444444443

### een geschiedenis

- die bep. momenten in de ontwikkeling van de moraal laat zien :
  - Plato en Socrates: 190, 191
  - slavenopstand in de moraal 195
- die a.h.v. een voorbeeld verduidelijkt wat een analyse ons kan leren: 192

**die beide worden opgevat als natuurwetenschap, d.w.z.**

als een beschrijving van morele fenomenen als manifestatie van een verkwistend-veelvoudige en tirannieke natuur: 188

### conclusie:

er zijn andere moralen mogelijk, en voor de verwerkelijking daarvan richten we onze hoop op het optreden van de nieuwe filosofen 202, 203

Deze schematische schets is voldoende om te bepalen welke aforismen van belang zijn voor de beantwoording van mijn vraag<sup>45</sup>. Het blijkt namelijk dat de aforismen die expliciet en in algemene zin handelen over de relatie natuur-moraal precies ook de sleutelaforismen zijn binnen de structuur van het hoofdstuk. Dat hoeft overigens niet echt te verbazen in een hoofdstuk dat het natuur- en moraalbegrip in de titel draagt.

In de volgende paragrafen zal ik achtereenvolgens de volgende aforismen kort bespreken:

---

<sup>45</sup> Ter zijde: aforisme 196, dat niet in het schema voorkomt, en waarin sprake is van vele zonnestelsels, wordt door van Tongeren (1989) geïnterpreteerd als een metaforische herhaling van de these uit aforisme 186: er bestaan meerdere moralen.

- Aforisme 186, waarin Nietzsche "het probleem van de moraal" (dat er meerdere moralen bestaan) verder verduidelijkt.
- Aforisme 188, waarin Nietzsche een structureel moment van de moraal laat zien en toont hoe zich in de verschillende moralen de natuur in haar verkwistende veelheid laat zien. Ik zal in de bespreking van dit aforisme twee aspecten onderscheiden in de verhouding tussen natuur en moraal die een vergelijkbare spanningverhouding staan als de twee polen in Goethes Naturphilosophie: moraal als tegennatuurlijkheid en moraal als aspect van de natuur.
- Aforisme 202 en 203, waarin de these uit aforisme 186 wordt bevestigd en in verband wordt gebracht met een 'nieuwe opgave'. In dit aforisme wordt een moreel ideaal geïntroduceerd dat ik kort zal onderzoeken. In de volgende paragraaf zal ik me geheel wijden aan de vraag hoe een dergelijk moreel ideaal te rijmen valt met de moraalkritiek en hoe het samenhangt met het natuurbegrip.
- Daarnaast wil ik aforisme 197 kort bespreken, omdat daar het verschil tussen JGB en MAI duidelijk aan de orde komt. Dit aforisme kan m.i. worden gelezen als een rechtstreeks commentaar op een passage uit MAI (aforisme 236): een zelfkritiek van Nietzsche. Uit de bespreking zal duidelijk worden dat Nietzsches positieve inzet sinds MAI wezenlijk is veranderd. Waar Nietzsche in MAI nog uit was op 'vreedzame coëxistentie' van verschillende moralen en naturen - uit naam van een rechtvaardigheid die de omgang tussen verschillende strijdige naturen wilde 'pacificeren' - daar realiseert hij zich nu dat de strijd tussen moralen onontkoombaar en natuurlijk is. Wanneer de strijd wordt 'verzacht' middels een notie van rechtvaardigheid - hetgeen Nietzsche in MAI lijkt te bepleiten - wint dan niet alsnog een tirannieke moraal, namelijk die van de middelmatigen<sup>46</sup>? Duidelijk wordt nu dat er is geen boven- of buitenmoreel standpunt is, maar de mens noodzakelijk altijd al een positie inneemt in de strijd tussen verschillende moralen.

### 3.3. Aforisme 186: het probleem van de moraal

In aforisme 186 bekritiseert Nietzsche de moraalfilosofen, die in hun ahistorische houding het probleem van de moraal nog nooit in zicht hebben gekregen. De moraalfilosofen hebben weliswaar de verschillende historische gedaanten van de mens en de verschillen tussen de culturen gezien, maar ze hebben de radicaliteit van de diversiteit nooit werkelijk begrepen.

"gerade dadurch das sie in Hinsicht auf Völker, Zeiten, Vergangenheiten schlecht unterrichtet und selbst wenig wissbegierig waren, bekamen sie die eigentliche Probleme der Moral gar nicht zu Gesichte: - als welche alle erst bei einer Vergleichung *vieler* Moralen auftauchen. In aller bisherigen 'Wissenschaft der Moral' *fehlte*, so wunderbarlich es auch klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe."

Wat de moraalfilosofen en moraalwetenschappers tot nu te deden wanneer ze meenden de moraal te funderen was

"nur eine gelehrte Form des guten *Glaubens* an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres *Audrucks*, also ein Thatbestand innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, dass diese Moral als Problem gefasst werden *dürfte*

---

<sup>46</sup> Hierbij moet overigens worden aangetekend dat de rechtvaardigheid in MAI er niet een is waarover je kunt beschikken - ze wordt voorgesteld als een godin waarvoor je kunt knielen. Hoewel het pacificeren van de strijd tussen de moralen niet gerealiseerd kan worden vanwege de afstand tussen mens en God - blijft dat bij Nietzsche echter wel steeds het morele ideaal.

[...]."

De historici en wetenschappers en filosofen van de moraal wilden weliswaar de moraal door de eeuwen heen bestuderen en funderen, maar juist doordat zij hun eigen positie niet problematiseerden, hun eigen moraal niet ter discussie stelden, blijven ze advocaten van de heersende moraal. Ze beoordelen steeds de verschillende moralen vanuit hun eigen quasi-objectieve positie. We hebben eerder in aforisme 23 gezien dat de "neue Psychologe" daarentegen juist ook zichzelf tot onderwerp van kritische studie kiest en om die reden "'das Herz' gegen sich" heeft.

Door hun eigen moraal niet ter discussie te stellen blijft die steeds voorondersteld, en komt de vraag niet eens op dat het een probleem zou kunnen zijn dat er vele moralen zijn. Het probleem wordt immers pas een probleem wanneer men ook de eigen moraal als een van die vele mogelijke vormen begrijpt en het geloof in de eigen moraal daarmee zijn vanzelfsprekendheid verliest. Het probleem ontstaat pas

"bei einer Vergleichung *vieler* Moralen."

Nietzsche poneert hier de stelling dat er meerdere moralen zijn, en dat het de vergelijking van deze vele moralen is, die een probleem creëert. Wanneer men al bij voorbaat een bepaalde moraal vooronderstelt, kan er immers niet echt sprake zijn van een echte vergelijking. Wanneer daarentegen geen enkele moraal meer wordt voorondersteld - en de vergelijking dus pas kan beginnen - ontstaat een fundamenteel probleem: welke moraal is de *juiste* moraal, en hoe kan ik dat nog te weten komen? Elke maat waaraan ik de verschillende moralen zou kunnen meten is immers afwezig, wanneer ik geen moraal wil vooronderstellen!

Dit probleem staat centraal in Nietzsches filosofie, het maakt deel uit van de kern van zijn denken. Het hangt ten zeerste samen met de leer van de wil tot macht, zoals in het vervolg van aforisme 186 duidelijk zal worden.

In het vervolg van aforisme 186 bespreekt Nietzsche als voorbeeld van de bekritiseerde moraalfilosofie de ethiek van Schopenhauer:

"man höre zum Beispiel, mit welcher beinahe verehrenswürdigen Unschuld noch Schopenhauer seine eigene Aufgabe hinstellt, und man mache seine Schlüsse über die Wissenschaftlichkeit einer 'Wissenschaft', deren Meister noch wie die Kinder und die alten Weibchen reden: - 'dass Princip, sagt er [...], der Grunsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker *eigentlich* einig sind; neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva<sup>47</sup> - dass ist *eigentlich* der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehren sich abbemühen .... das *eigentliche* Fundament der Ethik, welches man wie den Stein der Weisen seit Jahrtausenden sucht.' - "

Nietzsche bekritiseert Schopenhauers stelling dat alle volkeren en ethieken tot nu toe eenzelfde grondintuïtie zouden willen verwoorden. Hij noemt deze stelling uiteindelijk smakeloos en laf, en vals:

"Die Schwierigkeit, den angeführten Satz zu begründen, mag freilich gross sein - bekanntlich ist es Schopenhauer nicht geglückt - ; und wer einmal gründlich nachgeföhlt hat, wie abgeschmackt-falsch und sentimental dieser Satz ist, in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist - der mag ich daran erinnern lassen, dass Schopenhauer, obschon Pessimist, *eigentlich* - de Flöte blies.... Täglich, nach Tisch: man lese hierüber seinen Biographen. Und beiläufig gefragt: ein Pessimist, ein Gott- und Welt-Verneiner, der vor dr Moral *Halt macht*, - der zu Moral Ja sagt und die Flöte bläst, zur

---

<sup>47</sup> "Kwets niemand, help liever iedereen, zoveel je kan."

laede-neminem-Moral: wie? ist das eigentlich - ein Pessimist?"

Nietzsche brengt zijn oordeel over Schopenhauers reductie van verschillende moralen naar een grondvorm in verband met de these van de wil tot macht. Volgens Nietzsche is de stelling van Schopenhauer smakeloos en laf, omdat het wezen van de werkelijkheid 'wil tot macht' is.

We hebben in de vorige paragraaf gezien dat de leer van de wil tot macht juist de veelheid aan mogelijke perspectieven benadrukt. Reductie op één grondvorm is een ontkenning daarvan. Daarnaast miskent de stelling dat alle verschillende moralen en 'ethieken' hetzelfde wilden dat het in moraal eigenlijk om een 'wil tot macht' gaat - d.w.z. een interpretatie die zich tracht door te zetten - die andere interpretaties bestrijdt en tracht weerstanden te overwinnen. Schopenhauers ethiek is in zoverre vals dat ze deze twee aspecten van de werkelijkheid als wil tot macht miskent. Anderzijds vinden we ook hier weer eenzelfde erkenning van perspectiviteit van de eigen these van de wil tot macht: de stelling van Schopenhauer is 'slechts' laf en vals voor degene die de wereld al opvat als is essentie wil tot macht - slechts vanuit dat perspectief verschijnt de ontkenning dat er vele, niet tot een grondvorm herleidbare interpretaties zijn als vals en laf.

Wanneer je eenmaal tot dat standpunt van de wil tot macht bereid bent, wanneer je eenmaal dat perspectief hebt ingenomen, dan kun je ook worden verleid tot de gedachte dat Schopenhauer helemaal geen consequente pessimist was, voor zover hij weliswaar God betwijfelt, maar het geloof in een universele moraal niet bevrucht. In dat "verleiden" herkennen we weer een vorm van wil tot macht - als poging om iemand om te praten en een bepaalde interpretatie trachten door te zetten. Hier vindt wederom een erkenning plaats van Nietzsches eigen perspectiefgebondenheid.

Nog sterker en duidelijker geldt dat voor het gebruik van de term "eigentlich": Nietzsche verwijt Schopenhauer - en met hem elke moraalfilosoof die meent de veelheid aan moralen te reduceren tot een enkele grondvorm - dat hij de perspectieven vervormt wanneer hij ze reduceert tot datgene waar ze volgens Schopenhauer "eigenlijk" op uit zijn. Die reductie is zelf een vorm van wil tot macht.

Dat verklaart waarom Nietzsche het predikaat "laf" of "smakeloos" toevoegt aan de typering "vals": mijns inziens verwijst de typering naar het feit dat Schopenhauer zijn eigen ethiek niet beschouwt als een interpretatie die zichzelf wil doorzetten, hij ziet zichzelf niet als wil tot macht. Wanneer hij dat wel zou doen - zoals Nietzsche - wanneer hij dus zijn eigen these zou opvatten als een 'strijdmoraal' d.w.z. als een stelling die het opneemt tegen andere interpretaties, zou zijn ethiek niet smakeloos en laf zijn.

Dat ook Nietzsches positie wil tot macht is wordt op een ironische manier bevestigd doordat Nietzsche ook in de 'ontmaskering' van Schopenhauer en diens reductie tot gelovige in een medelijden-moraal de term "eigenlijk" gebruikt. Hij gebruikt nadrukkelijk die term die hij in zijn typering van Schopenhauer steeds benadrukt middels cursivering. Daaruit blijkt m.i. nog eens duidelijk dat ook Nietzsches perspectief 'slechts' een perspectief is dat de vele verschillende vormen herleidt tot een grondvorm - die van de wil tot macht. Maar door deze term zelf ook te gebruiken ironiseert hij de eigen kritiek - en relativeert hij haar absolute geldigheid.

Net als in hoofdstuk 1 stelt Nietzsche dus ook hier de veelheid aan (morele) perspectieven centraal. In hoofdstuk 1 was sprake van een kritiek op de filosofie vanuit de gedachte dat er een veelheid aan moreel gekleurd perspectieven op de werkelijkheid bestaat. Hier is er sprake van een kritiek op de stelling dat alle verschillende moralen zijn terug te voeren op één "eigenlijke" grondintuïtie. Er bestaan vele moralen naast de huidige. En in een vergelijking van deze veelheid aan moralen wordt het "probleem van de moraal" pas zichtbaar.

Nietzsche bekritiseert duidelijk degenen die voor hun eigen - de heersende - moraal halt houden, omdat zij vanuit hun geloof in de heersende moraal slechts een nieuwe uitdrukking geven aan

de heersende moraal,

"das Gegenstück einer Prüfung, Zerlegung, Anzweiflung, Vivisektion eben dieses Glaubens."

Nietzsche bekritiseert Schopenhauer omdat hij in zijn pessimisme 'halt maakt' voor de (eigen) moraal. Schopenhauer is niet radicaal genoeg, aldus Nietzsche. Daarentegen suggereert Nietzsche dat een echte pessimist ook de moraal zelf ter discussie stelt. Hijzelf voegt de daad bij het woord door zijn eigen kritiek steeds op dubbelzinnige wijze te relativieren.

Nietzsche wil de vele moralen wel werkelijk ter discussie stellen. In aforisme 187 geeft hij enkele voorbeelden van verschillende moralen, die alle een of andere functie vervullen voor hun drager. Hij geeft een opsomming van de verschillende gedaantes waarin moralen kunnen optreden. Hij laat zien dat er onder de grondvorm 'categorisch imperatief' een veelheid aan verschijnselen schuilgaat:

"Abgesehn noch vom Werthe solcher Behauptungen wie 'es giebt in uns einen kategorischen Imperativ', kann man immer noch fragen: was sagt eine solche Behauptung von dem sie Behauptenden aus? Es giebt Moralen, welche ihren Urheber vor Anderen rechtfertigen sollen; andre Moralen sollen ihn beruhigen und mit sich zufrieden stellen; mit anderen will er sich selbst an's Kreuz schlagen und demüthigen; mit andern will er Rache üben, mit andern sich verstecken, mit andern sich verklären und hinaus, in die Höhe und Ferne setzen; diese Moral dient ihrem Urheber, um zu vergessen, jene, um sich oder Etwas van sich vergessen zu machen; mancher Moralist möchte an der Menschheit Macht und schöpferische Laune ausüben; manch Anderer, vielleicht gerade auch Kant, giebt seiner Moral zu verstehen: 'was an mir achtbar ist, das ist, dass ich gehorchen kann, - und bei euch *soll* es nicht anders stehn, als bei mir!' -

Nietzsche analyseert al deze verschillende manieren waarop moraal een functie kan vervullen op als een natuurlijk fenomeen, als een symptoom van een natuurlijk proces:

"Moralen sind auch nur eine *Zeichensprache der Affekte*."

We hebben reeds gezien dat de wil-tot-machtshypothese ook (of beter: allereerst) moet worden opgevat als een model van de wijze waarop de mens in elkaar zit. In de typering van de verschillende moralen herkennen we ook de wil tot macht aan het werk: steeds is er een bepaalde drift in de mens die zich tracht door te zetten en middels een moraal de werkelijkheid en de eigen natuur interpreteert. We zien hier de veelvuldigheid van de natuur, waarbinnen de moraal op verschillende manieren kan optreden. De moraal geeft slechts uiting aan de manier waarop de driften onderling zijn georganiseerd - d.w.z. welke driften sterker zijn en welke zwakker.

