

*Nietzsche:
de transformatie van het pessimisme
en het overwinnen van de moraal*

Jesse Doornenbal



Sebastiano Ricce – *De dronken Silenus voor Koning Midas gebracht: a Modello*

Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum *Problem*. – Möge man ja nicht glauben, dass Einer, damit nothwendig zum Dusterling geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich, – nur liebt man anders. Es ist die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht...

Nietzsche in *die Fröhliche Wissenschaft*, Vorrede zur zweiten Ausgabe 3, 3.350

Dankwoord

Een filosoof als Nietzsche laat de lezer niet koud. Hij is een denker die mij gegrepen heeft en waardoor ik enige toegang heb verkregen tot de traditie van de filosofie. Dit was nooit gelukt zonder de behulpzame scriptiegesprekken en het uitgebreide commentaar van mijn begeleider Herman Siemens. Daarnaast ben ik ook veel dank verschuldigd aan Paul Cobben, waardoor ik Nietzsche beter in discussie kon brengen met andere denkers. Ik ben ook erg dankbaar voor André van Delft, Joyce Esser en Gijs van Andel voor hun uitgebreide commentaar op mijn thesis. Aangezien ik een vrij verbale denker ben wil ik ook de rest van mijn vrienden en familie bedanken voor hun luisterend oor, hun enthousiasme en geduld wanneer ik over Nietzsche sprak.

Inhoud

Dankwoord.....	3
Inleiding.....	5
1. Pessimisme in <i>Die Geburt der Tragödie</i> en de vroege <i>Nachlass</i>	10
1.1 Pessimisme van de tragische Grieken	10
1.2 Schopenhauers metafysisch pessimisme.....	13
1.3 Nietzsches metafysisch pessimisme	15
2. Pessimisme in de <i>Vorredes</i> en het vijfde boek van <i>die Fröhliche Wissenschaft</i>	21
2.1 Moreel pessimisme	21
2.2 Romantisch en dionysisch pessimisme	25
2.3 Pessimisme in de overgangsfase	28
3. De transformatie van het probleem van pessimisme.....	32
3.1 Het vroege pessimisme ten aanzien van kunst, moraliteit en waarheid.	32
3.2 Het 'schijnbare' en het 'werkelijke'.....	35
3.3 De dood van God	38
4. Het overwinnen van de romantiek en de moraal.....	41
4.1 De weerspanning in de Europese geest.....	41
4.2 De fictieve tweede natuur	45
4.3 Het probleem van de moraal en de waarheid.....	49
Besluit.....	53
Sigla voor Nietzsches werken.....	56
Bibliografie.....	58

Inleiding

Een oude Griekse mythe vertelt het verhaal van koning Midas die Silenus – de woudgod en metgezel van Dionysius – liet opsporen vanwege zijn wijsheid. Op de titelpagina is de dronken Silenus te zien die voor de koning gebracht wordt, om antwoord te geven op de vraag: wat is het beste en voortreffelijkste voor de mens? Sophocles legt Silenus de volgende woorden in de mond, die naast Nietzsche ook door vele anderen geciteerd zijn:

„Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu *sein*, *nichts* zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben“.¹

Deze woorden vatten volgens Beiser de *Zeitgeist* in Duitsland tijdens de tweede helft van de 19^e eeuw. Dit was immers ‘het tijdperk van pessimisme [en] *Weltschmerz*’.² De vader van het Duits en filosofisch pessimisme, Schopenhauer, citeerde ook deze woorden, waarin de vraag naar de *waarde en zin van het leven* naar voren komt. In zijn filosofie legde hij de nadruk op het lijden en kwaad dat eigen is aan het bestaan, waardoor hij, sinds het tijdperk van de *tragische Grieken*, deze vraag weer nieuw leven inblies. Door de christelijke interpretatie is deze vraag verhuld gebleven en enkel als *theodicee* aan het licht gekomen: waarom bestaat er lijden en kwaad als er een algoede en almachtige God is? Het probleem van Schopenhauers pessimisme is een voortzetting van dezelfde vraag, maar in een atheïstisch wereldbeeld.³ In beide gevallen, zoals bijvoorbeeld Jaspers opmerkt, keert de vraag terug naar de mens die hem in eerste plaats stelde: hoe verhoud ik mij tot de vraag naar de *zin en waarde van het bestaan*, en tot de betekenis van mijn eigen leven?⁴

Het probleem van pessimisme is verbonden met drie nauw verwante thema’s: waarheid, moraliteit en het probleem van levensbeaming. Als men immers een waardeoordeel over het leven heeft, dan is dit gegrond in bepaalde waarden en een bepaalde opvatting over de aard van het leven. Dit resulteert in een vraag die voortdurend terugkomt in Nietzsches gedachtegoed en de hoofdvraag is van dit onderzoek: wat betekent pessimisme in Nietzsches denken in verhouding

¹ GT 3, 1.35

² Beiser, *Weltschmerz*, 4.

³ *Ibid*, 5; Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 331.

⁴ *Ibid*, 331. Nietzsche zelf lijkt wel een onderscheid te maken tussen deze twee vragen wanneer hij stelt dat pas na de teloorgang van het geloof in de christelijke zin de vraag naar de waarde van het bestaan ons ten volle en in al haar diepte ons raakt (FW 357, 3.600). Als men echter vanuit een religieus wereldbeeld de vraag van *theodicee* daadwerkelijk existentieel en niet louter theoretisch stelt, dan wordt deze ‘religieuze zin’ in de dingen in twijfel getrokken, waardoor de vraag eveneens terugkeert naar de waarde van het bestaan en iemands eigen antwoord daarop. Dit is bijvoorbeeld te zien in het Bijbelboek Job, waar de relatie tussen *theodicee* en pessimisme nadrukkelijk naar voren komt: ‘Mijn ziel verkiest de verstikking, en heeft de dood liever dan het leven. Ik versmaad het, ik zal niet voor eeuwig leven. Laat mij met rust, want mijn dagen zijn een zucht’ (*Bijbel. Herziene Statenvertaling*, Job 7:15-16).

tot het leven, de moraal en de waarheid? In dit onderzoek zal ik trachten te laten zien op welke wijze Nietzsche voortdurend *voor het leven* kiest tegenover hen die het impliciet of expliciet aanklagen. Ik zal uiteenzetten welke rol pessimisme speelt in Nietzsches poging het leven *vrij te spreken*, om haar onschuld te bewijzen.⁵ De these is dat Nietzsche door middel van zijn verhandeling over pessimisme herhaaldelijk geconfronteerd wordt met de taak om de relatie tussen moraliteit, waarheid en leven te heroverwegen, om de waarde van moraliteit en waarheid vanuit een standpunt in het leven in twijfel te trekken.

Nietzsche lijkt erg dubbelzinnig over pessimisme. Enerzijds beschouwt hij de Grieken als pessimisten en hoopt op een terugkeer van hun dionysisch pessimisme.⁶ Anderzijds concludeert hij dat 'de Grieken juist *geen* pessimisten waren'.⁷ In de tweede plaats prijst Nietzsche de Griekse cultuur vanwege hun pessimisme en stelt dat zij vervlakte door de opkomst van het Socratisch optimisme.⁸ Tegelijkertijd ontmaskert Nietzsche juist Socrates als pessimist en bekritiseert hij de opkomst van het moderne pessimisme.⁹ Het tweede probleem waar men tegen aanloopt is de ontwikkeling in Nietzsches denken en zijn eigen reflecties op deze ontwikkeling. Enerzijds stelt Nietzsche dat hij tijdens *Die Geburt der Tragödie* (GT) een romantische pessimist was. Dit pessimisme kon hij pas overwinnen aan de hand van een 'anti-romantische zelftherapie'.¹⁰ Anderzijds probeert hij te bewijzen dat hij juist hier al de 'uiterste tegenstelling en antipode van een pessimistisch filosoof was'.¹¹ In deze thesis onderzoek ik of men aan de hand van een woordstudie van 'pessimisme' de ontwikkeling in Nietzsches filosofie kan begrijpen ten aanzien van pessimisme, de moraal en waarheid. Kan men bij nader inzien iets begrijpen van deze tegenspraken in Nietzsches filosofie, of leidt dit tot een breuk in het begrip van zijn denken?

Om Nietzsches werk te kunnen begrijpen moet men voortdurend zijn woordgebruik in de context van zijn denken plaatsen om de verschillende betekenissen hiervan te kunnen destilleren. Alleen op deze wijze kan men de *maalstroom*¹² van zijn denken met hem ondergaan en iets van Nietzsche begrijpen. Om dit onderzoek op te zetten ben ik zodoende begonnen met een woordstudie naar 'pessimisme' (*pessimismus, pessimist, pessimisten, pessimistisch pessimistische, pessimistischen, pessimistisches, pessimistischer, pessimism, pessimisme*) in zijn werk en heb ik alle referenties ernaar gelezen. Nietzsche refereert honderden keren aan 'pessimisme' in zijn werken en aantekeningen, waarbij er sprake is van tientallen verschillende betekenissen. Daarom richt ik mij op een paar werken en bestudeer de belangrijkste betekenissen die daarin naar voren komen.