Nietzsche suggereert door deze opsomming nog eens dat er niet echt gesproken kan worden van een 'oermoraal' waartoe alle andere terug te brengen zijn. Hij geeft hier een opsomming van vele - soms tegenstrijdige - functies die een moraal kan vervullen. Moralen zijn slechts tekens een ander - onderliggend - proces.

Een groot gedeelte van hoofdstuk 5 kan worden gelezen als een poging te laten zien dat er tegenwoordig steeds minder diversiteit is in de morele ervaringen. De tendens in de ethiek om de veelheid aan moralen te reduceren tot een grondvorm (die vervolgens wordt geïdentificeerd met moraliteit überhaupt) heeft ertoe geleid dat er inderdaad steeds minder diverse moralen bestaan: de verschillen in moraal worden door de heersende ethiek weggeveegd. Nietzsche laat in zijn "Naturgeschichte der Moral" zien dat de huidige, heersende moraal het resultaat is van een historische ontwikkeling, en dat die ook anders had kunnen uitpakken. Hij wil benadrukken dat de heersende moraal nog steeds slechts één van de vele mogelijke moralen is, en niet - zoals de moraalwetenschappers menen - het uitvloeisel van een 'morle' vooruitgang of iets dergelijks.

Onze huidige moraal kan volgens Nietzsche worden beschreven als een 'kuddediermoraal'. Haar overheersende rol is ontstaan in een lange historische ontwikkeling, waarin onder andere het christendom een belangrijke rol heeft gespeeld. Door die moraal op te vatten als het contingente resultaat uit een geschiedenis - moraal als een bepaalde contingente krachtenverhouding in de menselijke natuur - laat hij tevens zien dat het feit dat de kuddemoraal tegenwoordig bijna overal heerst niet betekent dat ze daarmee de meest 'ware' moraal is. In aforisme 202 herneemt Nietzsche de stelling uit aforisme 186 zo:

*"Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral: also nur, wie wir die Dinge verstehen, Eine Art von menschlicher Moral, neben der, vor der, nach der viele andere, vor Allem höhere Moralen möglich sind odere sein sollten."*

Volgens Nietzsche zijn er vele moralen mogelijk. Deze stelling doortrekt het hele hoofdstuk en alle aforismen zijn op de een of andere manier bedoeld om de lezer daarvan te overtuigen.

Dat de heersende ethiek slechts uitdrukking is van een bepaalde, heersende moraal betekent dat in onze tijd één moraal dreigt te winnen in de strijd tussen de verschillende morele interpretaties. In aforisme 203 brengt Nietzsche deze dreigende overwinning van de ene kuddemoraal (en de daaruit voortvloeiende verandering van de mens als het nog-niet-vestigde dier in een kuddedier) in verband met een nieuwe morele opdracht.

Maar voordat we daarop ingaan is het van belang nader te bekijken op welke wijze natuur en moraal zich volgens Nietzsche tot elkaar verhouden, opdat zoiets überhaupt mogelijk is.

### **3.4. Aforisme 188: de natuur in de moraal en de moraal van de natuur:**

In aforisme 188 gaat Nietzsche verder in op de stelling dat ook moraal deel uitmaakt van de wereld die in essentie wil tot macht is. In dit aforisme schetst hij de moraal als natuurverschijnsel. Nietzsche omschrijft moraal in dit aforisme op eenzelfde wijze als hij ook de stoïcijnse filosofie omschreef in aforisme 9: als tirannie over de natuur.

*"Jede Moral ist, im Gegensatz zum laisser aller, ein Stück Tyrannei gegen die 'Natur'. [...] Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, das sie ein langer Zwang ist."*

Nietzsche vat moraal dus allereerst op als dwang over de menselijke natuur. De moraal schrijft voor wat toegestaan is en wat niet, en disciplineert daarmee de mens. Dankzij morele voorschriften heeft de mens zichzelf allerlei talenten kunnen aanleren:

*"Der wunderliche Thatbestand ist aber, dass Alles was es an Freiheit, Feinheit, Kühnheit, Tanz und meisterlicher Sicherheit auf Erden giebt oder gegeben hat, sei es nun im Denken selbst, oder im Regieren, oder im Reden und Überreden, in den Künsten ebenso wie in den Sittlichkeiten, sich erst vermöge der 'Tyrannei solcher Willkür-Gesetze' entwickelt hat; und allen Ernstens, die wahrscheinlichkeit dafür ist nicht gering, dass gerade dies 'Natur' und 'natürlich' sei - und nicht jenes laisser aller!"*

We zien dat Nietzsche moraal dus op een heel dubbelzinnige manier opvat als tirannie tegen de natuur enerzijds, maar anderzijds deze tirannie precies natuurlijk noemt. Moraal is de natuurlijke neiging om de natuur te tiranniseren.

Nietzsche is in dit aforisme duidelijk verwickeld in een polemiek met andere posities: 'het utilitaristische gepeupel' dat in zijn ironische kritiek op de moraal slim meent te zijn, de anarchisten die zich in hun kritiek op de willekeur van bepaalde morele wetten vrij wanen.

Nietzsches kritiek richt zich met name tegen de gedachte dat natuur vrijheid, "laisser aller" behelst. Nietzsche zet in aforisme 188 zijn stelling van de wil tot macht nadrukkelijk tegenover

de romantische idee dat in de natuur volledige vrijheid heerst. Nietzsche verzet zich weliswaar tegen de idee van een geordende natuur die aan natuurwetten gehoorzaamt (aforisme 22), maar wil daarmee nog niet worden ingedeeld in het kamp van de romantische cultuurcritici.

Aan het begin van het aforisme stelt Nietzsche dat de moraal - in tegenstelling tot het 'laissez aller' - *tirannie* tegen de natuur is. Nietzsche lijkt hiermee aan te geven dat het "laissez aller", als tegenstelling van de tirannieke moraal, juist wel natuurlijk is, en lijkt daarmee overeen te stemmen met romantische denkers - zoals bijvoorbeeld Rousseau - die met de oproep 'terugkeer naar de natuur' de cultuur met zijn morele voorschriften bekritisieren. Toch blijkt al gauw dat dit laatste niet het geval is. Allereerst stelt Nietzsche dat ook een veroordeling van de moraal een andere moraal - en dus opnieuw tirannie - vooronderstelt. Het kritiek van Rousseau slaat op zichzelf terug.

"Jede Moral ist, im Gegensatz zum laissez aller, ein Stück Tyrannei gegen die 'Natur', auch gegen die Vernunft: das ist aber noch kein Einwand gegen sie, man müsste denn selbst schon wieder von irgend einer Moral aus dekretieren, das alle Art Tyrannei und Unvernunft unerlaubt sei."

Nietzsche stemt ermee in dat moraal tiranniek is ten opzichte van de natuur, maar problematiseert de positie die dit inzicht als argument wil inzetten tegen moraal en cultuur.

"Wie viel Noth haben sich in jedem Volke die Dichter und Redner gemacht! - einige Prosaschreiber von heute nicht ausgenommen, in deren Ohr ein unerbittliches Gewissen wohnt - 'um deren Thorheit willen', wie utilitarische Tölpel sagen, welche sich damit klug dünken, - 'aus Unterwürfigkeit gegen Willkür-Gesetze', wie die Anarchisten sagen, die sich damit 'frei', selbst freigeistlich wähnen."

Het is een illusie te menen dat je kunt ontsnappen aan de tirannie van de moraal over de natuur. De utilitarist die moraal uit "Klugheit" afwijst meent dat je de moraal kunt zuiveren van onredelijkheid en dwaasheid en zou kunnen vervangen door een morele calculus. Daarmee vergeet hij dat hij precies in die calculus zelf nog steeds gehoorzaamt aan een bepaald moreel voorschrift dat zelf niet meer utilitaristisch is. Iets soortgelijks geldt voor de anarchisten die de willekeur van vele morele voorschriften aan de kaak stellen. In hun verzet menen ze zich te onttrekken aan elke willekeur, terwijl ze in feite slechts gehoorzamen aan een - even willekeurige andere moraal die vrijheid ten opzichte van wetten voorschrijft. Volgens Nietzsche is het precies natuurlijk om de natuur te tiranniseren: moraal *is* gehoorzaamheid aan een 'willekeurig' gebod. Nietzsche verzet zich daarmee ook nadrukkelijk tegen de idee dat de natuur een harmonisch geheel is, en dat het voor de mens mogelijk is om in harmonie met die welgeordende kosmos te leven. De natuur is wezenlijk ongeordend, een strijd van willen tot macht, en de mens kan niet anders dan deel uitmaken van die strijd. Wanneer de mens de tirannie over de natuur afwijst spreekt hij slechts zichzelf tegen, omdat een dergelijke afwijzing als uitspraak met een zekere pretentie al een machtsaanspraak impliceert. Elk moreel oordeel impliceert reeds een wil tot macht - en tirannie over de natuur, maar is precies daarmee natuurlijk.

Deze schets van de verhouding tussen natuur en moraal roept nogal wat vragen op.

Allereerst is duidelijk dat beide stellingen niet met dezelfde stelligheid worden gedaan: dat moraal tirannie is wordt niet echt gerelativeerd - echter wel de gedachte dat er zoiets is als 'de natuur' die wordt getiranniseerd. Nietzsche zet immers steeds<sup>48</sup> de term 'natuur' nadrukkelijk tussen aanhalingstekens! Kennelijk is er niet *eerst* een natuur, die *vervolgens* nog eens door een

---

<sup>48</sup> Met uitzondering van één plaats, op het einde van het aforisme, waarover verderop meer.

moraal wordt getiranniseerd, maar is het veeleer zo dat die tirannie gelijkoorspronkelijk is aan 'de' natuur. Dat wordt bevestigd door de tweede uitspraak dat precies deze tirannie natuurlijk is. Maar er is iets vreemds aan de hand: Nietzsche noemt het waarschijnlijk - maar niet onomstotelijk waar!<sup>49</sup> - dat precies de tirannie natuurlijk is. Bovendien: ook die natuurlijkheid wordt tussen aanhalingstekens gezet, en wordt slechts als waarschijnlijke mogelijkheid geponeerd.

Er wordt dus gesuggereerd dat er een andersoortige omgang met 'de' natuur mogelijk is die minder tirannie is. Nietzsche moet dit voorbehoud echter ook wel inbouwen, omdat er anders uit het feit dat de tirannie natuurlijk is, een waar beeld van 'de' natuur zou kunnen worden afgeleid. Dat kan niet, zoals Nietzsche in aforisme 22 nadrukkelijk heeft uitgelegd. Het is in strijd met Nietzsches leer van de wil tot macht die steeds de eigen perspectiviteit precies dan erkent, wanneer ze zichzelf als 'waarheid' presenteert. We zagen reeds eerder in aforisme 34, dat Nietzsche het spreken over waarheden probeert te voorkomen en in plaats daarvan uit is op waarschijnlijkheden - d.w.z. hij erkent dat wij mensen ons voortdurend in een al geïnterpreteerde wereld bevinden. Er is in de wereld die ons iets aangaat slechts *waarschijnlijkheid* en *onwaarschijnlijkheid*: we leven in een wereld van schijn! Daarom ook staat "natürlich" hier tussen aanhalingstekens: het gaat hier om een bepaalde constructie van natuur - om een waarschijnlijkheid, en *niet* om een onderliggende werkelijkheid 'an sich'. Door de tirannie natuurlijk te noemen, identificeert Nietzsche de 'onkenbare' natuur tot een bepaalde vorm, zoals *elke* moraal dat doet! Door die natuur tussen aanhalingstekens te zetten, erkent hij dat het ook hier om een interpretatie gaat.

Maar er is nog een reden waarom Nietzsche tirannie niet zonder meer met 'de' natuur kan identificeren. De these van de wil tot macht is immers ook een poging om de werkelijkheid te benoemen zoals die in zichzelf is! Dan kan natuurlijk niet zonder meer worden gesteld dat elke visie tirannie over de natuur impliceert; in zekere zin is de these van de wil tot macht juist ook een poging om - door de diverse gedaanten van tirannie als zodanig te ontmaskeren - de tirannie in zekere zin 'ongedaan' te maken

Toch kan ook dit niet het laatste woord zijn: een afwijzing van de tirannie over de natuur vooronderstelt immers, zo laat Nietzsche zelf zien, alweer een andere moraal - en is daarmee opnieuw tirannie over de natuur:

"Jede Moral ist, im Gegensatz zum laissser aller, ein Stück Tyrannei gegen die 'Natur', auch gegen die Vernunft: das ist aber noch kein Einwand gegen sie, man müsste denn selbst schon wieder von irgend einer Moral aus dekretieren, das alle Art Tyrannei und Unvernunft unerlaubt sei."

Het tegenwerken van de tirannie die Nietzsche voorstaat kan dus nooit volledig 'lukken' - er is sprake van een besef van de gewelddadige tirannie, die zelfs blijft bestaan in de poging de tirannie ongedaan te maken.

Volgens Nietzsche is er geen norm, geen maat uit *de* natuur valt af te leiden. Elke maat impliceert tirannie. Tegelijkertijd omschreef Nietzsche menselijk leven al eerder in termen van 'anders willen zijn', 'niet-onverschillig zijn' etc. (aforisme 9). Dat er tirannie over de natuur is lijkt precies natuurlijk. Even verderop in aforisme 188 formuleert Nietzsche het nog duidelijker:

"Man mag jede Moral darauf hin ansehen: die 'Natur' in ihr ist es, welche das laissser aller, die allzugrosse Freiheit hassen lernt und das Bedürfniss nach beschränkten Horizonten,

---

<sup>49</sup> Dat zou ook ten zeerste bevreemden, na Nietzsches kritiek op het traditionele waarheidsbegrip in hoofdstuk 1.

nach nächsten Aufgaben pflanzt, - welche die *Verengerung der Perspektive*, und also im gewissem Sinne die Dummheit, als eine Lebens- und Wachstums-Bedingung lehrt. 'Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange: *sonst* gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir Selbst' - dies scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein [...]."

Moraal bewerkstelligt een 'verenging' van het perspectief, en dat kan worden opgevat als een 'verdomming'. De tirannie over de natuur is tevens een verenging van het perspectief: vanuit een enkel, beperkt perspectief wordt de natuur geïnterpreteerd en dat staat gelijk aan tirannie, want doordat de werkelijkheid vanuit een bepaald perspectief wordt geïnterpreteerd worden sommige aspecten van de natuur neergedrukt en komen anderen tot ontwikkeling.

Slechts op één plaats in het aforisme is er sprake van natuur zonder aanhalingstekens. Aan het einde van aforisme 188 spreekt Nietzsche van een natuurlijkheid die kennelijk meer is dan slechts het correlaat van een bepaald contingent perspectief. Nietzsche spreekt op deze plaats van een moreel imperatief van de natuur:

"Du sollst gehorchen [...]' - diess scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein [...]."

Het morele imperatief van de natuur bestaat eruit dat de mens voortdurend in een of andere moreel geïnterpreteerde werkelijkheid moet leven, en moet gehoorzamen aan een of andere moraal, om niet ten gronde te gaan.

De natuur zonder aanhalingstekens wordt als overkoepelende term wordt gebruikt, d.w.z. de natuur is hier de plaats waar het tiranniserende en getiranniseerde moment samen worden gedacht. Daarom verdwijnen de aanhalingstekens, het is een concept 'voorbij goed en kwaad'. Datgene wat getiranniseerd wordt is slechts één aspect van de natuur, datgene wat zelf tiranniseert is ook slechts één deelaspect van de natuur. De 'echte' natuur verenigt beide aspecten<sup>50</sup>.