⁵ 7 [7], 10.273.

⁶ FW 370, 3.622.

⁷ EH GT 1, 6.309; GD Alten 5, 6.160.

⁸ GT Versuch 1, 1.12; GT Versucht 4, 1.16.

⁹ FW 340, 3.569-570; FW 370, 3.619-620.

¹⁰ MA I Vorrede 2, 2.371; MA II Vorrede 5, 2.374.

¹¹ EH GT 3, 3.312.

¹² Jaspers gebruikt deze formulering om Nietzsches denken te typeren. Jaspers, *Nietzsche en het christendom*, 93.

Daarnaast moet men vanuit de nuances die voortkomen uit de woordstudie, de resultaten relateren aan de verwante filosofische problemen waar Nietzsche mee worstelt. Alleen op die manier wordt zichtbaar hoe Nietzsche een begrip als ‘pessimisme’ gebruikt in zijn denken.

Dit onderzoek richt zich op de betekenissen van ‘pessimisme’ in GT en de late *Vorredes* die Nietzsche geschreven heeft voor zijn oudere boeken. GT is een logisch *vertrekpunt* voor dit onderzoek aangezien dit werk ook voor Nietzsche het vertrekpunt was van zijn worsteling met pessimisme. Bovendien stelt Nietzsche zelf dat ‘*Griechentum und Pessimismus*’ een ‘ondubbelzinniger titel’ voor dit boek was geweest.¹³ De vraag naar de *waarde en de zin van het bestaan* staat hier centraal en wordt in verband gebracht met de verwante problemen zoals waarheid, kunst, moraliteit en levensbeaming. In de tweede plaats zal ik mij richten op de late voorwoorden die Nietzsche in 1886 schreef voor zijn eerder gepubliceerde werken: *Die Geburt der Tragödie*, *Menschliches Allzumenschliches I und II* (MA), *Morgenröthe* (M) en *Die fröhliche Wissenschaft* (FW). Daarnaast schreef hij in dezelfde periode het vijfde boek van het laatstgenoemde werk (van aforisme 343-382), die ik ook zal onderzoeken. Deze teksten zijn relevant omdat hier met een ongebruikelijke frequentie gerefereerd wordt aan pessimisme en het een sleutelrol heeft in deze teksten. Bovendien keert Nietzsche uitgebreid terug naar de filosofische problematiek in GT en beschrijft vanuit verschillende perspectieven zijn ontwikkelingsgeschiedenis en de rol van pessimisme daarin.¹⁴

Dit onderzoek is opgedeeld in vier hoofdstukken; in de eerste twee ligt de focus op de analyse en beschrijving van de verschillende betekenissen van ‘pessimisme’. In de laatste twee hoofdstukken ligt de nadruk juist op de filosofische interpretatie van pessimisme, op grond van de betekenissen die in de eerste twee hoofdstukken geïdentificeerd zijn. In deze hoofdstukken kan ik daarom uitgebreider op de context van pessimisme ingaan en op de wijze waarop dit ontwikkelt in Nietzsches denken.

In hoofdstuk 1 beschrijf ik de verschillende betekenissen van ‘pessimisme’ in GT, en maak ik gebruik van de vroege *Nachlass*, met name *Die dionysische Weltanschauung* (DW), om sommige onduidelijkheden in GT beter te kunnen duiden. De verschillende betekenissen lijken in deze periode met elkaar vermengd en worden door elkaar heen gebruikt. In een poging de nuances van de afzonderlijke betekenissen aan het licht te brengen volg ik Nietzsches onderscheid tussen theoretisch en praktisch pessimisme, en onderscheid ik de verschillende theoretische bronnen van pessimisme. Nietzsche beroept zich enerzijds op de tragische Grieken, waaruit hij een veelzijdig en complex Grieks pessimisme destilleert. Anderzijds is de invloed van Schopenhauers metafysisch pessimisme ook duidelijk aanwezig, die Nietzsche in zijn eigen metafysisch

¹³ EH GT 1, 6.309.

¹⁴ Ijsseling, *Over voorwoorden. Hegel, Kierkegaard, Nietzsche*, 141-145.

pessimisme slechts gedeeltelijk volgt. Vanuit deze analyse van pessimisme zal ik wijzen naar de verwante filosofische problemen, waar Nietzsche later uitgebreid naar terugkeert: het probleem van waarheid, moraliteit en levensbeaming.

In hoofdstuk 2 beschrijf ik de verschillende betekenissen van 'pessimisme' die gethematiseerd worden in de late voorwoorden. De verhouding tussen verschillende vormen van pessimisme, waarheid en moraliteit worden door Nietzsche in deze teksten explicieter naar voren gebracht. In plaats van dat Nietzsche de morele interpretatie van de wereld opponeert aan zijn eigen estheticisme, richt hij zich nu tegen de moraal zelf. Retrospectief ziet Nietzsche in dat de wil tot de moraal verweven was met het Duitse filosofische pessimisme van de 19^e eeuw. Op grond van dit inzicht maakt hij een onderscheid tussen romantisch en dionysisch pessimisme, en ziet in dat deze beide vormen zijn eigen denken beïnvloed hebben. Op deze wijze centreert Nietzsches behandeling van pessimisme in deze teksten zich niet langer op het metafysische probleem van het lijden, maar richt Nietzsche zich meer op de mens die op grond van zulk soort analyses het bestaande wil veroordelen.

In hoofdstuk 3 zet ik uiteen op welke wijze Nietzsche aan de hand van pessimisme de platoons-christelijke filosofie poogt te ondermijnen. In zekere zin richt Nietzsches vroege pessimisme zich tegen de idee van de eenheid van het goede, het ware en het schone. Hier tegenover stelt de pessimist: wat als de waarheid verschrikkelijk en lelijk is? In het latere denken van Nietzsche verzet hij zich echter tegen iedere absolute waarheidsclaim over het geheel van het bestaan, ook tegen deze pessimistische claims. In het maken van deze claim moet er immers altijd onderscheid gemaakt worden tussen datgene wat 'werkelijk' en slechts 'schijnbaar' is aan het bestaan. Nietzsches 'dood van God' drukt juist uit dat dit onderscheid niet langer gemaakt kan worden, omdat het aan geloofwaardigheid heeft ingeboet. Op grond van deze ontwikkeling verandert Nietzsches denken over pessimisme, waarheid en moraliteit.

In hoofdstuk 4 breng ik pessimisme in relatie tot Nietzsches poging om de romantiek en de moraal te overwinnen. Nietzsche geeft rekenschap van het feit dat hij onderdeel is van de cultuur die hij bekritiseert. Enerzijds benadrukt hij de zwakte ten gevolge van de Europese moraal en filosofie, maar anderzijds wijst hij erop welke mogelijkheden dit met zich mee heeft gebracht om het te overwinnen. Nietzsche moet voorkomen dat in zijn ontkenning van de moraal hij gevangen blijft in een romantisch perspectief. Door middel van *fictieve tweede natuur* probeert hij dit te voorkomen. Tegenover de transcendente moraal en filosofie die Nietzsche bekritiseert zet hij ten slotte een immanente manier van denken uiteen, op basis waarvan een moraal geformuleerd kan worden die zich niet tegen het leven keert. Dit leidt naar een problematische verhouding tot waarheid, waardoor er vragen overblijven voor volgend onderzoek.

Voordat men zich op een zinnige wijze kan verhouden tot secundaire literatuur is het mijns inziens vereist dat men betrokken is 'op de zaak zelf' van de tekst; dit is 'de eerste en laatste, nooit

aflatende taak'.¹⁵ In dit onderzoek heeft dat wellicht geleid tot een onderbelichting van de relevante secundaire literatuur, aangezien ik vooral aan de hand van een lezing van de primaire tekst toegang tot Nietzsches denken heb proberen te krijgen. Dit proces is een moeizaam en traag proces, waar ik voortdurend terugkwam van mijn eerdere interpretatie. Nietzsche draagt zijn lezer bovendien op niet 'alles meteen "achter de rug" te willen hebben', maar om 'goed te lezen, dat wil zeggen langzaam, indringend, omzichtig en voorzichtig, met bijgedachten, met opengelaten deuren, met gevoelige vingers en ogen lezen...'¹⁶ Hierbij mijn eerste poging.

¹⁵ Gadamer, *Waarheid en Methode*, 256.

¹⁶ M Vorrede 5, 3.17.

1. Pessimisme in *Die Geburt der Tragödie* en de vroege *Nachlass*

Dit eerste hoofdstuk dient als een conceptueel raamwerk van Nietzsches vroege werk ten aanzien van pessimisme, zodat ik onderscheid kan maken tussen de verschillende betekenissen. Het eerste onderscheid dat men kan maken is tussen *theoretisch* en *praktisch* pessimisme. In brede zin kan men theoretisch pessimisme typeren als de wijsheid van Silenus, of als het *inzicht* in de ‘absurditeit en de verschrikkingen van het bestaan’,¹⁷ dat gekenmerkt is door lijden, kwaad en verval. Uit dit pessimistische inzicht in de werkelijkheid volgt nog niet automatisch een praktische consequentie. In GT wijst Nietzsche naar twee verschillende vormen van praktisch pessimisme. Enerzijds wijst Nietzsche naar de *praktische ethiek van het pessimisme* van de bewoners van de Fiji-eilanden: vanwege hun inzicht in de werkelijkheid pleegden ze moord, zelfmoord en zelfs genocide.¹⁸ Aangezien deze vorm van praktisch pessimisme ons als moderne mensen niet bedreigt wijst Nietzsche een andere vorm aan als ‘hoogste gevaar’, dat ons des te meer bedreigt.¹⁹ Dit is het praktische pessimisme van Schopenhauer: de ontkenning van de wil, die resulteert in een ethiek van resignatie, ascese en medelijden.

Daarnaast kan men ook verschillende betekenissen van theoretisch pessimisme onderscheiden: het Griekse pessimisme, Schopenhauers metafysisch pessimisme, en Nietzsches metafysisch pessimisme. In §1.1 zet ik het Griekse pessimisme uiteen en geef ik een voorbeeld dat laat zien op welke wijze zij het praktisch pessimisme wisten te vermijden. De Grieken hadden namelijk *maat* [*Maass*], waardoor ze ongeacht hun pessimistische inzicht ‘nooit tot de daad van pessimisme komen’.²⁰ In §1.2 zet ik Schopenhauers metafysisch pessimisme uiteen en belicht ik de praktische ethiek die een gevolg is van zijn inzicht. Deze ethiek poogt Nietzsche te voorkomen door zijn redding te zoeken in de kunst en een *esthetische* wereldbeschouwing, die ik in §1.3 uiteenzet.

1.1 Pessimisme van de tragische Grieken

De tragische Grieken hebben een bijzondere plaats in het gedachtegoed van de vroege Nietzsche. In zijn vroege gepubliceerde en ongepubliceerde werk komen een veelheid van aspecten van de Griekse cultuur aan bod, die in contrast staan met de moderniteit. Zijn fascinatie met deze cultuur circuleert rondom de volgende vraag: hoe was het mogelijk voor de Griek om moderatie, of *maat*, te vinden tegen een achtergrond van exces? Met betrekking tot pessimisme luidt deze vraag: hoe

¹⁷ DW 3, 1.566.

¹⁸ GT 15, 1.98. Nietzsche is deze vorm van praktisch pessimisme tegengekomen in een tekst van Friedrich Max Müller. Müller, *Essay, Beiträge zur vergleichenden religions-wissenschaft*, 57, 58.

¹⁹ GT 7, 1.70. Het praktische pessimisme van de Fiji-eilanden bedreigt ons niet, aangezien wij door het kennisproject van de theoretische mens beschermd worden tegen de praktische consequenties van deze vorm van pessimisme.

²⁰ 5 [50], 7.106.

was het mogelijk voor de Griek om het bestaan te omarmen tegen de achtergrond van een exces aan strijd, verval en lijden? De Hellenen waren immers als geen ander volk 'tot het lijden begaafd', maar tegelijkertijd prijst Nietzsche hun 'Griekse opgewektheid' [*Heiterkeit*].²¹ Hoe konden zij ondanks hun pessimistische overtuigingen voorkomen dat ze vervielen in ascese, zelfmoord of moord?

Om het Griekse pessimisme te begrijpen, moeten we eerst begrijpen hoe zij aankijken tegen de aard van het bestaan. In het later toegevoegde voorwoord van GT, de 'poging tot zelfkritiek', vat Nietzsche het tragische wereldbeeld van de Grieken samen als de 'goede strenge wil tot pessimisme', met een 'hang naar de tragische mythe' om 'al wat vreeswekkend, kwaad, raadselachtig, vernietigend, noodlottig is aan de fundamenten van het bestaan' [*Furchtbaren, Bösen, Räthselhaften, Vernichtenden, Verhängnissvollen auf dem Grunde des Daseins*] uit te beelden.²² In wat volgt zal er een korte beschrijving van ieder genoemd aspect komen, maar zal ik ook wijzen naar de Hellenen die ondanks deze negativiteit het bestaan niet verwerpt. Bij de laatste, het noodlottige [*Verhängnissvollen*], zal ik uitgebreider stilstaan.

Het vreeswekkende [*Furchtbaren*] en vernietigende [*Vernichtenden*] verwijst naar de 'vreselijke, ijzige stroom van het bestaan', de 'vreselijke vernietigingsdrift van de zogenaamde wereldgeschiedenis' en de 'wreedheid van de natuur.'²³ Nietzsche ziet in het pessimisme van de tragische Grieken de overtuiging dat het bestaan gekenmerkt is door wrede en vernietigende driften, die resulteren in een stroom waarbij alles wat ontstaat noodzakelijkerwijs ook weer moet vergaan, zoals uitgedrukt in de filosofie van Anaximander en Heraclitus.²⁴ Desondanks stelt Nietzsche dat in de aanblik van de 'onophoudelijke strijd en wreedheid van het bestaan' de Hellenen het bestaan als gerechtvaardigd [*berechtigt*] erkent, omdat hij deze strijd zelf als rechtvaardig ziet.²⁵ Strijd wordt zodoende opgevat als een onoverkomelijk element van het bestaan, die niet opgeheven kan worden in een harmonieuze orde.

Nietzsche verwijst naar de mythe van Prometheus, en contrasteert het met de Semitische zondeval, om de Griekse verhouding tot het kwaad [*Böse*] en schuld te expliciteren. In deze mythe komt naar voren hoe de Griekse mens, ondanks zijn schuld, zich gerechtvaardigd wist: enerzijds wordt er in deze mythe rekenschap gegeven van het menselijke aandeel aan het kwaad en de ellende, anderzijds wordt de mens juist gerechtvaardigd, omdat Prometheus een emancipatoire daad stelde tegen de goden. De paradox van recht is dat de *actieve zonde* van Prometheus, het stelen van het vuur, gerechtvaardigd is, aangezien het hoogste voor de mens (civilisatie) enkel door een misdrijf behaald kon worden. De goden beschouwden de mensen echter als schuldig en

²¹ DW 2, 1.560-561.

²² GT Versuch 4, 1.16.

²³ GT 7, 1.70.

²⁴ PHG 6, 1.829.

²⁵ CV 5, 1.107.

straffen hen, waardoor er tevens rekenschap wordt gegeven van het lijden, en het menselijk aandeel daarin.²⁶ Dit leidt tot de paradoxale uitspraak:

„Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleich berechtigt.“

Das ist deine Welt! Das heisst eine Welt! – ²⁷

Het volgende element van Nietzsches samenvatting van Grieks pessimisme is het *raadselachtige* [*Räthselhaften*], dit refereert aan een epistemologisch pessimisme. Nietzsche noemt namelijk ‘pessimisme het gevolg van het inzicht [*Erkenntniß*] in het absoluut onlogische van de wereldorde’.²⁸ Om dit te begrijpen moet men zich wenden tot de relatie tussen Heraclitus en Plato. Heraclitus, als toonbeeld van het tragische tijdperk, stelt dat er geen kennis mogelijk is van het zijnde, omdat in een volstrekt *wordende* wereld er geen zijnden zijn met een vaste identiteit. Plato, die een einde maakte aan het tragische tijdperk, reageert daarop door juist een sceptische houding tot de verschijnende wereld in te nemen en daar tegenover het ware kennen te gronden in de *ιδέα*, die de *onveranderlijke grond* van de werkelijkheid vormen.²⁹ Dit staat haaks op de pessimisten die de raadselachtigheid van de verschijnende wereld konden erkennen, zonder de verschijning te herleiden tot een hoger begrip of harmonie.

De tragische Grieken waren voor Nietzsche uitzonderlijk omdat zij ondanks deze wereldbeschouwing toch het leven omarmden. Door wat uitgebreider stil te staan bij het laatste element van het Griekse pessimisme, het *noodlottige* [*Verhängissvollen*], laat ik zien op welke wijze de Grieken hun houding ten aanzien van het bestaan, door een kunstzinnige ingreep om wisten te buigen waardoor zij konden leven ondanks hun overtuigingen over de aard van het bestaan.

In GT 3 en DW 2, interpreteert Nietzsche de mythe van Silenes, de compagnon van Dionysius. Hij legt de pessimistische grond van de ‘filosofie van het volk’ bloot: ‘Het beste is niet te zijn, het tweede beste weldra te sterven.’³⁰ De Grieken werden dus bedreigd door een praktische vorm van pessimisme, die zij ‘moesten volgen’ [*folgen müssen*] als het niet bemiddeld was door een ‘artistieke *illusie*’ [*Schein*].³¹ Deze maat vonden ze in hun kunst en in hun Olympische godenwereld, waardoor ze weer tot het leven verleid werden.³² Er is hier sprake van een dubbelheid: ‘Der Grieche *kannte* die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins, aber er *verhüllte* sie, um leben zu können’.³³ In de godenwereld zien we dat de Griek het verschrikkelijke van het bestaan erkent,

²⁶ GT 9, 1.69-71.