Er is niet zoiets als 'de' natuur die kan worden geïdentificeerd. Elke identificatie is "eine Zurechtmachung" door een interpreterende wil tot macht. Tegelijkertijd hanteert Nietzsche zelf een begrip van 'de' natuur waarin de natuur tegelijkertijd getiranniseerd wordt en zelf tiranniseert. Elke moraal bestaat als een bepaalde tirannie van de natuur, een bepaalde interpretatie die andere mogelijkheden uitsluit. Op een paradoxale manier geldt datzelfde natuurlijk ook voor Nietzsches eigen positie. Nietzsches moraalkritiek gaat terug op een bepaalde interpretatie van de natuur als chaos. Maar ook deze interpretatie sluit andere mogelijkheden uit. Het nieuwe van dit nieuwe natuurbegrip is echter, dat het precies uitdrukking geeft aan het besef dat alle morele natuurbeelden op uiteindelijk contingent zijn en op een machtsgreep berusten<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Desirée Verweij maakt bij haar analyse van *die Geburt der Tragödie* (GT) duidelijk dat Nietzsche het begrip van het dionysische op twee verschillende manieren gebruikt. Zij onderscheidt tussen het dionysische en het oer-dionysische. Ze laat zien dat het dionysische dat tegenover het apollinische staat (de chaotische natuur die getiranniseerd wordt door de apollinische ordening, de vrije natuur, de teugelloosheid) zelf het apollinische vooronderstelt precies in zover deze dionysische werkelijkheid kan worden 'benoemd'. Elke identificatie, elke identiteit komt immers van het apollinische. In onderscheid daarmee zou Nietzsche ook nog een ander Dionysos-begrip hanteren: het oer-dionysische als de strijdige 'oersoep' waarin het apollinische en het dionysische spanningsvol samengaan. (vgl. D. Verweij: *Ariadne en Dionysos; vrouw-metaforen en verlangen in het werk van Nietzsche*; Thesis Publishers, Amsterdam, 1993) Het is dit oer-dionysische uit GT dat in JGB 188 wordt aangeduid met de natuur zonder aanhalingstekens.

<sup>51</sup> Ook hier kan het onderscheid dionysisch-oer-dionysisch (vgl. D. Verweij, 1993) verhelderend werken: voor zover Nietzsches filosofie zelf opnieuw weer een bepaalde interpretatie van de natuur vooronderstelt kunnen we

---

spreken van een dionysisch natuurbeeld (dat het apollinische nodig heeft om tot een bepaling te komen), voor zover Nietzsche daar bovenuit verwijst, zinspeelt hij op het oerdionysische. Het oerdionysische kan zelf niet worden getoond of voorgesteld, precies omdat het elke bepaling tart. Nietzsche geeft daarom ook op vele plaatsen aan dat hij naar de juiste woorden zoekt, dat taal tekort schiet, etc. Het oerdionysische is slechts tegenwoordig in een bepaalde (niet-voorstellende) (roes-)ervaring waarin de identiteit vervaagt.

De twee aspecten van de natuur tezamen vormen een beeld van de natuur als een radicale en strijdige veelheid, een onachterhaalbare chaos, waarin moraal tirannie over de natuur is en deze tirannie zelf weer natuurlijk is. De natuur is slechts als veelheid aanwezig, en deze veelheid bestaat als een strijd van de verschillende morele interpretaties. De tirannie bestaat eruit dat "een" wil tot macht zich tracht door te zetten tegenover andere willen tot macht - wil tot macht is altijd wil tot overmacht -: moraal tracht andere driften te overwinnen, beheersen, inschakelen in een groter geheel. Moraal is echter zelf niets anders dan het symptoom van een bepaalde krachtenverhouding van driften in een strijdige natuur. In de menselijke natuur bestaan verschillende driften die met elkaar 'strijden' - ze proberen stuk voor stuk zich door te zetten ten koste van de andere driften. Een dergelijke strijd zal steeds in een bepaald 'dynamisch evenwicht' verkeren: er zal steeds sprake zijn van een bepaalde krachtenverhouding - die verhouding van krachten bepaalt de wijze waarop de driften ten opzichte van elkaar geordend zijn. De driften staan ten opzichte van elkaar in een bepaalde organisatie, die Nietzsche eerder "Gesellschaftsbau der Seelen" noemde (aforisme 12). Dit beeld van een maatschappij maakt duidelijk dat er steeds een bepaalde macht zal heersen. Deze macht brengt een bepaalde orde met zich mee en moraal is precies de uitdrukking van die ordening, ze is een "Zeichensprache der Affekte" (aforisme 187), of:

"Moral giebt ein Zeugnis dafür ab wer er ist - das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind" (aforisme 6).

In een dergelijke strijdige natuur is het 'natuurlijk' dat er steeds een bepaalde drift het sterkst zal zijn. Eén bepaalde organisatie van de driften zal steeds (tijdelijk) heersen en zich trachten te handhaven. Dat is de achtergrond van de typering 'moraal als tirannie tegen de natuur': elke moraal vertegenwoordigt een bepaalde interpretatie van de natuur en disciplineren van de menselijke natuur en sluit daarmee andere interpretaties uit. Elke moraal weerspiegelt een bepaalde organisatie van de verschillende driften ten opzichte van elkaar en sluit daarmee andere mogelijkheden uit. Dat wordt duidelijk wanneer Nietzsche erop wijst dat schrijvers en redenaars zich aan allerlei esthetische en morele normen moeten houden, omdat hun geweten hun dat voorschrijft. Het geweten disciplineert de mens op een bepaalde manier en sluit daarmee andere mogelijkheden uit.

Deze veelheid aan mogelijkheden wordt echter door Nietzsche ook natuurlijk genoemd. Nietzsche heeft het erover dat in de strijd tussen de verschillende moralen, slachtoffers vallen en veel verkwisting optreedt. Hij brengt dat in verband met "'die Natur' wie sie ist".

"Die lange Unfreiheit des Geistes, der misstrauische Zwang in der Mittheilbarkeit der Gedanken, die Zucht, welche sich der Denker auferlegte, innerhalb einer kirchlichen und höfischen Richtschnur oder unter aristotelischen Voraussetzungen zu denken, der lange geistige Wille, Alles, was geschieht, nach einem christlichen Schema auszulegen und den christlichen Gott noch in jedem Zufalle wieder zu entdecken und zu rechtfertigen, - all dies Gewalttsame, Willkürliche, Harte, Schauerliche, Widervernünftige hat sich als das Mittel herausgestellt, durch welches dem europäischen Geiste seine Stärke, siene rücksichtslose Neugierde und feine Beweglichkeit angezuchtet wurde: zugegeben, dass dabei ebenfalls viel an Kraft und Geist erdrückt, erstickt und verdorben werden musste, (den hier wie überall zeigt sich 'die Natur', *wie sie ist* [mijn cursivering, MD], in ihren ganzen verschwenderischen und *gleichgültigen* Grossartigkeit, welche empört, aber vornehm ist)."

Ook hier wordt de natuur weer tussen aanhalingstekens gesteld! Ook hier moeten we dus weer concluderen dat we te maken hebben met eenzelfde voorbehoud als steeds: de natuur waar hier sprake van is, is Nietzsches interpretatie van natuur, die enerzijds een zekere pretentie heeft en

anderzijds zichzelf relativeert. De natuur als de ongedifferentieerde onbepaaldheid is ook slechts één aspect van natuur. De inperking - de bepaling van het nog onbepaalde door de moraal -, is zelf natuurlijk. We vinden hier enerzijds een versterking van de waarheidsclaim doordat Nietzsche spreekt over de natuur "wie sie ist." De mens komt pas tot iets onder dwang, d.w.z. hij kan pas vermogens ontwikkelen door discipline en tucht. Zonder een dergelijke morele dwang 'waaieren' zijn driften uit, en loopt hij het gevaar uiteen te vallen in een losse verzameling driften zonder zinvolle eenheid. Tegelijkertijd maakt Nietzsche duidelijk dat het er vanuit het oogpunt van de natuur niet toe doet, welke moraal heerst, aan wie wordt gehoorzaamd, en aan wie niet. Er is niet een uitkomst die van tevoren vast zou staan en zo efficiënt mogelijk zou kunnen worden bereikt. Het is in zekere zin om het even: wanneer aan iets anders wordt gehoorzaamd, zullen andere talenten zich ontwikkelen. Er worden, in dezelfde ontwikkeling waarin überhaupt iets mogelijk wordt, andere mogelijkheden uitgesloten. Nietzsche stelt dat dit precies natuur is. In het beeld van de "verschwenderische und gleichgültige Natur" worden beide natuurbeelden (de natuur die tegenover de moraal staat en door haar wordt vervormd en de natuur die in de moraal werkzaam is) samengevoegd<sup>52</sup>.

Nietzsche noemt deze natuur "grossartig" en "vornehm". Ze "empört" weliswaar - omdat ze elke moraliteit lijkt te loochenen - maar is ook voornaam. De natuur in haar veelheid, verkwisting en onverschilligheid kunnen we in zekere zin ook herkennen in het beeld dat Nietzsche eerder (in aforisme 62) van de mens schetste: "das noch nicht fesstgestellte Thier". We zien nu dat moraal in zoverre onnatuurlijk is, dat ze het dier mens voortdurend wel wil vaststellen. Als zodanig is moraal tegennatuurlijk. Tegelijkertijd is moraal ook natuurlijk: voor zover de mens *nog* niet vastgesteld is, wordt ook aangegeven dat zijn natuur erom 'vraagt' te worden vastgesteld.

Maar is Nietzsches moraalkritiek niet in zekere zin gratis? Wanneer de mens noodzakelijk gehoorzamen moet, wanneer hij altijd door een moraal wordt beheerst - wat is dan nog de plaats van het "jenseits von Gut und Böse" waar Nietzsche steeds naar verwijst? Welk alternatief is er dan nog voor de heerschappij van de moraal die de natuur tiranniseert?

Het is onvermijdelijk dat de vele driften in de mens op een of ander manier geordend zijn, het is dus ook onvermijdelijk dat andere mogelijkheden worden uitgesloten zo gauw een bepaald soort disciplineren en vormgeving wordt doorgevoerd. De natuur schrijft slechts voor *dat* er gehoorzaamd moet worden, maar geeft niet aan waaraan er gehoorzaamd moet worden. Er zijn in de natuur vele moralen mogelijk - moraal is slechts de contingente verhoudingen van krachten, de onderlinge verhouding tussen verschillende driften in de mens. Er is dus geen eenduidig 'goed' uit de natuur af te leiden. Maar dat betekent dat *elke* moraal iets contingents heeft. *Elke* moraal - voor zover deze zich beroept op *de* natuur, is problematisch en tiranniek: er wordt immers een

---

<sup>52</sup> We zouden in deze onverschillige natuur het tegenwoordig gangbare natuurbeeld kunnen herkennen, waarin natuur wordt opgevat als louter feitelijkheid, als woestenij waaruit geen normen kunnen worden afgeleid. Het is dit factische natuurbeeld dat in de filosofie tot het naturalistic-falacy-argument leidt. In dit argument wordt het onmogelijk geacht om uit 'zijn' 'behoren' af te leiden. De natuur zou louter factisch zijn, en onverschillig zijn t.o.v. de menselijke moraal. Dit argument speelt een centrale rol in het debat tussen Jozef Keulartz (1995) en Wim Zweers (1995) over het al dan niet moralistische karakter van de milieu-ethiek. Toch is de overeenkomst tussen Nietzsches natuurconcept en het moderne natuurconcept slechts oppervlakkig. Weliswaar heeft de natuur geen maat, maar dat is op zichzelf wel degelijk moreel relevant. Deze natuur functioneert op de een of andere manier wel degelijk normatief in het werk van Nietzsche. Nietzsche noemt de natuur 'grossartig' en 'vornehm', termen die erop wijzen dat de natuur niet slechts esthetisch wordt gewaardeerd maar ook een rol speelt als moreel oriëntatiekader, zoals ik in de volgende paragrafen wil laten zien.

bepaalde mogelijke interpretatie van de natuur naar voren geschoven als 'de' maat, dat gaat ten koste van alternatieve betekenissen/interpretaties.

*Elke* moraal is voor Nietzsche een bepaalde verhouding tot je eigen natuur. Het nieuwe van Nietzsches opvatting is, dat moraal geen verhouding tot de natuur vanuit een punt buiten de natuur is, zoals bij bijvoorbeeld Kant, maar dat moraal als de contingente krachtenverhouding tussen de veelheid aan driften *in* de menselijke natuur wordt gedacht. Moraal is een interpretatie en disciplinerend van de natuur is (de natuur van de moraal is gehoorzaamheid), maar als zodanig is ze ook wezenlijk problematisch, aangezien elke moraal aanspraak maakt op een zekere absolute geldigheid (tot uitdrukking gebracht in de pretentie in het "du sollst"). Elke moraal pretendeert een bepaalde morele waarheid te weerspiegelen, een pretentie die door Nietzsche bekritiseerd wordt. Maar tegelijkertijd beweert Nietzsche dat een buitenmoreel standpunt niet mogelijk is! Hoe kan Nietzsche de moraal moreel bekritisieren?

In feite is hier iets soortgelijks aan de hand als in aforisme 4, waarin Nietzsche zijn ideaal van een filosofie 'voorbij goed en kwaad' introduceerde. Daar was duidelijk dat een filosofie die jenseits von Gut und Böse staat, zelf niet moreel neutraal is, maar slechts *weerstand biedt aan* een bepaalde (heersende) moraal: in dit geval het morele oordeel dat waarheid beter is dan onwaarheid. Weerstand bieden aan een bepaalde moraal is mogelijk, door vanuit een andere, tegengestelde moraal te oordelen.

Laten we het einde van aforisme 188 nog eens beter bekijken:

"Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange: *sonst* gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir Selbst' - dies scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein, welcher freilich weder 'kategorisch' ist, wie es der alte Kant von ihm verlangte (daher das 'sonst' -), noch an den Einzelnen sich wendet (was leigt ihr am einzelen!), wohl aber an Völker, Rassen, Zeitalter, Stände, vor Allem aber an das ganze Thier 'Mensch', an *den* Menschen."

Nietzsche lijkt te suggereren dat het voor de enkeling wel mogelijk is om zich te onttrekken aan de imperatief van de natuur: hij hoeft niet 'auf lange' aan iemand te gehoorzamen. Hij kan namelijk trachten de moraal steeds in een zelfkritiek 'los' te maken, zichzelf te bevrijden van de ene moraal door vanuit een ander perspectief te kijken, en in die zin steeds de ene hiërarchische driftenorganisatie te veranderen in de volgende. De tirannie over de natuur wordt zo tegengewerkt: elke vaststelling wordt steeds opnieuw doorbroken: de mens weerspiegelt de wereld als wil tot macht door het dynamische karakter ervan te weerspiegelen. Op het negeren van het natuurlijke imperatief staat echter wel een sanctie: je gaat eraan ten gronde. De moraal was immers ook een fysiologische voorwaarde om een bepaalde manier van leven in stand te houden. Wanneer je jezelf van dergelijke morele oordelen bevrijdt, loop je dus een risico - precies het risico waarnaar Nietzsche verwijst in aforisme 1, wanneer hij waarschuwt voor het gevaar van zijn filosofisch project:

"[...] es ist ein Wagniss dabei, und vielleicht giebt es kein grösseres."

en het gevaar waarop hij in aforisme 23 zinspeelt:

"diesem ungeheuren fast noch neuen Reiche gefährliche Erkenntnisse: [...] es giebt in der That gute Gründe dafür, dass Jeder von ihm fernbleibt, der es - *kann!* Andererseits: ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohlan! jetz tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen afgemacht! die Hand fest am Steuer! -

Wanneer de heersende moraal eenmaal wordt verlaten, wordt een vergelijking van moralen mogelijk en wordt duidelijk wat het probleem van de moraal is.

### **3.5. aforisme 203: een nieuwe opdracht:**

In aforisme 202 herhaalt Nietzsche de centrale stelling die in het hele hoofdstuk 5 centraal staat:  
"Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral: also nur, wie wir die Dinge verstehen, Eine Art von menschlicher Moral, neben der, vor der, nach der viele andere, vor Allem höhere Moralen möglich sind odere sein sollten."

We zien hier iets curieus. Terwijl Nietzsche tot nu toe steeds heeft aangegeven dat er vele moralen zijn, zegt hij nu dat er vele moralen zouden *moeten* zijn. De descriptieve uitspraak over het feitelijk voorkomen van vele moralen, is vervangen door een normatieve uitspraak dat dat ook zo moet zijn! Hoe vindt die overgang plaats?