²⁷ GT 9, 1.71.

²⁸ 3[51], 7,74.

²⁹ 3[51], 7.74.

³⁰ DW 2, 1.560.

³¹ DW 2, 1.560.

³² GT 3, 1.36.

³³ DW 2, 1.560, cursief toegevoegd.

maar tegelijkertijd deze kennis kunstzinnig verhuld door een ‘correctie op de werkelijkheid’ [*Weltcorrektio*n].³⁴

De Griek idealiseert zijn godenwereld niet door de idee van een algoede en almachtige God. Daarentegen waren de goden die uit de dionysische roes geschapen juist goed *en* kwaad.³⁵ Bovendien waren hun goden net als de mensen onderworpen aan *ἀνάγκη*, de godin van het noodlot. Hieruit volgt dat de Griekse goden het aardse bestaan niet overstijgen, maar dat ze onderdeel zijn van dezelfde éne orde. Aangezien de goden noch almachtig, noch algoed waren, zijn ze niet verantwoordelijk te houden voor het leed, maar ‘de goden rechtvaardigen het leven van de mens doordat ze het zelf leven.’ Op deze wijze resulteerde de godenwereld in een omdraaiing van Silenes’ wijsheid: ‘het allerergste is dat ze spoedig zullen sterven, en het op één na ergste dat ze hoe dan ook eens zullen sterven’.³⁶ Ten grondslag aan deze correctie ligt de vraag: ‘Wie muß die Welt erscheinen, um lebenswerth zu sein?’³⁷ De vraag naar het lijden transformeert op deze wijze in de vraag naar de *kwaliteit van het leven*.

1.2 Schopenhauers metafysisch pessimisme

In deze paragraaf zet ik Schopenhauers metafysisch pessimisme en zijn praktische ethiek die hieruit volgt uiteen. Volgens Schopenhauer ligt er een enkelvoudige *Wille zum Leben* ten grondslag aan het bestaan. Deze blinde wil is absoluut, dat wil zeggen dat er niets bestaat buiten deze wil. Als er immers nog iets buiten de wil is, dan is de wil niet absoluut. Hieruit volgt dat deze wil, die naar leven streeft, enkel ten koste van zichzelf kan streven. In deze zin ligt er een fundamenteel *tekort* ten grondslag aan deze wil:

Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt.³⁸

Dit *tekort* uit zich in een onoverkomelijke strijd en lijden. Nietzsche noemt dit de ‘*Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ur-Einen*’.³⁹ De strijd en het lijden wordt, net als bij de Grieken, gezien als onoverkomelijke en intrinsieke elementen van het bestaan. Deze tegenspraak in het hart van de wil – dat de wil enkel zichzelf kan willen – uit zich, voor ons, in een strijdende veelheid. Dit probleem tussen de eenheid van de wil en de veelheid in de verschijning, tracht Schopenhauer op te lossen door zijn interpretatie van het Kantiaanse onderscheid tussen het *Ding-an-sich* en de *verschijning*. Voor Schopenhauer is deze wil, het *Ding-an-sich*, de grond van alles dat verschijnt.

³⁴ 5 [32], 7.101.

³⁵ DW 2, 1.560-562.

³⁶ GT 3, 1.36.

³⁷ 5 [32], 7.101.

³⁸ WWV I §57, 406. Voor de verwijzingen naar Schopenhauer heb ik gebruik gemaakt van *Haffmans-ausgabe* van *Arthur Schopenhauers werke in fünf bänden*. Hier heb ik de volgende afkortingen gebruikt: Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV I) en Die Welt als Wille und Vorstellung II (WWV II).

³⁹ GT 6, KSA 1.51.

Het *Ding-an-sich* ligt buiten tijd en ruimte, en gaat in die zin vooraf aan de mogelijkheid van eenheid of veelheid. Buiten tijd en ruimte is er immers geen wijze waarop onderscheid gemaakt zou kunnen worden tussen eenheid en veelheid. Om de relatie aan te duiden tussen het enkelvoudige *Ding-an-sich* en de veelheid die men waarneemt vanuit zijn geïndividueerde (of empirische) bestaan, wijst Schopenhauer naar het *principium individuationis*: waarin 'de mogelijkheid van de veelheid ligt'.⁴⁰

De strijdende veelheid die men waarneemt vanuit zijn geïndividueerd perspectief is de *wesentliche Entzweiung* van de wil.⁴¹ Ieder individu, die in werkelijkheid enkel een verschijning van de onderliggende wil is, wil zichzelf behouden en voortplanten, maar dit kan enkel *ten koste* van het andere, dat ook een verschijning is van dezelfde wil. Ons zelfbegrip als geïndividueerde wezens dient als een 'waan' [*Wahn*] die is ingegeven door de wil, om ons te verleiden tot het leven.⁴² Daarom is dit principe van de individuatie ook de oorsprong van het egoïsme, onrecht en het kwaad [*Uebel*].⁴³ Het probleem van het lijden volgt uit de wil die niets anders kan dan streven ten koste van zichzelf, maar we kunnen pas over kwaad spreken in de verschijnende wereld. Het is pas in de wereld die verschijnt aan het individu mogelijk de ander onrecht aan te doen, aangezien men hier pas door middel van de 'sluier van de individuatie' onderscheid maakt tussen zichzelf en de ander (ondanks dat ze in *wezen* één zijn). Op basis van dit onderscheid kan men ten koste van de ander zijn eigen wil bevestigen.⁴⁴

Op basis van deze metafysica stelt Schopenhauer dat het leven onlosmakelijk verbonden is met het lijden, en dat het leven daarom niet waard is om geleefd te worden. Onze situatie is zo ellendig, dat het niet-zijn verkieslijker is dan het zijn.⁴⁵ Volgens hem zou ieder mens, zelfs de meest radicale optimist, het met hem eens zijn, wanneer het meest verschrikkelijke lijden in het bestaan aan hem getoond zou worden.⁴⁶ Bovendien dragen wij zelf noodzakelijkerwijs bij aan het lijden en kwaad dat daarmee gepaard gaat, aangezien wij zelf ook door deze wil gedreven worden. Desondanks stelt Schopenhauer dat zelfmoord geen oplossing biedt: de wil is namelijk eeuwig en wordt niet geschaad door het individu dat zichzelf van het leven berooft.

Schopenhauer stelt dat alleen wanneer de mens door de 'sluier van de individuatie' heen ziet er *verlossing* [*Erlösung*] mogelijk is.⁴⁷ Dan aanschouwt de mens zijn 'ware zelf' en ziet men niets anders dan de verschrikkelijke *Wille zum Leben*, en haar eigenlijke immoraliteit. Hieruit volgt een walging die kan leiden tot de negatie van de wil door zelfverloochening [*Selbstverläugnung*].⁴⁸

⁴⁰ WWV I §23, 167.

⁴¹ WWV I §27, 208.

⁴² WWV II §48, 704.

⁴³ WWV I §62, 434.

⁴⁴ WWV I §62, 434.

⁴⁵ WWV I §59, 422.

⁴⁶ WWV I §59, 423.

⁴⁷ WWV II §48, 704.

⁴⁸ WWV I §69, 512-513.

Door de uitoefening van deugden zoals liefde, medelijden, ascese en naastenliefde (*caritas*), neemt men naast het persoonlijk lijden ook het algemeen leiden op zich.⁴⁹ De morele deugd motiveert de mens om ‘de volle last van het kwaad te dragen’ zodat meen geen onderdeel meer is van de cyclus van kwaad en lijden.⁵⁰ Zijn ethiek van ascese, resignatie en zelfontkenning richt zich zodoende niet tegen de verschijning, maar tegen de onderliggende *Wille zum Leben*.⁵¹ Voor Nietzsche is deze vorm van het praktische pessimisme, deze moraliteit die zichzelf tegenover het leven plaatst, het ‘hoogste gevaar’ [*höchsten Gefahr*], omdat het stemt om afstand te doen van het leven.⁵² Deze morele vorm van levensontkenning is het gevaar dat Nietzsche in de volgende paragraaf probeert te ontmantelen door zijn heil te zoeken in de kunst.

1.3 Nietzsches metafysisch pessimisme

In deze paragraaf zet ik Nietzsches metafysisch pessimisme uiteen. Het is bekend dat de latere Nietzsche afstand neemt van Schopenhauers metafysica, maar het wordt vaak over het hoofd gezien dat in GT Nietzsche deze al op verschillende fundamentele punten verdraait en aanpast. Deze verandering leidt vervolgens ook tot radicaal andere praktische consequenties.

Het eerste verschil tussen beide ligt in het begrip van de aard van de wil, en de pijn en lust die daaruit voortkomt. Bij Schopenhauer hebben we gezien dat de wil gedreven wordt door een voortdurend *tekort*, dat resulteert in pijn. Lust vindt haar oorsprong niet in exces, maar is enkel een tijdelijke afwezigheid van pijn. In Nietzsches metafysica zit echter een ambiguïteit, de wil is zowel een tekort als een exces. Aan de ene kant volgt hij Schopenhauer wanneer hij de wil beschrijft als ‘den *Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ur-einen*’.⁵³ Aan de andere kant stelt hij dat het ‘oerwezen’ gekenmerkt wordt door een ‘overweldigende vruchtbaarheid’. Deze vruchtbaarheid drijft het conflict tussen ‘de overdaad [*Uebermaass*] van ontelbare, naar leven snakkende bestaansvormen’ en is daarom de oorsprong van ‘strijd, de kwellingen, de vernietiging van de verschijnselen’. Het oerwezen wordt gedreven door een ‘onbedwingbare bestaansdorst en bestaanslust’. Deze nadruk op de excessieve aard van de wil – ‘de eeuwige lust van het bestaan’ – vertaalt zich in een andere opvatting van lust. In tegenstelling tot Schopenhauer is lust niet

⁴⁹ WWV II §48, 704.

⁵⁰ WWV II §48, 704.

⁵¹ WWV I §69, 512-513. Er zit een ongerijmdheid in het praktisch pessimisme van Schopenhauer en zijn metafysica. In GT vermijdt Nietzsche dit probleem, maar in de vroege *Nachlass*, ten tijde van het schrijfproces van GT, stelt hij dit wel aan de orde. Nietzsche beargumenteert dat als de wil tot leven het absolute is, dan kan het niet-zijn nooit het doel zijn (er is immers niets buiten de wil). Zelfs niet in onze wens naar verlossing van de wil. Deze levensmoetheid is in werkelijkheid een verlangen naar een *beter* zijn, in plaats van naar het niet-zijn. Sterker nog, misschien is *juist* de illusie dat we tegen de wil in handelen, gemotiveerd door de wil zelf om ons aan het leven te binden. In deze zin is zelfs het theoretisch pessimisme ook een product van de wil om het hoofd te bieden aan de verschrikkingen en zo het bestaan mogelijk te maken (3 [55], 7.75; 3 [91], 7.84; 3 [95], 7.85). Dit argument komt, zonder metafysische connotaties, terug bij de latere Nietzsche ten aanzien van Schopenhauer (GM III 7, 5.349-50).

⁵² GT 7, 1.57.

⁵³ GT 6, 1.51, cursief toegevoegd.

gegrond in het tekort, maar in de overvloedige vruchtbaarheid van de wil.⁵⁴ Lust is daarom niet enkel de afwezigheid van pijn, maar iets positiefs en excessiefs. Hieruit volgt een volstrekt andere affectieve reactie ten gevolge van de eenwording met de wil, de dionysische mensen zijn de ‘gelukkig-levendenden, niet als individuen, maar als het *ene* levende’.⁵⁵

Het tweede verschil heeft te maken met de metafysische rol die Nietzsche toewijst aan de kunst. Nietzsche is het met Schopenhauer eens dat het bestaan niet op morele gronden gerechtvaardigd kan worden, waardoor hij een ander perspectief moet bieden – een *esthetisch* perspectief: ‘denn nur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertig*’.⁵⁶ Om dit te gronden schrijft Nietzsche een metafysische waarde en rol toe aan de kunst. De kunst is niet zozeer iets dat door de mens zelf geschapen wordt, maar komt *vanuit* de natuur zelf.⁵⁷ Ten grondslag hieraan ligt de wil die zichzelf verlost door de *schijn* [*Schein*] (Apollinisch)⁵⁸ en die tot zijn hoogste bevrediging komt door de huivering van de *roes* [*Rausches*] (Dionysisch).⁵⁹ Het Apollinische en Dionysische vormen een conflictueuze dynamiek die elkaar prikkelen tot de schepping van nieuwe kunstwerken. Echter, dankzij een ‘metafysische krachtinspanning van de Helleense “wil” slaan deze twee de handen ineen, waardoor ‘het even Dionysische als Apollinische kunstwerk’ tot stand wordt gebracht – de tragedie.⁶⁰

In GT 7 beschrijft Nietzsche de metafysische troost en esthetische rechtvaardiging die besloten zit in zijn ideaal van *tragische affirmatie*. Nietzsche is in deze tekst erg onduidelijk, omdat het schijnt dat de tragedie tweemaal de Helleen redt van een ‘boeddhistische negatie van de wil’ – ofwel Schopenhauers praktische pessimisme. In de eerste plaats stelt Nietzsche dat de ‘dionysische tragedie’ de kloof tussen cultuur en natuur, en tussen de mensen overschrijdt. Deze overschrijding van de cultuur en individuatie biedt een *metafysische troost* tegen de voortdurende verandering in de geschiedenis en de natuur – omdat men ziet ‘dat het leven in de grond van de zaak *ondanks* alle wisselvalligheid van de verschijnselen onverwoestbaar machtig en vol lust is.’⁶¹ Deze overschrijding van de grenzen is mogelijk door de dionysische toestanden van extase en

⁵⁴ GT 17, 1.109.

⁵⁵ GT 17, 1.109.

⁵⁶ GT 5, 1.47.

⁵⁷ GT 2, 1.30.

⁵⁸ GT 4, 1.39.

⁵⁹ GT 1, 1.30.

⁶⁰ GT 1, 1.25-26. Hier schuilt, zoals Rethy (*The Tragic Affirmation in the Birth of Tragedy*, 5-6) opmerkt, één van de incongruenties van GT. Nietzsche beschrijft de Helleense wil als de ‘Dionysische ondergrond van het leven’, ‘die hoe dan ook de hele wereld van de verschijning in het leven roept; en deze maakt een nieuwe idealiserende illusie noodzakelijk’ (GT 25, 1.155). Oftewel, deze mondt uit in Apollo’s schepping van illusies. Maar als het Dionysische het absolute is, dan kan Apollo niet zijn tegenhanger zijn. In GT 1 spreekt Nietzsche dit weer tegen door te spreken over het Apollinische als zijnde de tegenhanger van het Dionysische. Het is niet voor niets dat Nietzsche het later een ‘*onmogelijk*’ boek noemt, met een kunstenaarsmetafysica die men ‘willekeurig, overbodig, gefantaseerd’ kan noemen (GT Versuch 3, 1.13 en GT Versuch 5, 1.17).

⁶¹ GT 7, 1.56. Dat het individu vernietigd moet worden, kan men begrijpen wanneer men inziet dat hier de wil achter zit die ‘als het ware achter het principium individuationis, het eeuwige leven aan gene zijde van de verschijning en *ondanks* [*trotz*] alle vernietiging tot uiting brengt’ (GT 16, 1.108, cursief toegevoegd).

vervoering, waardoor de kloof tussen mens en natuur wegvalt door het gevoel van eenheid met het oerwezen. Bij nader inzien spreekt Nietzsche hier niet over de tragedie die de Helleen redt (ondanks dat hij het de 'dionysische *tragedie*' noemt), maar over de redding door de extase van de religieuze dionysische cultus. In de tweede plaats stelt Nietzsche dat na deze extase de dionysische mens walgt van het alledaagse leven, waarvan hij gered wordt door de tragedie die als 'helende tovenares' ten tonele komt. De enkeling walgt omdat hij weer wordt geconfronteerd met de verschrikkingen van het geïndividueerde bestaan, zonder het troostende eenheidsgevoel waardoor het eigenlijke wezen van de dingen *erkend* [*erkannt*] wordt. Nietzsche vergelijkt deze situatie met Hamlet: doordat ze de '*waarheid aanschouwd*' hebben worden ze vervuld met walging bij de gedachte dat ze moeten handelen.⁶² Hun handelen wordt namelijk zelf ook gedreven door de wil die ten grondslag aan alle vernietiging, verval en lijden ligt.⁶³

In DW 3 beschrijft Nietzsche ook de gevolgen van de dionysische religieuze extase, maar behandelt hij daarna het gevolg van de afwezigheid van de in extase aanschouwde waarheid, in plaats van de gevolgen van dit inzicht op het handelen (zoals in GT 7):

So scheidet sich durch diese Kluft der Vergessenheit die Welt der alltäglichen und der dionysischen Wirklichkeit von einander ab. Sobald aber jene alltägliche Wirklichkeit wieder ins Bewußtsein tritt, wird sie mit *Ekel* als solche empfunden: eine *asketische*, willenverneinende Stimmung ist die Frucht jener Zustände. Im Gedanken wird das Dionysische als eine höhere Weltordnung einer gemeinen und schlechten entgegengesetzt: der Grieche wollte absolute Flucht aus dieser Welt der Schuld und des Schicksals.⁶⁴

Voor de Helleen is de waarheid enkel toegankelijk door de extase, maar daarna in de alledaagse werkelijkheid is zij afwezig. De 'dionysische werkelijkheid' wordt gescheiden van de 'alledaagse', waardoor er een dualisme ontstaat. De afwezigheid van de waarheid in het alledaagse wordt gecompenseerd door de 'dionysische waarheid', die men door middel van een conceptuele creatie voorstelt als een *hogere orde*. Nietzsche beschrijft hier de geboorte van het idealisme; de scheiding van een 'werkelijke' en 'schijnbare' wereld, waardoor men op grond van een 'metafysische waarheid' het alledaagse leven (waarin deze metafysisch gegronde waarheden ontoegankelijk zijn) veroordeelt. In zekere zin is dit de kern van het probleem van pessimisme en idealisme waar Nietzsche de rest van zijn leven mee worstelt: hoe kan de mens het bestaande omarmen, terwijl het bestaan, impliciet of expliciet, aangeklaagd wordt op grond van 'metafysische waarheden'? In

⁶² GT 7, 1.56.