Daarnaast is er nog een ander probleem met deze passage: er zijn volgens Nietzsche niet alleen andere, maar ook *hogere* moralen mogelijk naast de huidige moraal! Volgens Nietzsche bestaat er een onderscheid tussen hoge en lage moralen! Waarop berust dat onderscheid? Hoe is het nog mogelijk een dergelijk onderscheid te maken, nu Nietzsche heeft laten zien dat alle moralen in de natuur in zekere zin tegen elkaar inwisselbaar zijn, dat de natuur onverschillig is, dat geen enkele moraal aanspraak kan maken op eeuwige geldigheid, dat elke moraal de natuur tiranniseert?

Er spelen dus twee problemen: enerzijds beweert Nietzsche dat er meerdere moralen mogelijk zouden *moeten* zijn. Daarmee lijkt hij zelf een soort 'meta-morele' positie in te nemen: volgens Nietzsche is het beter dat er meerdere moralen bestaan dan dat er maar een moraal bestaat. Nietzsche staat hij zelf ook niet buiten de moraal. Nietzsches stelling van de vele moralen wordt niet geponeerd als een quasi-objectief standpunt, maar nadrukkelijk als morele stellingname naar voren gepresenteerd.

Anderzijds geeft Nietzsche aan dat er niet alleen vele moralen zijn en dat er ook nog eens verschil is tussen de verschillende moralen: er zijn hogere en lagere moralen. Hij legt zich dus niet neer bij het 'nihilistische' antwoord op het probleem van de moraal, dat zegt dat elke moraal inwisselbaar is voor een andere.

Beide momenten versterken en voronderstellen elkaar. De stelling dat er andere en hogere moralen mogelijk zouden moeten zijn naast de heersende, impliceert zelf een andere (en wellicht ook een hogere) moraal dan de heersende. Nietzsche geeft in aforisme 202 aan dat de heersende moraal zich tegen de erkenning van het feit dat er vele moralen zijn *of zouden moeten zijn* verzet:

"Gegen eine solche 'Möglichkeit', gegen ein solches 'Sollte' wehrt sich aber diese Moral mit allen Kräften: sie sagt hartnäckig und unerbittlich 'ich bin die Moral selbst, und Nichts ausserdem ist Moral!'"

Wanneer er geen verschil zou zijn tussen moralen, dan kon Nietzsches morele pleidooi dat er andere moralen zouden moeten zijn, ons volkomen koud en onverschillig laten. Dan is het probleem van de vele moralen eigenlijk geen probleem. Relativisme was dan het gevolg. Nietzsches moraal zou dan slechts één van de vele zijn. Andersom, wanneer Nietzsche slechts descriptief zou beweren dat er andere moralen mogelijk zijn, dan zou ons dat eveneens koud kunnen laten, gesteld dat we 'tevreden' zijn met onze huidige moraal. In plaats daarvan wordt er een morele lading aan gegeven. Er is hier dus opnieuw sprake van een vreemde tegenstrijdigheid in Nietzsches denken..

In aforisme 203 geeft Nietzsche aan wat het inzicht dat onze huidige moraal slechts één van de mogelijke moralen is, zou kunnen betekenen. Net zoals in hoofdstuk 1 (maar duidelijker) is er in hoofdstuk 5 sprake van de suggestie dat er doorheen deze kritiek een andere positie mogelijk is die zich aan de kritiek onttrekt. Dat wordt met name duidelijk, waarin Nietzsche spreekt daar

over een nieuwe opdracht, een doel. Er zijn meerdere moralen mogelijk, naast de onze bestaan er nog andere, en vooral hogere moralen. Nietzsche zegt dat degene die dat inziet een "nieuwe taak" heeft.

Dat wil zeggen: inzicht in de 'aard van de natuur' (namelijk inzicht in het scheppend perspectivische karakter van de werkelijkheid) leidt kennelijk tot een normatieve betekenis - we kunnen hier wellicht zelfs spreken van een normatieve betekenis van de natuur! Hier moet echter wel eraan herinnerd worden dat Nietzsches schetst van de 'aard van de werkelijkheid' zelf al bij voorbaat moreel gekleurd was. De normativiteit van Nietzsche is al aanwezig op het moment dat hij besluit een psychologische kritiek te formuleren.

Maar waarin schuilt het motief voor zo'n psychologie en "Naturgeschichte"? Aan de ene kant kan men zich afvragen of we hier te maken hebben met een waarachtigheidsmoraal: zijn sommige moralen hoger, naarmate ze beter in staat zijn om de werkelijkheid als wil tot macht te erkennen? Of speelt er nog iets anders mee?

Nietzsche spreekt in aforisme 203 van een dreigend gevaar, namelijk een "Gesammt-Entartung" van de mens doordat de mens een kuddedier dreigt te worden. Met kuddedier bedoelt Nietzsche dat de huidige mens nog maar aan één moraal gehoorzaamt. De gehoorzaamheid aan nog maar een moraal, maakt dat de mens, als nog-niet-vestigd dier in zijn bestaan wordt bedreigd.

"Die *Gesammt-Entartung des Menschen*, hinab bis zu dem, was heute den socialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr 'Mensch der Zukunft' erscheint, - als ihr Ideal! - diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommenen Heerdenthiere [...], diese Verthierlichung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche ist *möglich*, es ist kein Zweifel! Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr, als die übrigen Menschen, - und vielleicht auch eine neue *Aufgabe!*...."

We vinden een soortgelijke koppeling tussen de alternatieve moraal en de toekomstige ontwikkeling van de mensheid op meerdere plaatsen terug, opvallend genoeg voornamelijk op het einde van een hoofdstuk. Op het einde van hoofdstuk 1, aforisme 23, vinden we dat Nietzsche nadrukkelijk de visie van de nieuwe psycholoog verbindt met de met de taak het leven te intensiveren:

"Gesetzt aber, jemand nimmt gar die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschtsucht als lebenbedingende Affekte, als Etwas, das im Gesammte-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss, falls Leben noch gesteigert werden soll, - der leidet an einer solchen Richtung seines Urtheils [...]."

En terwijl in aforisme 23 door het "falls" deze nieuwe manier van oordelen nog iets toevalligs heeft (als zou het iedereen vrijstaan om ervoor te kiezen dat het leven niet "gesteigert werden soll"), zien we op andere plaatsen een dwingender formulering.

In aforisme 62, op het einde van hoofdstuk 3, dezelfde plaats waar Nietzsche de mens definieert als "das noch nicht festgestellte Thier", bekritiseert hij de bestaande religies (m.n. het Christendom) omdat zij de mislukte mensen in bescherming nemen. Ze brengen de meest geslaagde exemplaren mens ("in Hinsicht darauf, dass der Mensch das *noch nicht festgestellte Thier* ist"), die steeds ook in de minderheid zijn, in de problemen en

"sie erhielten zu viel von dem, *was zu Grunde gehn sollte.*"

Om bij te kunnen dragen aan deze "*Verschlechterung der europäischen Rasse*" moesten de grote religies volgens Nietzsche:

"Alle Werthschätzungen *auf den Kopf* stellen - *das* mussten sie! Und die Starken zerbrechen, die grossen Hoffnungen ankränkeln, das Glück in die Schönheit

verdächtigen, alles Selbstherrliche, Männliche, Erobernde, Herschsüchtige, alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgerathensten Typus 'Mensch' zu eigen sind, in Unsicherheit, Gewissens-Noth, Selbstzerstörung umknicken, ja die ganze Liebe zum Irdischen und zur Herrschaft über die Erde in Hass gegen die Erde und das Irdische verkehren [...]."

We zien hier dat Nietzsche eigen engagement niet slechts een van de vele mogelijke morele perspectieven is, maar samenhangt met zijn visie op de natuur van de mens. Nietzsche wil de tegennatuurlijke moraal - die miskent dat de wereld wezenlijk wil tot macht is en de mens een nog-niet-bepaald dier - tegenwerken, aangezien de alleenheerschappij van de huidige kuddemoraal ertoe leidt dat de diersoort 'mens' ontaardt en verwordt tot iets lelijks.

Vanuit deze achtergrond wordt nu ook duidelijk dat de kritiek op het 'wetmatige natuurbegrip' niet alleen als inzet had op alternatieven te wijzen, maar ook samenging met het verwijt dat het hedendaagse 'natuurwetdenkers' voortkomt uit afgunst tegenover het sterke en zelfgenoegzame. Nietzsche ziet in sommige perspectieven op de natuur een bepaald ressentiment aan het werk, een ontkenning van datgene wat eigen is aan een gezonde mens, terwijl in andere perspectieven juist sprake is van affirmatie van wil tot macht.

Om te voorkomen dat de mens "entartet" stelt Nietzsche in aforisme 203 dat er iets anders nodig is. Waarop kunnen we hopen?

"Wir, die wir eines andren Glaubens sind -, wir, denen die demokratischen Bewegung nicht bloss als eine Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt, als eine Vermittelmässigung und Wertherniedrigung: wohin müssen wir mit unsren Hoffnungen greifen? - Nach *neuen Philosophen*, es bleibt keine Wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstösse zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und 'ewige Werthe' umzuwerthen, umzukehren [...]."

Zoals het christendom de oorspronkelijke 'natuurlijke' waarden heeft omgekeerd in haar opstand tegen al het sterke en krachtige, zouden de nieuwe filosofen op hun beurt weer de christelijke waarden moeten omkeren. Waarom dat zou moeten maakt Nietzsche duidelijk in het middendeel van aforisme 203:

"wer das seltene Auge für die Gesamt-Gefahr hat, dass 'der Mensch' selbst *entartet*, wer, gleich uns, die ungeheuerliche Zufälligkeit erkannt hat, welcher bisher in Hinsicht auf die Zukunft des Menschen ihr Spiel spielte - [...] - wer das Verhängniss erräth, das das in der blödsinnigen Arglosigkeit und Vertrauensseligkeit der 'modernen Ideen', noch mehr in der ganzen christlich-europäischen Moral verborgen liegt: der leidet an einer Beängstigung, mit der sich keine andere vergleichen lässt, - er fasst es ja mit Einem Blicke, was Alles noch, bei einer günstigen Ansammlung und Steigerung von Kräften und Aufgaben, *aus dem Menschen zu züchten* wäre, er weiss es mit allem Wissen seines Gewissens, wie der Mensch noch unausgeschöpft für die gössten Möglichkeiten ist, und wie oft schon der Typus Mensch an geheimnissvollen Entscheidungen und nueen Wegen gestanden hat: - er weiss es noch besser, aus einer schmerzlichen Erinnerung, an was für erbärmliche Dingen ein Werdendes höchsten Ranges bisher gewöhnlich zerbrach, abbrach, absank, erbärmlich ward."

De gehele menselijke geschiedenis hangt van toevalligheden aan elkaar. Wanneer je dat eenmaal inziet dan zie je ook tot welk een hoogte de mens kan worden opgestuwd, welke nog-niet-uitgeputte mogelijkheden de mens nog allemaal in zich draagt. Nietzsche pleit ervoor deze nieuwe mogelijkheden te ontplooiën door de mens op te roepen los te komen van de moraal en weer "nog niet bepaald dier" te zijn.

Nietzsche eindigt hoofdstuk 5 echter met een waarschuwing. De motivatie en opdracht waarvan

Nietzsche spreekt heeft niet alleen betrekking op de vele mogelijkheden die wellicht nog open liggen voor de mens, maar ook op de verschrikking die ontstaat bij het uitzicht op een einde van de mens:

*"Die Gesamt-Entartung des Menschen, hinab bis zu dem, was heute den socialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr 'Mensch der Zukunft' erscheint, -als ihr Ideal! - diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommenen Heerdenthiere (oder, wie sie sagen, zum Menschen der 'freien Gesellschaft'), diese Verthierlichung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche ist möglich, es ist kein Zweifel! Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr, als die übrigen Menschen, - und vielleicht auch eine neue Aufgabe!..."*

Volgens Nietzsche vormt de kuddediermoraal tegenwoordig een bedreiging voor de menselijke soort. We zagen al in aforisme 62 hoe we dat moeten zien. De mens werd door Nietzsche in aforisme 62 omschreven als het dier dat nog niet is vastgesteld. De huidige moraal bedreigt de mens als zodanig, voor zover ze dreigt de mens 'vast te stellen'. In de claim dat de huidige moraal de enige moraal is, dreigt de mens, als wezen met een veelheid aan mogelijkheden, te worden ingeperkt tot een dier met maar een bestaanswijze.

Tegelijkertijd erkent Nietzsche dat de mens een dier is dat bepaling nodig heeft - hij is het *nog* niet vastgestelde dier. Waar Nietzsche echter bezwaar tegen maakt is dat de huidige moraal zichzelf als enige mogelijkheid voordoet, en daarmee miskent dat ze slechts een van de vele mogelijkheden uitmaakt, en dan ook nog een die het fundamentele karakter van de werkelijkheid - de wil tot macht - miskent.

### **3.6. aforisme 197 over de onontkoombare strijd in de natuur:**

Voordat ik overga tot de bespreking van hoofdstuk 7 van JGB, wil ik eerst nog even stilstaan bij het veranderend natuurconcept in JGB in vergelijking met dat in MAI. Ik doe dat aan de hand van een vergelijking tussen JGB aforisme 197 en MAI aforisme 236.

In MAI werd natuur opgevat als verzameling van verschillende instanties die allen iets anders willen en evenveel in hun recht staan. In MAI speelde de notie rechtvaardigheid een cruciale rol. Nietzsche wilde in MAI regulerend tussen optreden tussen de verschillende macht-willende instanties d.m.v. 'rechtvaardigheid'. Dat is met name duidelijk in aforisme 236, waarin Nietzsche verschillende "klimaatzones der cultuur" bespreekt. Een citaat:

*"Man kann gleichnisweise sagen, das die Zeitalter der Kultur den Gürteln der Verschiedenen Klimata entsprechen, nur dass diese hintereinander und nicht wie die geographischen Zonen nebeneinander, liegen. Im Vergleich mit der gemässigten Zonen der Kultur, in welche überzugehen unsre Aufgabe ist, macht die vergangene im ganzen und grossen den Eindruck eines tropischen Klimas. Gewaltsame Gegensätze, schroffer Wechsel von Tag und Nacht, Glut und Farbenpracht, die Verehrung alles Plötzlichen, Geheimnisvollen, Schrecklichen, die Schnelligkeit der hereinbrechenden Unwetter, überall das verschwenderische Überströmen der Füllhörner der Natur: und dagegen, in unsre Kultur, ein heller, doch nicht leuchtender Himmel, reine, ziemlich gleich bleibende Luft, Schärfe, ja Kälte gelegentlich: so heben sich beide Zonen gegeneinander ab."*

Zoals zo vaak trekt Nietzsche een analogie tussen individueel-menselijke en maatschappelijke zaken en de natuur. Nietzsche betreft zijn metaforen meestal uit de natuur, verheven zaken in de mens worden vergeleken met verheven natuurfenomenen zoals de oceaan, het hooggebergte, de woestijn, het onweer etcetera. Maar ook de minder verheven zaken worden met natuurlijke

fenomenen verbonden. We zien hier opnieuw dat Nietzsche de natuur op een bepaald manier als oriëntatiekader gebruikt, al moet misschien ten overvloede worden vermeld dat het hier wel doorgaans gaat om een geantropomorfiseerde natuur. En zoals bij de stoïcijnen de natuur niet ofwel goed, ofwel slecht is, zo geldt dat ook voor Nietzsche.

Hier is dus opnieuw sprake van een natuurlijke metafoor. In dit aforisme spreekt Nietzsche eveneens van een opdracht voor de moderne mens: te komen tot een nieuwe cultuur die in vergelijking met de tropische 'gematigder is. Nietzsche spreekt van een overgang, waarmee duidelijk wordt dat de cultuur tot nu toe door Nietzsche met de tropische cultuur wordt vergeleken. Nietzsche ziet de cultuur tot nu toe als een strijd. wat dat betreft is hij niet van positie veranderd. De belangrijke verschuiving tussen MAI en JGB heeft te maken met het oordeel wat met deze strijd verbonden is.

"Wenn wir dort sehen, wie die wütendsten Leidenschaften durch metaphysische Vorstellungen mit unheimlicher Gewalt niedergedrückt und zerbrochen werden, so ist es uns zumute, als ob vor unseren Augen in den Tropen wilde Tiger unter den Windungen ungeheurer Schlangen zerdrückt würden; unserem geistigen Klima fehlen solche Vorkommnisse, unsere Phantasie ist gemässigt; selbst im Traume kommt uns das nicht bei, was frühere Völker im Wachen sahen. Aber sollten wir über diese Veränderung nicht glücklich sein dürfen, selbst zugegeben, daß die Künstler durch das Verschwinden der tropischen Kultur wesentlich beeinträchtigt sind und uns Nicht-Künstler ein wenig zu nüchtern finden? [...] - Uns gilt aber die *Existenz* der gemässigten Zone der Kultur selbst als Fortschritt."

Het loutere *bestaan* van de gematigde zone zou voor Nietzsche al een vooruitgang zijn. Kennelijk is er iets tegen de tropische cultuur, waarin de verschillende metafysische stelsels elkaar op leven en dood bevechten.

Hoe sterk is het contrast met JGB aforisme 197, waarin eveneens de tropen een rol spelen!

"Man missversteht das Raubthier und den Raubmenschen (zum Beispiele Cesare Borgia) gründlich, man missversteht die 'Natur', so lange man noch nach einer 'Krankhaftigkeit' im Grunde dieser gesündesten aller tropischen Unthiere und Gewuachse sucht, oder gar nach einer ihnen eingebohrenen 'Hölle' - : wie es bisher fast alle Moralisten gethan haben. Es scheint, dass es bei den Moralisten einen Hass gegen den Urwald und gegen die Tropen giebt? Und dass der 'tropische Mensch' um jeden Preis diskreditirt werden muss, sei es als Krankhiet und Entartung des Menschen, sei es als eigne Hölle und Selbst-Marterung? warum doch? Zu Gunsten der 'gemässigten Zonen'? Zu Gunsten der gemässigten Menschen? Der 'Moralischen'? Der Mittelmässigen? - Diess zum Kapitel 'Moral als Furchtsamkeit'. -"

Het feit dat Nietzsche hier nadrukkelijk de term "gemässigten Zonen" herhaalt en tussen aanhalingstekens zet, lijkt te impliceren dat hij hier in discussie treedt met zijn eerdere boek. JGB was immers oorspronkelijk bedoeld als een hernieuwde versie van MA, maar Nietzsches positie bleek zodanig veranderd dat uiteindelijk een nieuw boek ontstond. JGB 197 lijkt als een commentaar op MAI 236 is bedoeld en kan is misschien enig inzicht geven in de verschuiving die een bewerking van MAI onmogelijk maakte<sup>53</sup>.

Nietzsche lijkt in dit aforisme met terugwerkende kracht zijn positie ten tijde van MAI te (dis)kwalificeren als moralistisch en middelmatig. In dit opzicht is het relevant dat Nietzsche in

---

<sup>53</sup> Vergelijk '1.

het voorwoord bij MAI - geschreven in ongeveer dezelfde tijd als JGB - MAI als een boek van een "genezende" typeert. Een genezende is nog niet helemaal gezond, en precies hier lijken we de ziekte van Nietzsche op het spoor te zijn. Nietzsche interpreteert zijn destijdse veroordeling van de tropische cultuur als moralistisch, of distantieert zich minstens van een dergelijke lezing van zijn oude werk.

Mijns inziens heeft de verschuiving in oordeel met betrekking tot de tropische cultuur en de tropische mens te maken met een veranderd natuurbegrip. In MAI wordt de natuur nog primair een verzameling 'dingen', een hoeveelheid verschillende willen tot macht, die elkaar trachten te overmeesteren maar die zelf nog min of meer als eenheid worden opgevat. De 'willen' worden daar nog min of meer als zelfstandige entiteiten gezien. Nietzsche ziet in MAI de natuur als een hoeveelheid willen tot macht die elkaar bestrijden. Hij ziet de verschillende metafysische stelsels daar als pretentieuze pogingen om de werkelijkheid te verklaren. Voor deze metafysici zijn andere metafysische stelsels louter concurrenten, concurrerende claims op waarheid, die niet waar kunnen zijn, eenvoudig omdat er maar een waarheid bestaat. Nietzsche probeert in MAI nog een positie te verwerven, die boven dit strijdgewoel staat. Vanuit die positie wordt duidelijk dat de metafysische pretentie op een illusie is gebaseerd. De wetenschap kan - zo suggereerde Nietzsche althans - een uitweg daaruit bieden. We zagen dat duidelijk in MAI aforisme 32:

"Wir sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen *und können dies erkennen*: dies ist eine der grössten und unauflösbartsen Disharmonien des Daseins."

Dat verklaart ook waarom Nietzsche in MAI nog zo koketteert met de mogelijkheid dat met behulp van de wetenschap de mens inzicht kan krijgen in de werkelijkheid. Hij meent daar nog dat het mogelijk is om met behulp van het wetenschappelijke inzicht dat de mens leeft in een wereld van de schijn, de verschillende metafysische claims zodanig te relativiseren dat de strijd wordt getemperd en de verschillende visies elkaar tolereren. De wetenschappelijke beschrijving van de moraal zou zich onttrekken aan de strijd tussen morele interpretaties, ze zou hooguit tegenover de morele interpretaties staan. Van daaruit kan ook worden begrepen hoe Nietzsches tegenover de gemeenschapsmoraal een mensbeeld plaatst dat benadrukt dat deugdzaamheid voor ieder mens iets anders betekent.

In JGB wordt de natuur daarentegen primair opgevat als een proces. Er zijn helemaal geen natuurlijke 'dingen' die iets willen. Elke 'wil tot macht' is slechts als woord, als organisatie een eenheid (aforisme 19). Natuur is een dynamisch proces van vernietiging en creatie waarin een voortdurende strijd woedt. De verschillende instanties die elkaar bestrijden - zoals metafysische systemen - zijn zelf slechts momenten in de strijd, tijdelijke allianties van willen tot macht, gedoemd om vroeg of laat weer op te gaan in een veranderde machtsconstellatie. De werkelijkheid bestaat maar als strijd tussen verschillende willen tot macht.

Het is eigen aan de wereld dat ze bestaat uit verschillende waarheidspretenties die elkaar betwisten. Het gaat bijgevolg om die strijd zelf: die moet blijven bestaan omdat alles wat is precies als strijd van willen tot macht bestaat. Bij Nietzsche gaat het uiteindelijk om een affirmatie van de wereld zoals deze is, analoog aan het stoïcijnse denken dat stelt dat de natuur is zoals die moet zijn en 'goed' is *sub specie aeternitatis*. Het is vanuit dit pathos van dankbaarheid dat Nietzsche zich engageert met de strijd. Een streven om de strijd te beëindigen, zoals dat in MAI gebeurt, kan zelf maar worden geïnterpreteerd als een machtswil die tracht andere willen tot macht te overmeesteren. Het einde van de strijd zou impliceren dat een machtswil erin zou zijn geslaagd alle weerstand te overwinnen. Maar wanneer de strijd tot stilstand zou komen, dan houdt de werkelijkheid zoals wij die kennen op te bestaan. We hebben reeds gezien dat wil tot macht ook altijd 'wil tot overmacht' is. dat impliceert dat er iets is dat zich tegen deze wil verzet. Zonder weerstand is er geen wil tot overmacht denkbaar. Wanneer

een wil tot macht nagenoeg alle weerstand zou hebben overwonnen, zou deze vanzelf zwakker worden. Dat is waarom Nietzsche het streven naar een beëindiging van de tropen verbindt met middelmatigheid. Wanneer nu een moraal dreigt te winnen en de alleenheerschappij dreigt te veroveren, dan is er sprake van een algemene "Verengerung der Perspektive" ofwel: verdomming. De middelmatige mens haat de tropen omdat hij niets meer echt wil, omdat hij wil dat iedereen net als hij nog slechts is geïnteresseerd in 'tevreden grazen in een sappige wei'. De natuur in al haar verkwistende veelheid dreigt dan te verdwijnen doordat elke veelheid in eenheid wordt gesmoord. Werkelijke excellentie is dan niet langer mogelijk, omdat die een sterke wil vooronderstelt. Om met aforisme 23 te spreken: alle instincten die strijd weerspiegelen en mogelijk maken, "die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht", zijn "lebensbedingende Affekte". Deze affekten zijn "lebensbedingend" omdat ze de strijd, en daarmee het leven zelf, kunnen intensiveren! Deze affecten zijn

"Etwas, das im Gesamte-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss, falls Leben noch gesteigert werden soll [...]."

Het leven intensiveren - en daarmee op een hoger niveau brengen - betekent voor Nietzsche: de strijd die het leven wezenlijk is intensiveren.

Tot welk probleem deze gedachte leidt kan duidelijk worden door te kijken naar aforisme 197. In MAI 236 sprak Nietzsche nog over 'gerechtigheid' in de gematigde cultuur. Hij noemde daar het louter bestaan van een gematigde cultuur reeds een vooruitgang ten opzichte van de tropische cultuur. Hij suggereerde daar dat er een neutralere gematigdere positie mogelijk is, op grond waarvan je de verschillende moralen met elkaar kunt 'vergelijken' en pacificeren.

Echter, in JGB vraagt Nietzsche zich af of het wel mogelijk is de verschillende moralen te pacificeren. De morele veelheid is niet alleen in JGB maar ook in MAI natuurlijk. Maar wanneer je pleit voor de 'vreedzame coëxistentie' van de verschillende moralen - zoals dat gebeurt in MAI, 236 waar de gematigde cultuur een vooruitgang wordt genoemd ten opzichte van de tropische cultuur waarin de verschillende krachten elkaar verslinden -, dan pleit je feitelijk voor één bepaalde moraal, namelijk de slavenmoraal, die al diegenen die uit kracht en levenslust het andere aan zich willen onderwerpen, verdacht maakt en verzwakt. Wat in eerste instantie een affirmatie van de pluraliteit aan moralen lijkt te behelzen, blijkt een van de grootste bedreigingen ervan te zijn!

Maar daar ligt, aldus Nietzsche, nu net het probleem in onze tijd! Door de alleenheerschappij van één moraal dreigt de mens verloren te gaan. De strijd tussen de verschillende natuurlijke krachten is juist noodzakelijk. Vele willen tot macht kunnen maar naast elkaar bestaan in een strijd. Zo gauw de strijd ophoudt te bestaan betekent dit dat er een winnaar is, en dat er niet langer een weerstand is. Een dusdanige verdomming en vernauwing van het perspectief maakt dat de mens tot louter een dier als alle andere verwordt.

Door het veranderde natuurbegrip is niet alleen Nietzsches oordeel over de tropische mens en de tropische cultuur gewijzigd, ook de status van Nietzsches eigen filosofie is daardoor veranderd. Waar Nietzsche in MAI nog meende met zijn 'wetenschappelijke' methode boven de strijd der moralen te staan, daar realiseert hij zich nu dat ook de wetenschap aan morele vooroordelen is gebonden. Ook Nietzsches filosofie is daarom 'slechts' een interpretatie. Nietzsches neemt in JGB dus bewust deel aan de strijd tussen verschillende interpretaties, terwijl zijn positie in MAI (dankzij de illusie dat het mogelijk is de strijd van moralen met een neutraal 'rechtvaardig en onpartijdig' perspectief te ontstijgen) feitelijk een moraal van de middelmaat impliceerde.

Door nadrukkelijk het perspectief van de wil tot macht in te nemen, kiest Nietzsche partij tegen elke pacificerende moraal, en kiest daarmee voor de werkelijkheid zoals die is. Hij ziet de strijd zelf als natuurlijk - en engageert zich met die strijd. Dat zal nader blijken in de volgende

paragraaf.

### **§3.7. Slotbeschouwing paragraaf 3**

Op het eind van H5 suggereert Nietzsche met zijn nieuwe 'opdracht' een eigen moreel engagement. We hebben ook gezien dat de inzet van Nietzsches moraalkritiek kan worden begrepen als een poging om de tirannie van de moraal over de natuur op een bepaalde manier tegen te werken, opdat de menselijke natuur niet volledig ontaardt. Daarbij fungeert de natuur opgevat als wil tot macht, als norm. Nietzsche bekritiseert moralen voor zover ze de natuurlijke veelheid aan mogelijkheden in de mens tiranniseren, en voor zover ze daarmee een fundamentele aspect van de werkelijkheid- de wil tot macht - miskennen. Door hun miskennen van de aard van de mens zijn deze moralen levensvijandig.

Maar we hebben ook gezien dat de natuur volgens Nietzsche geen eenduidige norm geeft. Er bestaan meerdere, vaak tegenstrijdige interpretaties van natuur, en elke moraal is zo'n interpretatie. De natuur geeft slechts aan dat je moet gehoorzamen, maar elke concrete moraal is een machtsgreep die iets wezenlijk contingents heeft. Moraal is de natuurlijke neiging de natuur te tiranniseren. Dit aspect is de andere kant van de these van de wil tot macht. Dat wil zeggen dat ook Nietzsches eigen engagement problematisch is. Hoe Nietzsche uit deze schets van de strijdige natuur van de moraal kan komen tot een eigen moreel engagement met de natuur is verre van evident. Dit probleem wil ik in paragraaf 4 bespreken.

## §4 *Homo natura* en de vernatuurlijking van de mens als opdracht

In hoofdstuk 7, dat de titel "unsere Tugenden" draagt, gaat Nietzsche verder in op datgene wat hem motiveert in zijn project. Wat motiveerde de *Naturgeschichte* uit hoofdstuk 5, waarom was die nodig, wat is de opdracht waar Nietzsche al enkele malen naar verwees? Voordat ik deze vragen kan beantwoorden is het weer van belang de structuur van het hoofdstuk te achterhalen.

### §4.1. De structuur van hoofdstuk 7

In de structuur van hoofdstuk 7 vallen enkele zaken op:

Het hoofdstuk 7 begint met de vraag "wat zijn onze deugden?" (aforisme 214). Waarom ook de moraalcritici nog deugden hebben, legt hij meteen aan het begin van aforisme 214 uit:

"Es ist wahrscheinlich, dass auch wir noch unsere Tugenden haben, ob es schon billigerweise nicht jene treuherzigen und vierschrötigen Tugenden sein werden, um derentwillen wir unsere Grossväter in Ehren, aber auch ein wenig uns vom Leibe halten wollen. Wir Europäer von Übermorgen, wir Erstlinge des zwanzigsten Jahrhunderts, - mit al unsrer gefährlichen Neugierde, unsrer Vielfältigkeit und Kunst der Verkleidung, unsrer mürben und gleichsam versüßten Grausamkeit in Geist und Sinnen, - wir werden vermutlich, wenn wir Tugenden haben sollten, nur noch solche haben, die sich mit unsren heimlichsten und herzlichsten Hängen, mit unsren heissesten Bedürfnissen am besten vertragen lernten: wohlan, suchen wir einmal nach ihnen in unsren Labyrinthen!"

In aforisme 227 - het middelste aforisme van het hoofdstuk - wordt er een voorlopig antwoord op gegeven op de vraag naar 'onze deugd':

"Redlichkeit, gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister [...]."

We kunnen in dit antwoord veel herkennen van eerdere aforismen in JGB: Nietzsche bekritiseerde de filosofen omdat ze niet eerlijk genoeg waren, en veel van Nietzsche kritiek richt zich op onjuistheid van ideeën, zelfbedrog etc. Tegelijkertijd zegt Nietzsche zo nadrukkelijk dat hij aanstuurt op een (zelf-)opheffing van de moraal, en op het 'zermalmen' van de laatste rest moraliteit (aforisme 23) dat het te eenvoudig lijkt om het morele ideaal van Nietzsches moraalkritiek in de eerlijkheid en waarachtigheid te lokaliseren - temeer daar Nietzsche op andere plaatsen zo'n eenduidige moraal bekritiseert! Bovendien zien we ook hier weer de formule "gesteld dat...", die ons inmiddels alert zou moeten maken tegen overhaaste conclusies.