⁶³ Zoals Schopenhauer uitdrukt in WWV I §53.358-359: „In Folge unserer ganzen Ansicht aber ist der Wille nicht nur frei, sondern sogar allmächtig: aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt; und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt: seine Selbsterkenntniß sind Beide und sonst nichts: er bestimmt sich und eben damit Beide: denn außer ihm ist nichts, und sie sind er selbst“.

⁶⁴ DW 3, 1.566.

deze context krijgt het theoretisch pessimisme een extra betekenis: het idealistische pessimisme waar men door de afwezigheid van de waarheid een dualistisch wereldbeeld creëert op grond waarvan het bestaande veroordeeld wordt.

Vervolgens keren GT 7 en DW 3 weer terug bij hetzelfde probleem: het alledaagse bestaan is in diskrediet geraakt, omdat de metafysische troost door de eenwording met de wil niet voorhanden is. Daarna biedt niets troost meer, inclusief de illusies (het geloof in de goden en een hiernamaals) waar men het leven tot dan toe kon uithouden. Voor de dionysische mens blijft enkel het absurde van het Zijn over: 'nu pas begrijpt hij de wijsheid van de woudgod Silenus: en hij walgt.'⁶⁵ Nietzsche wijst vervolgens naar de tragedie, waar het verhevene en het komische samenkomen, die de Grieken redt van het praktisch pessimisme van Schopenhauer:

Hier, in dieser höchsten Gefahr des Willens, naht sich, als rettende, heilkundige Zauberin, die *Kunst*; sie allein vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit denen sich leben lässt: diese sind das *Erhabene* als die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen und das *Komische* als die künstlerische Entladung vom Ekel des Absurden.⁶⁶

De kunst is de redder tegen het 'hoogste gevaar voor de wil', namelijk het inzicht in het gruwelijke en absurde van het Zijn, waardoor men gestemd wordt tot ascese en ontkenning van de wil. De kunst weet de verschrikkelijke voorstellingen te transformeren [*umzubiegen*] naar voorstellingen waarmee te leven valt. Het *sublieme* [*Erhabene*] is de kunstzinnige maat en beteugeling van het inzicht in het verschrikkelijke [*Entsetzliche*] van het bestaan, namelijk dat het leven onlosmakelijk verbonden is met verval, lijden en vernietiging. Het *komische* is de kunstzinnige ontlading van de weerzin van het absurde [*Absurde*], namelijk dat wij, als onderdeel van de wil, in ons handelen altijd bijdragen aan deze tragiek van de wil. Er is namelijk niets buiten deze wil, waardoor ons handelen door niets anders dan deze wil bepaald kan worden. Het satyrkoor is de oorsprong en het fundament van de tragedie, en zij belichamen beide elementen. Enerzijds is de satyr een komische figuur die zorgt voor een ontlading van de absurditeit van het bestaan, anderzijds representeert hij de verschrikkelijke dionysische waarheid.⁶⁷ Door de distantie die wij hebben tot deze figuur, wordt het inzicht dat de Griekse mens bedreigt zowel beteugeld als ontladen in voorstellingen waarmee te leven valt.

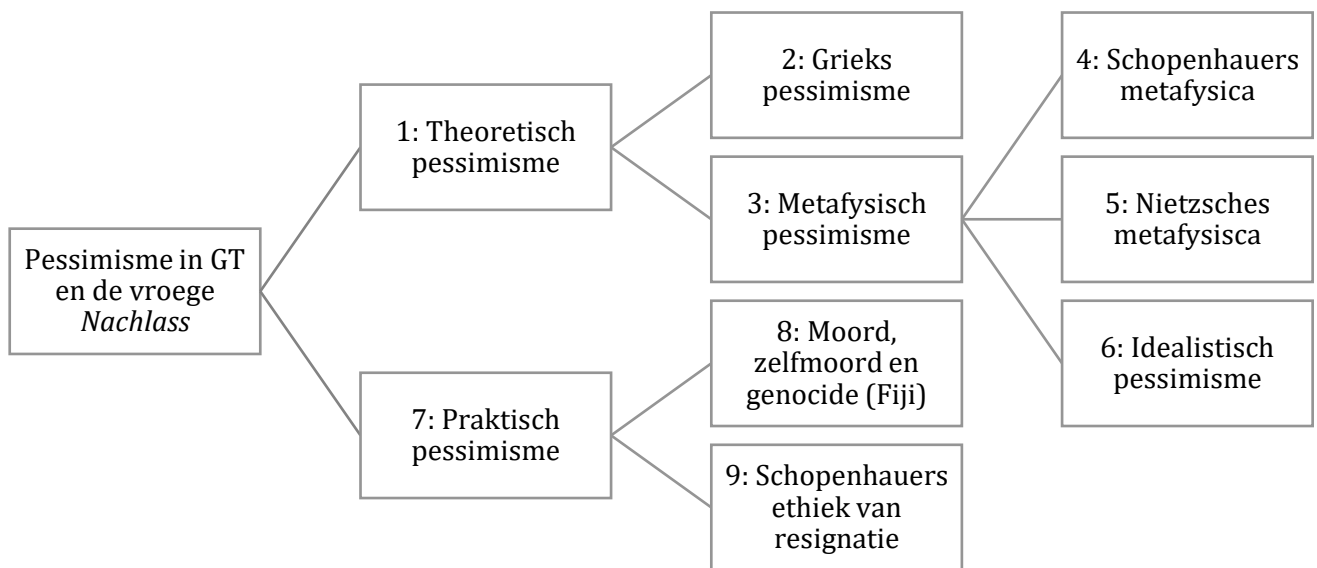
In dit hoofdstuk zijn de verschillende betekenissen van pessimisme in Nietzsches vroege werk uiteengezet. In de eerste plaats is het complexe pessimistische wereldbeeld van de tragische Grieken geduid, maar tevens heb ik laten zien op welke wijze het leven levenswaardig bleef. Ten

⁶⁵ GT 7, 1.57.

⁶⁶ GT 7, 1.57.

⁶⁷ GT 7, 1.52, 55.

tweede, zagen we Schopenhauers *Wille zum Leben*, waardoor hij het niet-zijn boven het zijn verkiest. Hij trekt hieruit een praktische consequentie door middel van zijn ethiek van ascese, resignatie en ontkenning van de wil. Deze moraal stond lijnrecht tegenover het leven, waardoor Nietzsche voor het leven kiest en tegen de moraal. Nietzsche volgt daarmee Schopenhauer omdat hij gelooft dat het leven op ethische gronden niet te rechtvaardigen valt, maar daarom zoekt hij het heil in de kunst, met haar *metafysische troost* waardoor het bestaan *esthetisch gerechtvaardigd* kan worden.



1: Het theoretisch pessimisme is gekenmerkt door een *inzicht* in het absurde en het verschrikkelijke van het bestaan.

2: De Griekse pessimist ziet het bestaan in zijn fundament als vreeswekkend, kwaad, raadselachtig, vernietigend en noodlottig, maar kan door *kunstzinnige correcties* het leven toch omarmen.

3: In het metafysische pessimisme wordt beargumenteerd dat de strijd en het lijden een onvermijdelijk gevolg is van het wezen van het bestaan.

4: In Schopenhauers metafysica wordt gesteld dat ten grondslag van al het bestaan een blinde wil is, die gedreven door een voortdurend tekort, zichzelf consumeert, waardoor alles getergd wordt door een onoverkomelijk lijden.

5: In Nietzsches metafysica wordt gesteld dat ten grondslag van al het bestaan een vruchtbare wil is die gedreven wordt door een voortdurend exces, die uitmondt in strijd en lijden, maar waar men zich in de kunst vreugdevol mee kan verenigen.

6: In het idealistisch pessimisme wordt om de afwezigheid van de waarheid te compenseren een metafysisch dualisme geschapen op grond waarvan de werkelijkheid veroordeeld wordt.

7: Het praktisch pessimisme handelt in overeenstemming met het theoretische pessimistische inzicht.

8: Het praktisch pessimisme van de bewoners van de Fiji-eilanden leidde tot moord, zelfmoord en zelfs genocide vanuit medelijden.

9: Schopenhauer beargumenteert op grond van zijn metafysica dat de mens afstand moet doen van het leven om zodoende zichzelf en het bestaan te bevrijden van de blinde wil, hieruit volgt een ethiek van resignatie, ascese en medelijden.

2. Pessimisme in de *Vorredes* en het vijfde boek van *die Fröhliche Wissenschaft*

In de late voorwoorden en het vijfde boek van FW maakt Nietzsche onderscheid tussen verschillende andere vormen van pessimisme. In §2.1 behandel ik de relatie tussen pessimisme en moraliteit, waardoor we vanuit een ander perspectief tegen hetzelfde probleem uit hoofdstuk 1 aanlopen: namelijk dat de moraal tegenover het leven staat. In §2.2 werk ik Nietzsches onderscheid tussen romantisch en dionysisch pessimisme uit, waardoor men zicht krijgt op Nietzsches reflecties op GT. Aan de hand van dit onderscheid tracht Nietzsche te voorkomen dat zijn kritiek op de moraliteit zichzelf onderuit haalt. In §2.3 wijs ik naar een transitionele vorm van pessimisme, waar Nietzsches ontwikkeling ten aanzien van pessimisme wederom in verband wordt gebracht met de moraal en zijn poging om onderscheid te kunnen maken tussen waarden zonder zich te beroepen op *metafysische* 'waarheden' (het probleem van de *rangorde*).

2.1 Moreel pessimisme

Nietzsche keert in de late voorwoorden terug naar het probleem van pessimisme en de moraliteit. Net als in zijn vroege jaren beaamt hij dat het bestaan op zichzelf *amoreel* is, maar in de voorwoorden richt hij zich expliciet tegen de *moraal* als het probleem, in plaats van dat hij een rechtvaardiging voor de *immoraliteit* van het bestaan geeft. In het voorwoord van GT stelt Nietzsche desondanks wel dat hier voor het eerst een pessimisme 'voorbij goed en kwaad' zichzelf aankondigt, 'want tegen de moraal (vooral de christelijke, dat wil zeggen onvoorwaardelijke moraal) *moet* het leven het onveranderlijk en onontkoombaar afleggen, aangezien het leven per definitie iets amoreels [*Unmoralisches*] is'.⁶⁸ Dit morele pessimisme in GT uitte zich in zijn *esthetische* wereldbeschouwing, aangezien hij met Schopenhauer ervan overtuigd was dat het leven niet op ethische gronden gerechtvaardigd kon worden. Dit blijft volgens Nietzsche impliciet, hij sloot toen namelijk 'willens en wetens de ogen voor Schopenhauers blinde wil tot moraal'.⁶⁹ Bovendien blijft zijn *esthetische rechtvaardiging* ook opgesloten in de moraal, aangezien hij nog steeds het bestaan poogt te *rechtvaardigen*.⁷⁰ In M richt Nietzsche zich explicieter tegen de moraal, hier is immers een 'ondergrondse' [*Unterirdischen*] aan het werk om het vertrouwen op de moraal

⁶⁸ GT Versuch 5, 1.18-19. Het onderscheid tussen *amoreel* en *immoreel* is relevant wanneer Nietzsche spreekt over de moraliteit van het bestaan. De eerste wijst naar het feit dat moraliteit als categorie geen betrekking heeft op het bestaan, terwijl de tweede juist veronderstelt dat dit wel het geval is aangezien we het anders niet als *immoreel* kunnen bestempelen.

⁶⁹ MA I Vorrede 1, 2.14.

⁷⁰ 7 [7], 10.238.

aan het wankelen te brengen.⁷¹ Ondanks dat Nietzsche zich keert tegen de moralisten delen ze ook een pessimistische overtuiging, namelijk de overtuiging dat het leven *amoreel* is. De consequentie die ze hieruit trekken kan echter niet meer verschillen: Nietzsche verwerpt de moraliteit om het leven te omarmen, de moralisten verwerpen het bestaan op grond van de moraal. Op deze wijze mondt de pessimistische overtuiging dat het bestaan amoreel is uit in twee vormen van moreel pessimisme:

1. Het bestaan is amoreel, daarom moet men het *bestaan* verwerpen.
2. Het bestaan is amoreel, daarom moet men de *moraliteit* verwerpen.

In het voorwoord van M bekritiseert Nietzsche Kant op een soortgelijke wijze. Hij stelt dat Kant een pessimist was in de zin dat hij inzicht had in de ‘fundamentele *amoraliteit* van de natuur en geschiedenis’, daarom voelde hij zich genoodzaakt zijn ‘morele rijk’ [*Moralische Reich*] in de noumenale orde te plaatsen, zodat het ‘onkwetsbaar’ [*unangreifbar*] was voor de rede. Zijn geloof in de moraal was niet *vanwege* een bevestiging van de natuur en de geschiedenis, maar *ondanks* het feit dat deze de moraal tegenspreekt.⁷² In het tweede voorwoord van de *Kritik der reinen Vernunft* plaatst Kant het dogmatisme dat zijn eigen vermogens niet wil bekritisieren tegenover de kritische geest, die juist haar eigen vermogens aan een gestrenge methode van onderzoek onderwerpt.⁷³ Nietzsche stelt dat de *waarden* en onze *moraal* nog nooit aan zo’n dergelijk onderzoek onderworpen is; niemand heeft zich gewaagd aan een kritiek van de *waarde* van de moraal.⁷⁴ Sterker, hierom wantrouwt Nietzsche juist Kants project, omdat door de scheiding van de noumenale en fenomenale orde er een logisch ‘aan gene zijde’ [*Jenseits*] werd geconstrueerd waardoor de *kritiek van de morele waarden en oordelen* kon uitblijven.⁷⁵ Nietzsches ‘morele

⁷¹ Deze uitdrukking is een verwijzing naar het boek *Aantekeningen uit het ondergrondse* waar de hoofdpersoon zich richt tegen zijn tijd, waaraan hij zelf lijdt. Nietzsche had dit boek in 1885 gelezen, en het laat sporen na in zijn eigen denken over pessimisme, moraliteit en moderniteit. Dostojevski, *Aantekeningen uit het ondergrondse*.

⁷² M Vorrede 3, 3.14. Nietzsche lijkt hier Kants opdeling van de werkelijkheid in de noumenale en fenomenale orde uiteen te trekken in een hard dualisme, waardoor de innerlijke betrekking van de één op de ander enkel komt door de behoefte van de moralist die een *fictie* creëert om de moraal te redden. Zodoende wordt de vrijheid (in de noumenale orde) uitgespeeld tegenover onze lichamelijke (fenomenale orde). Echter dat we een lichaam hebben maakt ons niet zondig of immoreel, voor Kant zijn we dit enkel in zoverre we onze vrijheid niet met onze lichamelijke kunnen verzoenen. Bovendien lijkt Nietzsche hier te impliceren dat Kant in de eerste plaats niet geloofde in de mogelijkheid van de vrije handeling, maar dit pas kon door de *fictie* van de noumenale orde. Is dit niet omgedraaid? Kant geloofde in de mogelijkheid van de vrije handeling maar kon dit niet in de zinnelijke en sensuele (de fenomenale orde) gronden, daarom veronderstelde hij een noumenale grond zodat hij rekenschap kon geven van de menselijke vrijheid.

⁷³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 33-34. Nietzsche bekritiseert Kant ook op dit punt. Aangezien Kant de validiteit van de rede lijkt te veronderstellen als hij de rede wil gebruiken om de rede te bekritisieren (M Vorrede 3, 3.13).

⁷⁴ GM Vorrede 6, 5.253.

⁷⁵ M Vorrede 3, 3.14. Volgens Deleuze is dit één van de centrale motieven in Nietzsches werk, aangezien ‘Kant had not carried out a true critique because he was not able to pose the problem of critique in terms of values.’ Deleuze, *Nietzsche & Philosophy*, 1.

scepticisme' is daarom zowel een 'kritiek als een verdieping van al het voorgaande pessimisme'.⁷⁶ Een kritiek op de morele grond die het pessimisme van de moralisten veronderstelt, maar tegelijkertijd een verdieping van de pessimistische methode omdat het hun wantrouwen ten aanzien van het bestaan consequent doordenkt ten aanzien van de moraal.

Er zijn twee vragen die naar voren komen naar aanleiding van Nietzsches vorm van moreel pessimisme: ten eerste, op welke grond wordt de moraal verworpen? Ten tweede, wat zijn de gevolgen voor het menselijk bestaan, aangezien de mens een moreel of waardebepalend wezen is?