Vanaf aforisme 231 bestaat hoofdstuk 7 merkwaardigerwijs uit een aantal aforismen over de vrouw. Het voorwoord van JGB begint met de woorden:

"Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist".

Omdat het in dit aforisme gaat over de deugd van de nieuwe filosofen of minstens van degenen die hun komst willen voorbereiden, lijkt het waarschijnlijk dat deze betekenis ook in de aforismen over de vrouw in hoofdstuk 7 een rol speelt. Temeer omdat er thematisch gezien weinig reden lijkt om over de vrouw te beginnen wanneer het over onze deugden gaat.

Grofweg komen in de aforismen die niet over de vrouw gaan steeds enkele zaken opnieuw terug. Men kan enkele groepen aforismen onderscheiden:

- Enkele aforismen uit hoofdstuk 7 zijn gewijd aan de eigenaardige manier waarop de hedendaagse mens zich ten opzichte van de moraal verhoudt: de mens wordt tegenwoordig niet langer door één moraal bepaald, maar door meerdere moralen (aforisme 215), tegenwoordig gaat moraal als attitude tegen zijn gevoel van goede smaak in (216 en 217). In Nietzsches schets van

de wijze waarop de moderne mens bestaat blijkt de crisis van de moraal en wordt het probleem van de moraal, waar Nietzsche in hoofdstuk 5 over sprak, manifest. De hedendaagse mens met zijn moderne ideeën lijdt aan zichzelf - en is te trots om daarvoor uit te komen (222). De moderne mengmens heeft 'een kostuum' nodig, maar er is geen enkel kostuum dat hem echt past. Als gevolg daarvan wisselt de moderne mens voortdurend van kostuum, in een bonte carnaval: de huidige Europeaan is een mengwezen (223): een door en door historische wezen dat geen 'maat' meer heeft (224). Volgens Nietzsche betekent onze historische zin dat we onze lust tegenwoordig niet meer in de (morele) maat ervaren, maar in het mateloze, het onbegrensde en het oneindige.

"Gleich dem Reiter auf vorwärts schnaubenden Rosse lassen wir vor dem Unendlichen die Zügel fallen, wir modernen Menschen, wir Halbbarbaren - und sind erst dort in *unsrer* Seligkeit, wo wir auch am meisten - *in Gefahr sind*." (aforisme 224)

- Nietzsche spreekt ook enkele malen over een 'natuurlijke rangorde' die tussen de verschillende moralen zou bestaan. In aforisme 219 spreekt hij van een natuurlijke 'rangorde' der dingen en mensen, en dat het een teken van hoge geestelijk vernuft is om voor deze rangorde te erkennen en haar te handhaven. In aforisme 221 zegt Nietzsche dat de verschillende moralen moeten worden gedwongen de natuurlijke rangorde te erkennen.

- Daarmee verband houdend komen ook steeds 'eerlijkheid' en 'waarachtigheid' terug als termen die Nietzsche morele engagement lijken aan te duiden. In aforisme 220 zegt Nietzsche met zoveel woorden dat we de waarheid geen geweld mogen aandoen. Dat er zoiets als een rangorde in de natuur is, wordt voorgesteld als een eenvoudige waarheid, en moralen die zulks kunnen erkennen zijn hoger dan moralen die dat niet kunnen. In aforisme 227 zinspeelt hij erop dat eerlijkheid de deugd is waarvan 'we' niet los kunnen komen. Hij spreekt daar over "wir letzten Stoiker", waarmee hij lijkt te verwijzen naar de inzet van de Stoïcijnen om te leven overeenkomstig de waarheid omtrent de wereld - overeenkomstig de natuur.

Deze identificatie van 'onze deugd' als eerlijkheid, staat evenwel op gespannen voet met de nadruk die Nietzsche legt op het belang van het masker - datgene wat de Europeanen van overmorgen onderscheid is onder andere hun verkleedkunst (214). Nietzsche geeft bovendien in aforisme 221 (waar hij zich afvraagt of de zedenmeester die de moralen uit moraliteit wil dwingen de rangorde in moralen te erkennen, het verdient uitgelachen te worden) aan dat een beetje ongelijk hebben zelfs tot de goede smaak behoort. Hoe verhoudt zich dat met het deugdzaamheid van de eerlijkheid? In aforisme 227 geeft Nietzsche ook aan dat het gevaar dreigt dat onze deugd 'eerlijkheid' dreigt onze domheid en beperktheid te worden: iedere deugd tendeeft naar domheid. Er lijken nogal wat bedenkingen te kunnen worden gegeven bij de identificatie van 'onze deugd' met eerlijkheid.

- In aforismen 231 tot 239 toont Nietzsche vervolgens, in een aantal aforismen over de verhouding tussen de vrouw en de man, hoe de filosoof zich tot de waarheid kan verhouden.

Ik zal hieronder enkele aforismen bespreken die me van belang lijken te zijn voor mijn vraag.

#### **§4.2. natuur als norm?**

In aforisme 218 roept Nietzsche psychologen op om vivisectie te verrichten op de filosofie of - nog eigentijds - op zichzelf, op de 'goede mensen'. Hij roept hen op om de waarheid te achterhalen omtrent hun zogenaamde morele motieven. Een soortgelijke gedachte vinden we opnieuw in aforisme 230, maar daar wordt het terugvertalen van de mens in de natuur zelf een 'opdracht' genoemd:

"den Menschen nämlich zurück übersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und

schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden [...] - das mag eine seltsame, und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine *Aufgabe* - wer wollte dass leugnen!"

In deze passage herkennen we de methode die Nietzsche vanaf het begin van JGB hanteert - te weten een psychologische analyse opgevat als 'morfologie en ontwikkelingsleer van de wil tot macht'. De psychologie was immers bedoeld als alternatief voor de morele zelfinterpretaties van de mens. De vernatuurlijking van de mens die Nietzsche voorstaat is een zuivering van de manier waarop de mens zichzelf ziet. Het oude adagium 'ken U zelf' lijkt ook hier richtinggevend. Nietzsche wil dat de mens zich niet neerlegt bij de morele zelfinterpretaties die een schone schijn omtrent de mens hooghouden, maar wil in plaats daarvan terugkeren naar de 'grondtekst', de natuurlijke mens.

In *die fröhliche Wissenschaft* riep Nietzsche tot een soortgelijks op. Daar pleitte hij ervoor dat we ons beeld van de natuur zuiveren van de verschillende morele vertekeningen van de natuur, om vervolgens ons zelfbeeld in overeenstemming te brengen met die nieuwe natuur:

"Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu *vernaturlichen*!"  
(aforisme 109)

Nietzsche bepleit een zuivering van ons zelfbeeld; hij wil de morele vertekeningen van de mens de baas worden en in plaats daarvan weer de 'grondtekst' naar boven halen. De mens moet vernatuurlijken, dat wil zeggen, hij moet zijn vlijende, maar vertekende zelfinterpretaties te boven komen en eerlijk tegenover zichzelf zijn. Dát lijkt de morele boodschap van Nietzsche te zijn.

In JGB 229 beweert Nietzsche dat er nogal wat obstakels zijn voor een dergelijk project. Zo is er de vrees van de moderne mens voor het wrede dier, dat in hemzelf zou schuilen en door cultuur en moraal zou moeten worden bedwongen. Volgens Nietzsche komt een dergelijke angst voort uit bijgeloof:

"Es bleibt in jenen späten Zeitaltern, die auf die Menschlichkeit stolz sein dürfen, so viel Furcht, so viel *Aberglaube* der Furcht vor dem 'wilden grausamen Thiere' zurück, über welches Herr geworden zu sein eben der Stolz jener menschlicheren Zeitalter ausmacht, dass selbst handgreifliche Wahrheiten wie auf Verabredung Jahrhunderte lang unausgesprochen bleiben, weil sie den Anschein haben, jenem wilden, endlich abgetöteten Thiere wieder zum Leben zu verhelfen."

Daar tegenover stelt Nietzsche dat het dier feitelijk nog steeds in de mens zit:

"Man soll über die Grausamkeit umlernen und die Augen aufmachen [...]. Fast Alles, was wir 'höhere Cultur' nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit* - dies ist mein Satz; jenes 'wilde Thier ist gar nicht abgetötet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur - vergöttlicht."

Volgens Nietzsche is het voor de mens helemaal niet mogelijk om aan het dier te ontsnappen: de mens is nog steeds wezenlijk wil tot macht, en alle zaken die 'hoog' zijn weerspiegelen dat bij uitstek. Nietzsche betwist dat er een tegenstelling zou zijn tussen lagere natuur en hogere cultuur. Nietzsche wijst er trouwens op dat ook het kritische gewetensonderzoek, de vivisectie op de eigen geweten, uiteindelijk terug te voeren valt op een vergeestelijkte wreedheid: de wil tot macht richt zich in dit geval tegen zichzelf.

"es giebt einen reinlichen, überreichlichen Genuss auch am eignen Leiden, am eignen Sich-leiden-machen, - und wo ein Mensch zur Selbst-Verleugnung im *religiösen* Sinne oder zur Selbstverstümmelung [...] oder überhaupt zur Entsinnlichung, Entfleischung,

Zerknirschung, zum puritanische Busskrampfe, zur Gewissens-Vivisektion und zum Pascalischen sacrificio dell'intelletto sich überreden lässt, da wird er heimlich durch seine Grausamkeit gelockt und vorwärts gedrängt, durch jene gefährliche Schauder der *gegen sich selbst* gewendete Grausamkeit. Zuletzt erwäge man, dass selbst der Erkennende, indem er seinen Geist zwingt, *wider* der Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen - nämlich Nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte - , als Künstler und Verklärer der Grausamkeit waltet; schon jedes Tief- und Gründlich-Nehmen ist eine Vergewaltigung, ein Wehe-thun-wollen am Grundwilen des Geistes, welcher unablässig zum Scheine und zu den Oberflächen hin will, - schon in jedem Erkennen-Wollen ist ein Tropfen Grausamkeit."

Doordat kennen een strijd impliceert tussen verschillende delen van de menselijke geest, is kennen noodzakelijk ook begrensd. Zo zegt Nietzsche in aforisme 226 dat de wereld die ons iets aangaat - een web van verplichtingen, waar we nooit los van kunnen komen - "goed beveiligd is tegen pottekijkers". Dit duidt erop dat er dus een grens is aan de 'ontmaskerbaarheid' van morele motieven. Er blijft altijd een moreel motief verborgen, aangezien elke vivisectie zelf weer gemotiveerd wordt door iets dat zelf niet ontleed kan worden. Het laatste morele engagement is niet meer achterhaalbaar. Dat wordt duidelijk in aforisme 230. Nietzsche geeft hier nader uitleg van die grondwil van de geest en noemt deze: wil tot schijn.

"Das befehlerische Etwas, das vom Volke 'der Geist' genannt wird, will in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herr fühlen: es hat denn Willen aus der Vielfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftigen Willen. [...] Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offerbart sich in einem starken Hange, das Neue zum Alten anzuähnlichen, das Mannigfaltige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen [...]. Seine Absicht geht dabei auf Einverleibung neuer 'Erfahrungen', auf Einreihung neuer Dinge unter alten Reihen, - auf Wachsthum also; bestimmter noch, auf das *Gefühl* des Wachsthums, auf das Gefühl vermehrter Kraft."

Maar er zetelt ook nog een schijnbaar tegengestelde kracht in de mens:

"*Diesem* Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche - den jede Oberfläche ist ein Mantel - wirkt jener sublimen Hang des Erkennenden *entgegen*, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen *will*: als eine Art Grausamkeit des intellektuellen Gewissens und Geschmacks, welche jeder tapfere Denker bei sich anerkennen wird, gesetzt dass er, wie sich gebührt, sein Auge für sich selbst lange genug gehärtet und gespitzt hat und an strenge Zucht, auch an strenge Worte gewöhnt ist."

Nietzsche noemt deze wil tot weten, dat wil zeggen deze wil om de naakte waarheid te achterhalen: wreedheid - en niet eerlijkheid, terwijl hij die laatste deugd in aforisme 227 nog betitelde als de deugd waarvan we niet los kunnen komen:

"Redlichkeit, gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister [...]."

In aforisme 230 problematiseert Nietzsche echter ook de gedachte dat eerlijkheid een deugd is:

"In der That, es klänge artiger, wenn man uns, statt der Grausamkeit, etwa eine 'ausschweifende Redlichkeit' nachsagte, nachraunte, nachrühmte, - uns freien, *sehr* freien Geistern: - und *so* klinkt vielleicht wirklich einmal unser - Nachruhm? Einstweilen - den es hat Zeit bis dahin - möchten wir selbst wohl am wenigsten geneigt sein, uns mit dergleichen moralischen Wort-Flittern und -Franzen aufzuputzen [...]."

De wil tot weten, waar Nietzsche over spreekt, is niet gelijk aan de klassieke deugd 'eerlijkheid',

al lijkt dat in eerste instantie zo. De wil tot weten is een drift in de kennende mens die wil ontmaskeren, pijn doen - niet uit naam van een moreel hoogdravend ideaal, maar omdat hij er onbedwingbaar toe wordt gedreven:

"Es sind schöne glinzernde klirrende festliche Worte: Redlichkeit, Liebe zur Wahrheit, Liebe zur Weisheit, Aufopferung für die Erkenntniss, Heroismus des Wahrhaftigen - es ist Etwas daran, das Einem den Stolz schwellen macht. Aber wir Einsiedler und Murmelthiere, wir haben uns längst in aller Heimlichkeit eines Einsiedler-Gewissens überredet, dass auch dieser würdige Wort-Prunk zu dem alten Lügen-Putz, -Plunder und -Goldstaub der unbewussten Eitelkeiten gehört, und dass auch unter solchen schmeichlerischen Farbe und Übermalung der schreckliche Grundtext homo natura wieder heraus erkannt werden muss."

Van Tongeren (1984, pag. 132 -135) wijst erop dat de eerlijkheid in JGB als een parodie op een deugd kan worden opgevat. Nietzsche gaat het niet om de deugdzaamheid van de eerlijkheid - het is eerder andersom - vanuit de eerlijkheid ("ein Wissen um das Gewissen") wordt de moraalkritiek gestart, maar de eerlijkheid loopt uit op een "Selbstaufhebung der Moral"<sup>54</sup>.

Nietzsche noemt in JGB 227 de eerlijkheid die deugd waarvan we niet meer los kunnen komen. Tegelijkertijd wordt in aforisme 230 duidelijk dat de "vrije, zeer vrije" geesten ook proberen vrij te worden van de deugd 'eerlijkheid'. Weliswaar kunnen ze daar niet meer van loskomen - en daarom zal in de toekomst misschien over hen gepraat worden als mensen die vanuit een tomeloze toewijding aan de eerlijkheid leefden - maar dan is eerlijkheid toch hooguit een laatste deugd. Uit moraliteit - d.w.z. uit toewijding aan het morele ideaal van de eerlijkheid en waarachtigheid - komt de vrije geest tot een radicale moraalkritiek die "sogar der letzte Rest Moralität" (aforisme 23) verdrukt. Datgene van waaruit de kritiek plaatsvindt komt in de kritiek zelf ter discussie te staan.

Nietzsche noemt het niet alleen in strijd met de 'Einsiedler'-smaak om zichzelf met dergelijke morele termen te tooien, maar spreekt in dit verband zelfs over een *opgave* om deze morele vertekeningen kwijt te raken:

"Den Menschen nämlich zurück übersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden; machen, dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hart geworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der *anderen* Natur steht, mit unerschrockenen Oedipus-Augen und verklebten Oedipus-Ohren, taub gegen die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger, welche ihm alzulange zugeflötet haben: 'du bist mehr! du bist höher! du bist andrer Herkunft!' - das mag eine seltsame, und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine *Aufgabe* - wer wollte dass leugnen!"

Maar wat is het motief voor deze opgave - hoe kan Nietzsche nu nog steeds spreken van een morele opgave? Het is in ieder geval duidelijk dat deze opgave niet meer door 'God' of 'de natuur' gegeven wordt, maar dat de vrije geesten deze opgave zelf kiezen. Nietzsche noemt haar niet voor niets één van de vele opgaven, en wel een zeldzame. Maar heeft deze voluntaristische uitleg niet iets onbevredigends? In hoeverre is er echt sprake van een keuze - en waarom kiezen 'wij' deze opgave en geen andere?

"Warum wir sie wählten, diese tolle Aufgabe? Oder anders gefragt: 'Warum überhaupt Erkenntniss?' - Jedermann wird uns darnach fragen. Und wir, solchermaassen gedrängt,

---

<sup>54</sup> Vergelijk GM III, 19

wir, die wir uns hunderte male selbst schon ebenso gefragt haben, wir fanden und finden keine bessere Antwort..."

Wat is dit voor een merkwaardig antwoord, dat slechts in de vorm van een tegenvraag lijkt te bestaan? Hoe kan Nietzsche beweren dat er geen beter antwoord is op de vraag naar het waarom van precies deze opgave, dan deze vraag zelf? Allereerst moet duidelijk zijn dat Nietzsche aangeeft dat deze opdracht in feite geen duidelijk fundament heeft: Nietzsche wordt door deze sceptische vraag in het gedrang gebracht - kennelijk is er geen duidelijk antwoord. Maar tegelijkertijd schuilt er wel degelijk een antwoord in de vraag zelf: wanneer je vraagt naar het waarom van precies deze opdracht - te leven om te kennen - dan vraag je alweer naar kennis - dan wil je al weten! Kortom: in de sceptische vraag wordt reeds erkend dat de wil tot weten een voor ons evident motief is om na te streven. Weliswaar heeft het geen fundament buiten zichzelf, maar het is in zichzelf motiverend! We moderne mensen, wij 'vrije geesten' zijn kennelijk altijd al geïnteresseerd in betekenis voor zover die aan de gewelddadige interpretatie voorafgaat en deze overstijgt!

Er is dus wel degelijk sprake van een bepaalde moraal bij Nietzsche, een moraal die doorheen de moraalkritiek tot een verdieping is gekomen. De kennis waar hier sprake van is beweegt zich op een ander niveau dan de kennis van de natuur die Nietzsche in de eerste helft van JGB bekritiseerde. Die *zogenaamde* wil tot weten viel immers samen met de wil tot vereenvoudiging, toeëigening etc. De kennis waar we het nu over hebben is echter daaraan tegengesteld: het is een tegen zichzelf gerichte wil tot macht, die je zou kunnen omschrijven als een besef van de gewelddadigheid van het eigen kennen van de werkelijkheid.

Wanneer Nietzsche in af. 221 zegt dat men moralen moet dwingen de natuurlijke rangorde te erkennen, dan geeft dat reeds aan dat er een verdieping van het morele waarden mogelijk is: het is immers uit moraliteit - 'respect' voor natuur die getiranniseerd wordt? - dat de moralen moeten erkennen dat er in de natuur en tussen moralen een rangorde bestaat! De eerlijkheid gebiedt te erkennen dat de natuur door de morele interpretaties miskend wordt. De 'natuur' lijkt hier als norm te dienen<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Dit is overigens van belang voor de relevantie van Nietzsches denken de hedendaagse discussies in de milieu-ethiek. Veel hedendaagse auteurs (bijvoorbeeld Achterberg, Achterhuis) interpreteren de uitdrukking 'de natuur als norm' louter als het imiteren van de natuur, om zich vervolgens af te zetten tegen welke normatieve betekenis van de natuur dan ook. Holmes Rolston daarentegen onderscheidt in 'Can and ought we to follow nature?' (in: *Environmental Ethics*, vol 1 (1979), pag. 7-30) zes verschillende manieren waarop de mens de natuur kan volgen. Hij wijst de absolute interpretatie - 'mensen volgen altijd de natuur want ze verstoten niet tegen natuurwetten' - af als nietszeggend, en de artificiële interpretatie - 'mensen zijn per definitie onnatuurlijk want elk handelen verstoort de natuur' - als onbruikbaar. Vervolgens onderzoekt Rolston vier verschillende relatieve interpretaties van het 'volgen van de natuur'. De homeostatische interpretatie noemt zulk gedrag natuurlijk dat de stabiliteit van een ecosysteem niet ondermijnt, de ethisch-imitatieve interpretatie noemt dat gedrag natuurlijk wat de natuur imiteert, in de axiologische interpretatie gaat het om een houding die de waarde van de natuur erkent, en in de tutorische interpretatie gaat het erom dat de mens leert van de natuur. Ten onrechte vereenzelvigt Rolston Nietzsches positie met de ethisch imitatieve opvatting, die hij afwijst omdat de natuur te zeer door strijd wordt bepaald:

"Virtually none of us, except perhaps ethical mavericks like Nietzsche, will recommend that this pushing, kicking, and trampling be taken as a moral model for interhuman conduct" (pag. 40).

Deze passage getuigt van een grondig onbegrip van het denken van Nietzsche: Nietzsche beweert niet dat de mens macht zou moeten willen, maar dat de mens eigenlijk (onder de vernislaag 'moraal') in essentie wil tot macht *is*! Mijns inziens moet Nietzsches positie veeleer worden begrepen als een combinatie van de tutorische en de homeostatische betekenis. Tutorisch voor zover bij Nietzsche de mens via de natuur tot inzicht omtrent zichzelf kan komen en moet leren in te stemmen met de kosmische orde (*Amor fati*), homeostatisch voor zover volgens Nietzsche de onnatuurlijke moraal het voortbestaan van mens en natuur als geheel in gevaar dreigt te brengen.

We kunnen stellen dat Nietzsche inderdaad een moreel engagement heeft met de natuur. Niet eerlijkheid is Nietzsches moreel ideaal, maar het motief voor de vernatuurlijken is domweg het willen kennen omtrent de natuur. De mens terug vertalen in de natuur als opgave betekent: de niet-morele herkomst van bepaalde morele gedachten reconstrueren. Bijvoorbeeld zoals dat in aforisme 22 gebeurt, waar Nietzsche laat zien dat een wetmatige natuurbegrip getuigt van een afgunst ten opzichte van de sterken - d.w.z. het getuigt van een slavenmoraal, en de these van de wil tot macht getuigt van een herenmoraal.

Toch schuilt er een probleem in de these het over het terugwinnen van de grondtekst 'homo natura'. Hoe is zoiets mogelijk? Wat is die grondtekst dan? In aforisme 22 suggereerde Nietzsche dat er geen enkele tekst aanwezig is, dat er slechts sprake is van interpretaties. Door te benadrukken dat het concept 'grondtekst' wel degelijk zinvol is, geeft hij echter aan dat er verschil is tussen goede en slechte interpretaties.

Maar er zijn toch geen neutrale beschrijvingen, er is toch geen neutrale kennis die slechts een afspiegeling is van een werkelijkheid? Nietzsche bekritiseert toch de idee dat kennis een adequate afspiegeling kan zijn van een of andere 'werkelijkheid daarbuiten'? Wat betekent dan de suggestie dat er wel zo'n grondtekst is, waarin verschilt een goede van een slechte interpretatie?

Nietzsche ziet het steeds als zijn opgave om alle morele interpretaties te ondergraven door morele handelingen te interpreteren in termen van wil tot macht. De grondtekst 'homo natura', waarin de wil tot macht voortdurend aan het werk is, wordt steeds door Nietzsche naar boven gehaald en tegenover de morele zelfinterpretaties van de mens geplaatst. Echter, de leer van de wil tot macht is zelf precies de uitdrukking van het besef dat er geen kenbare grondtekst is, maar dat de 'echte' grondtekst' steeds aan de morele interpretaties ontsnapt, en dat elk interpreteren zelf reeds een toeëigening is.

In aforisme 227 spreekt Nietzsche van "wir letzten Stoiker". Ook daarmee lijkt hij te verwijzen naar een leven voor de kennis. De Stoïcijnen zagen tenminste hun eigen motief liggen in een 'liefde voor de waarheid' (Nietzsche ridiculiseerde die pretentie in aforisme 9). Een dergelijk motief speelt ook bij Nietzsche, echter ontdaan van zijn flatteuze morele connotatie. Ook op andere plaatsen in hoofdstuk 7 zien we dat Nietzsche pleit voor een leven 'volgens de waarheid'. Het is echter belangrijk te beseffen dat deze waarheid vooral een 'pijnlijk', 'ondermijnende' waarheid is.

Aforisme 227 lijkt een belangrijke plaats in te nemen binnen de structuur van hoofdstuk 7. In dit aforisme spreekt Nietzsche zijn lezers aan met de naam "wir letzten Stoiker". Ik heb laten zien dat de manier waarop de natuur bij Nietzsche een normatieve betekenis krijgt, analoog is aan de manier waarop dat in de stoïsche filosofie gebeurt. Weliswaar is de uitwerking van Nietzsches naturalisme uiterst problematisch, maar speelt natuurbegrip bij Nietzsche voortdurend op de achtergrond een normatieve rol.

Zoiets lijkt Nietzsche op een paar andere plaatsen minstens ook te suggereren, bijvoorbeeld in het laatste aforisme van hoofdstuk 7, aforisme 239:

"Das, was am Weib Respekt und oft genug Furcht einflösst, ist seine *Natur*, die 'natürlicher' ist als die des Mannes, seine, ächte raubthierhafte listige Geschmeidigkeit, seine Tigerkralle unter dem Handschuh, seine Naïvität im Egoismus, seine Unerziehbarkeit und innerliche Wildheit, das Unfassliche, Weite, Schweifende seiner Begierden und Tugenden..."

De natuur van de vrouw - of moeten we zeggen: de natuur als 'waarheid' als datgene waar de filosoof op uit is? - is zelf iets dat respect afdwingt! En wanneer we bedenken dat de vrouw

veelal een metafoor is voor de waarheid dan lijkt daaruit ook in aforisme 220 een normatieve functie voor de natuur te volgen.

"Zuletzt ist sie ein Weib: man soll ihr nicht Gewalt anthun." <sup>56</sup>

Maar hoe verhoudt zich Nietzsches normatief gebruik van het natuurbegrip tot diens stelling dat elke morele maat berust op een tirannieke toeëigening van de natuur - d.w.z. tegennatuurlijk is? Hoe kan de natuur nog een morele betekenis hebben wanneer elke moraal berust op een gewelddadige wil om de natuur te onderwerpen aan een bepaalde moraal? Wat maakt kortom de dwingende kracht uit van Nietzsches morele engagement? Is er toch sprake van een geprivilegieerd perspectief? Is er een tegenspraak met de andere twee aspecten? Waarom kan ons Nietzsches moraal niet koud laten?

---

<sup>56</sup> Ook hier is een analogie met de Stoa te trekken. De natuur waartoe men zich moet verhouden op een instemmende manier moet volgens de stoïcijnen eerst gekend worden. En daar waar men haar niet kan kennen, moet men 'wijsheid betrachten. Leven volgens de waarheid is het stoïcijns ideaal van de homologie. Daar waar de mens iets pretendeert dat hij niet 'waar' kan maken omdat het zijn eigen vermogen overschat spreekt de Stoa van 'hybris': dat als een gewelddadige miskenning van de kosmische orde door een overschrijding van de menselijke maat werd gezien.

Allereerst moeten we opmerken, dat er volgens Nietzsche dus meer en minder natuurlijke naturen bestaan<sup>57</sup>. Kennelijk is er zoiets als een 'essentie' in de natuur, die meer of minder weerspiegeld kan worden. De essentie van de werkelijkheid is volgens Nietzsche, zo zagen we eerder, wil tot macht<sup>58</sup>:

"einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist" (af. 186)

"Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren 'intelligibelen Charakter' hin bestimmt und bezeichnet - sie wäre eben 'Wille zur Macht' und nichts ausserdem" (af 36)

In de schets die Nietzsche in aforisme 239 geeft van de 'natuurlijkere natuur' van de vrouw, herkennen we wederom de natuur als strijd van willen tot macht, als overdaad, als list, als masker, etc. Op basis van de filosofie van de wil tot macht is er dus wel degelijk nog een onderscheid mogelijk tussen natuurlijker en minder natuurlijk. Een soortgelijke conclusie trokken we al uit het feit dat Nietzsche de verkwistende, overdadige onverschillige natuur "grossartig" noemde (af 188).

Bij de schets van de roofdierachtige vrouw zien we vooral die eigenschappen die moreel respect en angst inboezemen, bij de grote natuur is er eerder sprake van de onverschilligheid en verkwisting. Mij lijkt dat het in beide fragmenten steeds vooral om één ding gaat dat respect inboezemt: namelijk de natuur als datgene wat tegenover de morele (zelf-)interpretaties van de mens staat, wat zich eraan onttrekt, en wat tegelijkertijd ondanks onze civilisatie nog steeds werkzaam is doorheen onze cultuur en moraal.

Als deze uitleg juist is, dan gaat het Nietzsche, wanneer hij spreekt over 'hogere' en 'lagere' moralen, er niet om een moreel oordeel te vellen, maar heeft hij het vooral over de mate waarin een bepaald perspectief het wil-tot-macht karakter van de werkelijkheid weerspiegelt, dat wil zeggen de mate waarin een bepaald perspectief recht doet aan het karakter van de werkelijkheid als strijd en zichzelf als element in die strijd in het bijzonder.

### §4.3 slotbeschouwing paragraaf 4

Waartoe moet de vernatuurlijking van de mens eigenlijk leiden? We hebben eerder gezien dat Nietzsche steeds refereert aan een toekomst waarin een ontarding van de mens dreigt. We zien nu dat Nietzsche de mens opvat als "het nog niet vastgestelde dier" en de natuur als een strijd van moralen! Vernatuurlijking van de mens betekent, zo laat van Tongeren overtuigend zien, dat de mens in zichzelf de veelheid van en strijd tussen moralen probeert uit te houden. Natuurlijkheid is zelf Nietzsches morele ideaal. Maar als natuur samenvalt met de strijd tussen verschillende moralen, dan ontstaat er een probleem.

---

<sup>57</sup> Ook hier is een duidelijke parallel te trekken met de Stoa, voor wie overeenstemming met de natuurlijke orde iets was dat nog tot stand moest worden gebracht.

<sup>58</sup> Terwijl we eerder zagen deze "essentie" eigenlijk het inzicht uitdrukt dat de werkelijkheid geen identificeerbare essentie heeft.

Natuur als datgene wat steeds voorafgaat aan interpretatie ( de mens is natuur, d.w.z. hij is een moment in de strijd van willen tot macht - hij maakt deel uit van 'causale' ketens) en eraan ontsnapt (elke morele interpretatie is tirannieke vervalsing) wordt als norm gehanteerd voor moraalkritiek: maar wat betekent dit voor het bijbehorende morele ideaal? Nietzsches morele ideaal bestaat uit het 'leven' van de strijd, d.w.z. leven overeenkomstig de natuur. De moreel geslaagde mens weerspiegelt in het eigen leven de al-natuur in al zijn grootheid, onverschilligheid en rijkheid. Een probleem daarbij is, dat er een paradox ontstaat wanneer je de strijd tussen moralen zelf als moreel ideaal hebt. Elk moreel ideaal impliceert een positie in de strijd tussen verschillende moralen. Maar als zodanig probeert elke moraal in de strijd tussen moralen te winnen. Maar door te trachten de strijd te winnen, wordt precies datgene waarin het in die strijd gaat - het laten voortbestaan van de strijd - bedreigt! Elke positie in strijd probeert noodzakelijk te winnen (anders is er geen strijd), terwijl je door te winnen de strijd zou beëindigen. Volgens van Tongeren impliceert Nietzsches oproep dat de filosoof de strijd tussen moralen in zichzelf moet intensiveren en zien uit te houden. Ik ga daar hier niet verder op in<sup>59</sup>. 'Vernatuurlijken' verwijst naar een besef dat onze morele interpretaties contingent zijn. Dat is een opdracht. Waarom? Omdat we kennende wezens zijn; omdat wij op de een of andere manier steeds op zoek zijn ons leven in overeenstemming te brengen met ons inzicht in de werkelijkheid. We kunnen beseffen dat onze interpretaties in zekere zin contingent zijn maar zoeken iets anders. Dit besef hangt samen met Nietzsches notie van de hogere moraal, die hij op het eind van hoofdstuk 5 onderscheidt. Wat maakt een moraal 'hogere' wanneer er geen niet-moreel criterium dat een beoordeling van verschillende moralen mogelijk bestaat? Ik meen dat ook dat criterium schuilt in de notie 'natuur'. Om aan te tonen dat 'natuur' bij Nietzsche een normatieve functie heeft, zal ik de eerder gegeven argumenten uit het voorafgaande nog eens recapituleren.

- We zagen dat Nietzsche een grondig-naturalistische invalshoek hanteert. Hij interpreteert de mens louter als natuurwezen, plaatst de mens middenin de natuur. Volgens Nietzsche is *elke* moraal terug te voeren op een bepaalde interpretatie en disciplinerende van de natuur. Aangezien ook Nietzsches moraalkritiek moreel gemotiveerd blijkt, impliceert dat een normatief natuurbegrip. De grondslag van Nietzsches moraalkritiek ligt in zijn natuurbegrip. Nietzsches moraalkritiek kan worden geïnterpreteerd als een oproep de mens te vernatuurlijken en de natuur te 'vernatuurlijken' door haar te ontdoen van morele vertekeningen<sup>60</sup> Ook de morele motivatie van Nietzsches moraalkritiek ligt in het natuurbegrip.

---

<sup>59</sup> Voor een nauwgezette uiteenzetting van deze problematiek zie P. van Tongeren (1989), met name hoofdstuk 6.

<sup>60</sup> Schatzki (1994) onderscheidt drie consequenties van Nietzsches ethisch 'naturalisme': 1) "it places man back into nature"; 2) "the demand to naturalize nature", 3) "the revaluation of previous values":

"Nietzsche's naturalism placed man back into a demoralized nature conceived as a will to and struggle for power. When morality was studied as a moment of this nature and judged as whether it furthers or hinders man's attainment of health and magnificence, it became subject to Nietzsche's condemnation."

- We hebben gezien dat Nietzsche enerzijds de moraal bekritiseert als tegennatuurlijk, en anderzijds deze kritiek precies verzacht wanneer de tirannieke moraal zelf natuurlijk blijkt. In beide gevallen speelt de natuur kennelijk een normatieve rol. De natuur is echter een dubbelzinnig criterium voor de evaluatie van verschillende moralen: het geeft geen eenduidige morele norm, maar verwijst wel naar een 'werkelijkheid' die zich aan de morele interpretaties onttrekt en er (in zekere zin) aan 'voorafgaat'<sup>61</sup>. De verschillende morele interpretaties (moeten) zijn gericht op die 'werkelijkheid' en (moeten) worden beoordeeld op de mate waarin ze 'recht doen' aan die 'werkelijkheid' die pas in de interpretatie gegeven is.
- We zagen dat deze paradoxe grondslag wordt weerspiegeld in Nietzsches 'antimetafysisch-metafysische' interpretatie van de natuur in termen van wil tot macht. De ambiguïteit die eigen is aan de verhouding tussen natuur en moraal zagen we ook terug in de manier waarop in het perspectief van de wil tot macht zelfrelativering werd gecombineerd met zelfverabsolutering.
- We hebben bovendien gezien dat Nietzsches denken een sterke verwantschap vertoont met het Stoïcijns denken waarin 'leven volgens de natuur' als moreel ideaal wordt gezien<sup>62</sup>. Een moreel geslaagd mens bij Nietzsche er een is die de ambiguïteit in de natuur, zoals die tot uitdrukking komt in de leer van de wil tot macht, adequaat voltrekt en weerspiegelt. Hij heeft weet van zijn eigen contingentie en van de schijn waarin hij leeft, maar is niettemin in staat de wereld te blijven interpreteren, 'door te blijven dichten'. De moreel voortreffelijke mens - de "Übermensch" - weerspiegelt in zijn innerlijk de strijd tussen verschillende moralen, zodat hij in zichzelf de natuur weerspiegelt, zoals de Stoa in de weerspiegeling van de macrokosmos in een microkosmos haar morele ideaal zag.
- Nietzsches moraal komt voort uit een pathos van dankbaarheid tegenover de werkelijkheid zoals deze noodzakelijk moet zijn. We zagen dat Nietzsche deze noodzakelijkheid met de natuur identificeert. Dit pathos van dankbaarheid en deze affirmatie van de natuurlijke noodzakelijkheid komt in de formule van "amor fati" tot

---

<sup>61</sup> Niet in de zin dat de natuur ook buiten een interpretatie om zou bestaan (er is geen zijn tegenover schijn), wél in de zin dat elke interpretatie altijd pas in tweede instantie plaatsvindt, zelf slechts een gebeurtenis is in een keten van gebeurtenissen (een complex van willen tot macht), en altijd grondig contingent blijft.

<sup>62</sup> Ook Schatzki (1994) wijst op de "ancient themes" in Nietzsches denken. Volgens Schatzki probeert Nietzsche het klassieke schema van 'leven volgens de natuur' te moderniseren via de moderne natuurwetenschap, en tegelijkertijd het moderne wetenschappelijke naturalisme te verrijken met het klassieke essentialistisch-teleologische denken. In plaats van een klassiek teleologisch natuurbeeld zou bij Nietzsche de wil tot macht als 'essentie' van de natuur worden gezien.

"Perfect is the life most in accordance with the essence (*Wesen*) of life or nature: will to power. Human perfection, consequently, consists in living in a way most exemplary of will to power; and Nietzsche's expression for the person who lives this way was '*Übermensch*.'"

Hoewel Schatzki hier ongetwijfeld op een belangrijk punt wijst denk ik toch dat hij te weinig oog heeft voor Nietzsches anti-essentialisme. Nietzsches kritiek op de Stoa is volgens Schatzki slechts gericht op het feit dat zij de rationaliteit en niet de wil tot macht als wezenkenmerk van de natuur zagen. Hij maakt daardoor een soortgelijke interpretatie-fout als Heidegger: door de these van de wil tot macht als ontologische wezens-bepaling te interpreteren maakt hij van Nietzsche te zeer een eenheidsdenker. Nietzsche bekritiseert *elk* essentialisme! Ik meen te hebben aangetoond dat de zelfverabsolutering van de wil-tot-machtmetafysiek omslaat in zelfrelativering. Desalniettemin denk ik dat het 'essentialistische' aspect een moment uitmaakt van de *dynamiek* van Nietzsches moraalkritiek.

uitdrukking.

- Bovendien zagen we dat Nietzsche zijn beeldspraken grotendeels betreft uit de natuur. Weliswaar is de natuur niet eenzijdig goed of slecht, maar ze fungeert wel als een spiegel voor het normatieve zelfbegrip van de mens waarbij de natuur het vocabulaire aanreikt en fungeert als zingevingskader.

Dat de natuur als norm fungeert betekent niet zozeer dat ze moet worden geïmiteerd, of dat ze een eenduidig goed zou zijn. Het betekent evenmin dat de natuur een eenduidige morele maat levert. Maar juist *als zodanig* functioneert de natuur wel als normatief oriëntatiekader voor het morele zelfverstaan van de mens! Doordat de mens oog in oog staat met de natuur, kan hij zichzelf in het juiste perspectief zetten. De natuur zet - als moreel oriëntatiekader - een moraalkritiek in gang. Door zichzelf oog in oog te stellen met de natuur realiseert de mens zich dat elke morele interpretatie van de werkelijkheid op en amchtsgreep berust en dat de betekenis waar hij op uit is aan elke bepaalde moraal ontsnapt. De natuur is een soort meta-criterium dat bepaalt op welke manieren de verschillende concrete moralen zich tot elkaar moeten (natuurlijke noodzakelijkheid) verhouden. Ze verordoneert dat de moralen moeten buigen voor de natuurlijke rangorde die bepaalt dat er noodzakelijk sprake is van een strijd tussen moralen. Dat de moralen daarvoor moeten buigen voor deze rangorde wil zoveel zeggen als: ze moeten zich realiseren dat ze momenten zijn in de strijd, en geen einddoel van de strijd der interpretaties.

Nietzsche maakt overigens in JGB hoofdstuk 7 en 9 op verschillende plaatsen duidelijk onderscheid tussen de manier waarop de mens de strijd vroeger weerspiegelde, en de manier waarop dat tegenwoordig kan: vroeger waren het de heersende moralen die de natuur het meest adequaat weerspiegelden. De aristocraten van de klassieke oudheid geloofden in hun eigen morele orde en waren in zoverre de adequate uitdrukking van de natuur, omdat ze onderling in een strijd verkeerden - in die onderlinge strijd erkenden ze elkaars machtsaanspraak als legitiem. De heren zagen elkaar als 'gelijke' in de strijd, zonder dat daarmee de strijd ophield te bestaan. Er bestond een strijd tussen verschillende morele tradities en morele interpretaties, en precies in die strijd kwam de veelvuldige aard van de al-natuur tot uitdrukking.

Tegenwoordig, in onze egalitaire maatschappij kan dat niet meer. Door het inzicht in de perspectiviteit, en door de toenemende 'historisering' van het menselijke zelfbegrip, is het steeds minder goed mogelijk om zich te engageren met één enkele morele traditie. We beschouwen onszelf tegenwoordig als liberaal en tolerant. Nietzsche interpreteert deze toestand echter anders dan wij: - achterdochtiger. Nietzsche ziet in onze egalitaire en democratische samenleving, waarin iedereen gelijk is, de dreigende overwinning van één moraal - de slavenmoraal, die tolerantie predikt, maar ondertussen elke positieve affirmatieve (intolerante) moraal vernietigt. In dit "historisch tijdperk", waarin de mens een "mengwezen" is, een veelheid aan subjecten in zich draagt, waarin we onszelf zien als een "Gesellschaftsbau der Seelen", in zo'n tijd kan de strijd tussen moralen kan zich alleen nog afspelen *in ons*. Door je te verzetten tegen de heersende interpretatie en er steeds een ander tegenover te stellen - en door ook die alternatieve moraal weer te bekritisieren vanuit een volgend moreel perspectief kun je de strijd tussen morele interpretaties levend houden - en daarmee de natuur weerspiegelen. Als je de natuur - de wil tot macht - wilt weerspiegelen en optimaliseren, dan moet je de strijd in jezelf intensiveren<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Van Tongeren (1989) wijst er in hoofdstuk 6 op dat dit positieve Nietzscheaanse morele ideaal in zekere zin onleefbaar is. Alleen de ideale, dionysische filosoof - d.w.z. de filosoof die zelf niet hoeft te handelen, en dus ook niet hoeft te kiezen in de strijd tussen moralen, niet tot een 'uitkomst' hoeft te komen, kan de strijd tussen de moralen 'leven'. Deze positie is echter niet weggelegd voor concrete mensen. Niet voor niets spreekt Nietzsche van *toekomstige* filosofen, niet voor niets draagt JGB als ondertitel "*Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*". De toekomstige filosofen bestaan (nog) niet, en voor de nu concreet bestaande filosofen (en alle andere mensen) is Nietzsches morele ideaal onmogelijk te realiseren. Wij zouden ten gronde gaan aan de strijd, niet alleen omdat we

---

niet sterk genoeg zijn, maar ook omdat we handelende mensen zijn. Wat overblijft als leefbaar ideaal is het uitstaan naar een aan de concrete interpretaties ontsnappende betekenis vanuit een bewustzijn van de beperktheid van ons morele voorverstaan.

Natuurlijkheid ligt in het als een microkosmos weerspiegelen van de macrokosmos. Maar omdat de macrokosmos tegenstrijdig is (strijd) kan de microkosmos ook slechts bestaan als een bepaalde tegenstrijdigheid. Omdat de invulling van die natuur steeds dynamisch is - de strijd kan namelijk zelf maar een ideaal zijn wanneer je in de strijd steeds een positie inneemt - bestaat deze natuurlijkheid uit het steeds weer verwoorden van de andere kant, het steeds opnieuw tegenwerken van het heersende en vanzelfsprekende. Deze strijd wordt gevoerd uit naam van de natuur en de werkelijkheid die verloren dreigt te gaan wanneer de strijd ophoudt en alles 'vanzelfsprekend wordt'.

Het besef dat daarbij steeds op de achtergrond sturend aanwezig is: is een bepaalde notie van natuur als een wereld 'an-sich' die aan ons begrijpen ontsnapt, die niet identificeerbaar is, die voorbij elke interpretatie en disciplineren bestaat en die ontsnapt aan morele identificatie. Het is dit natuurbegrip dat steeds normerend werkt - d.w.z. dat bepaalde eisen stelt aan elke concrete moraal die ik leef. We kunnen niet anders dan de natuur interpreteren en elke interpretatie is ook een identificatie, een "Zurechtmachung", een uitsluiten van andere mogelijkheden. Nietzsches natuurbegrip vestigt de aandacht op een omgekeerde beweging en wijst erop dat we in ons interpreteren gericht zijn op een betekenis die aan de geweldadige indentificatie voorafgaat.

## Literatuur

- W. Achterberg (1986): *Partners in de natuur; een onderzoek naar de aard en de fundamenteën van een ecologische ethiek*; Jan van Arkel, Utrecht
- W. Achterberg (1994): *Samenleving, natuur en duurzaamheid; een inleiding in de milieu-filosofie*; Van Gorcum, Assen
- H. Achterhuis (1995); *Natuur, tussen mythe en techniek* Ambo, Baarn
- R. Acampora (1994): Using and Abusing Nietzsche for Environmental Ethics; in: *Environmental Ethics*, vol. 16, pag. 187-194
- R. Bittner (1987): Nietzsches Begriff der Wahrheit; in: *Nietzsche Studien* 16, pag. 70-90
- J. Dohmen (1994): *Nietzsche over de menselijke natuur; een uiteenzetting over zijn verborgen antropologie*; Kok Agora, Kampen
- M. Foucault (1981): Nietzsche als genealoog; in: M. Foucault en G. Deleuze: *Nietzsche als genealoog en als nomade*; SUN, Nijmegen
- M. Hallman (1991): Nietzsche's Environmental Ethics; in: *Environmental Ethics*, vol. 13, pag. 99-125
- J. Keulartz (1995): *Strijd om de natuur; kritiek van de radicale ecologie*; Boom, Amsterdam
- A. Leijen (1992), *Profielen van ethiek; van Aristoteles tot Levinas*, Coutinho, Muiderberg
- A. Mittasch (1952) *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*; Kröner, Stuttgart
- A. Moles (1990): *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*; Peter Lang, New York
- W. Müller-Lauter (1974): *Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und Gegensätze seiner Philosophie*; Walter de Gruyter, Berlin/New York.
- F. Nietzsche (1980): *Kritische Studien Ausgabe* (KSA), Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, DTV/De Gruyter, München, Berlin, New York
- G. Parkes (1989): Human/Nature in Nietzsche and Taoism; in *Nature in Asian Traditions and Thought*, J. Baird Callicott and Roger J. Ames (eds.); State University of New York Press, New York, p. 79 - 97
- J. Passmore (1974): *Man's Responsibility for Nature*; Duckworth, London
- H. Rolston (1979): Can and ought we to follow nature?; in: *Environmental Ethics*, vol 1, pag. 7-30
- S. Rosen (1980): Nietzsche's Image of Chaos; *International Philosophical Quarterly* 20, p. 3-23
- F.H. Sandman (1989<sup>2</sup>) *The Stoics*, Bristol Classical Press, Duckworth, London
- T. Schatzki (1994): Ancient and Naturalistic Themes in Nietzsche's Ethics; in: *Nietzsche Studien* 23, pag. 146-167
- K. Spiekermann (1992): *Naturwissenschaft als subjektlose Macht; Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte*; De Gruyter, Berlin/New York
- P. van Tongeren (1989): *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, Bouvier Verlag, Köln
- P. van Tongeren (1994): Morele mogelijkheden van het lot; in: P. van Tongeren (red.) *Het lot in eigen hand?* Thomas More Academie, Baarn
- P. van Tongeren (1996): Ethiek en traditie; *Tijdschrift voor Filosofie* 58, pag. 84 - 102

- D. Verweij (1993): *Ariadne en Dionysos; vrouw-metaforen en verlangen in het werk van Nietzsche*; Thesis Publishers, Amsterdam
- W. Zweers (1995): *Participeren aan de natuur; ontwerp voor een ecologisering van het wereldbeeld*; Jan van Arkel, Utrecht