In het voorwoord van M behandelt Nietzsche de eerste vraag. In deze tekst zet Nietzsche zijn eigen pessimisme, dat voorbij het geloof in de moraal gaat, tegenover het Duitse pessimisme dat juist aan de moraal blijft vasthouden. Waarom ondermijnt en bekritiseert Nietzsche het vertrouwen in de moraliteit? – '*Aus Moralität!*'⁷⁷ Nietzsche is namelijk gemotiveerd door zijn waarheidsliefde, waar vanuit hij de moraliteit wil ondermijnen. Deze waarheidsliefde is echter, zoals hij beargumenteert in FW 345, zelf ook een morele categorie.⁷⁸ Nietzsche gehoorzaamt daarmee nog steeds een '*du sollst*', een '*Gewissen*', namelijk het imperatief om elke terugval naar iets 'ongeloofwaardigs' [*Unglaubwürdiges*], zoals 'God, deugd, waarheid, gerechtigheid of naastenliefde' te weerstaan. Deze 'pessimistische wil' ontkent dus de grond waaruit hij zelf voortkomt en daarmee zichzelf, doordat hij zelf de morele grond (waarheid) onder zijn kritiek op de moraliteit ook onderuit haalt. Zo keert de pessimistische wil, die eerst tegen het bestaan gekeerd was, zich tegen haar eigen morele gronden – '*die Selbstaufhebung der Moral*'.⁷⁹

In FW 346 worstelt Nietzsche met de tweede vraag: wat zijn de gevolgen van de verwerping van de moraal voor de mens? In deze tekst opponeert Nietzsche eveneens twee verschillende vormen van wantrouwen: het wantrouwen tegenover het bestaan, en het wantrouwen tegenover de vereringen van de mens. De christenen, boeddhisten en moderne pessimisten wantrouwen het bestaan, in de zin 'dat de wereld *niet* waard is, wat wij geloofd hebben'.⁸⁰ In andere woorden, de wereld wordt veroordeeld omdat het niet overeenstemt met de maatstaven die gebaseerd zijn op fictieve idealen.⁸¹ Nietzsche en zijn 'vrije geesten' zijn ook gemotiveerd door een wantrouwen, maar dan juist tegenover deze idealen die vereerd zijn. Ook zij concluderen dat de wereld niet waard is, wat we geloofd hebben, maar dat betekent niet 'dat het *minder* waard is'. Het

⁷⁶ MA II Vorrede 1, 2.370.

⁷⁷ M Vorrede 4, 3.16.

⁷⁸ FW 344, 3.576-577. In deze tekst beargumenteert Nietzsche dat onze drang naar waarheid niet gedreven is door *nut*, aangezien beide, waarheid en onwaarheid, *nuttig* [*nützlich*] zijn gebleken voor het leven. Hieruit trekt Nietzsche de conclusie dat de 'wil tot waarheid' gegrond is in het imperatief: "*Ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht*". Dit behoort al tot het domein van de moraal.

⁷⁹ M Vorrede 4, 3.16.

⁸⁰ FW 346, 3.580.

⁸¹ Van Tongeren, *Het Europees nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, 120.

wantrouwen richt zich tegenover onze overtuigingen, aangezien de wereld te lang leugenachtig is uitgelegd naar onze *behoefte* [*Bedürfnisse*]. Onder deze behoeften zit volgens Nietzsche een vlucht van het leven, waardoor men zijn toevlucht zoekt in waarden die de ‘werkelijke wereld overstijgen’ [*überragen*].⁸² Nietzsche benadert echter de werkelijkheid voortdurend als *één* geheel, waardoor elk hard onderscheid tussen immanentie en transcendentie, maar ook tussen mens en wereld, zijn wantrouwen wekt:

Die ganze Attitüde „Mensch *gegen* Welt“, der Mensch als „Welt-verneinendes“ Princip, der Mensch als Werthmaass der Dinge, als Welten-Richter, der zuletzt das Dasein selbst auf seine Wagschalen legt und zu leicht befindet – die ungeheuerliche Abgeschmacktheit dieser Attitüde ist uns als solche zum Bewusstsein gekommen und verleidet, – wir lachen schon, wenn wir „Mensch *und* Welt“ nebeneinander gestellt finden, getrennt durch die subline Anmaassung des Wörtchens „und“!⁸³

Nietzsche stelt dat er geen buitenpositie voorhanden is van waaruit de mens, als rechter van de dingen, het bestaan kan beoordelen. Juist omdat die positie niet voorhanden is kunnen we ook geen onderscheid maken tussen mens en wereld, waardoor er een soortgelijke dynamiek ontstaat als wanneer wij het ‘vererende dier’, ofwel de morele mens, ontmaskeren.⁸⁴ Nietzsche herhaalt namelijk het schema van de moralisten die op basis van hun fictieve idealen het bestaan verwierpen, wanneer hij op basis van de waarheid de morele mens verwerpt.⁸⁵ In contrast met zijn vroege denken is hij zich bewust van deze positie en stipt deze paradox aan:

Haben wir nicht eben damit, als Lachende, nur einen Schritt weiter in der Verachtung des Menschen gemacht? Und also auch im Pessimismus, in der Verachtung des *uns* erkennbaren Daseins?⁸⁶

Hieruit volgt dat het boeddhisme en het christendom,⁸⁷ de pessimistische kritiek hierop, en zelfs Nietzsches kritiek en verdieping daarvan, allemaal resulteren in de verwerping van de werkelijke wereld of mens op grond van een fictief ideaal. Dit roept de vraag op welke *specifieke*

⁸² FW 346, 3.580.

⁸³ FW 346, 3.580-581.

⁸⁴ FW 346, 3.580.

⁸⁵ Van Tongeren, *Het Europees nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, 120.

⁸⁶ FW 346, 3.581.

⁸⁷ Deze religies worden door Nietzsche zelf ook als pessimistische religies beschouwd om precies dezelfde reden waarom William James, in *The Varieties of Religious Experience*, deze religies als het meest diepzinnig acht. Nietzsche beschouwt dit verlangen naar verlossing als een eigenlijk verlangen naar het *niets*, waardoor het werkelijke leven wordt verworpen. In deze zin is de verlossingsgedachte de pessimistische en levensontkennende positie bij uitstek. James, *The Varieties of Religious Experience*, 165.

vorm van moraliteit Nietzsche verwerpt en welke vormen van moraliteit hij zou willen redden, omdat anders zijn project om het menselijk bestaan te omarmen hier ten einde loopt.

2.2 Romantisch en dionysisch pessimisme

Beide vormen van moreel pessimisme, ondanks dat de één zich richt tegen het bestaan en de ander tegen de moraal, resulteren in de verwerping van de mens of de wereld. Nietzsche is op de hoogte van de grenzen van dit onderscheid en schuift daarom nog een ander onderscheid naar voren dat zich niet richt op *datgene* wat men bekritiseert, maar op *waaruit* men bekritiseert. In het late voorwoord van GT maakt Nietzsche dit onderscheid dat zich richt op de energetische bron waaruit het pessimisme vorm heeft gekregen. Enerzijds stelt Nietzsche dat er een pessimisme vanuit zwakte is, dit is een teken van een *tekort* aan leven en *ziekte*; daartegenover staat er pessimisme vanuit kracht, dit is een teken van een *exces* aan leven en *gezondheid*.⁸⁸ Het zwakke pessimisme noemt Nietzsche ook wel romantisch, modern of filosofisch pessimisme, terwijl hij de laatste ook dionysisch, klassiek of dapper pessimisme noemt.⁸⁹ Aan de hand van dit onderscheid probeert Nietzsche te voorkomen dat zijn project vastloopt in ofwel de verwerping van het bestaan, ofwel de verwerping van de mens. In deze paragraaf zet ik enkel het onderscheid uiteen. In de interpretatieve hoofdstukken keer ik terug naar het probleem dat hij ermee tracht op te lossen.

Bij nader inzien stelt Nietzsche dat in GT hij deze twee vormen door elkaar haalde en vermengde, doordat hij dacht dat ze een uitdrukking van dezelfde 'dionysische machtigheid' waren, waardoor het Griekse probleem *bedorven* [*verdarb*] raakte.⁹⁰ Deze vermenging tussen Grieks en Duits, sterk en zwak pessimisme, zien we eveneens in Nietzsches begrip van de wil. We hebben gezien dat Schopenhauers wil gedreven werd door een fundamenteel tekort. Nietzsche daarentegen benadrukt voortdurend het dubbele karakter van de wil; ze is gekenmerkt door tekort *en* exces. Deze ambiguïteit in zijn wilsbegrip wordt in zijn latere denken vertaald in het onderscheid tussen romantisch en dionysisch pessimisme. Deze vermenging resulteerde in een misvatting: hij beschouwde ten onrechte de filosofie van Schopenhauer en de muziek van Wagner als de terugkeer van het Griekse pessimisme; als een symptoom van kracht, moed en *overvloed* [*Fülle*] van leven, wat toegestaan wordt door de overvloedige rijkdom van een cultuur. Hierdoor miskende hij haar eigenlijke energetische bron van *tekort*, waar de moderniteit als geheel door gekarakteriseerd wordt. Dit onderscheid tussen *tekort* en *exces* gebruikt Nietzsche als een maatstaf voor iedere kunst en filosofie:

⁸⁸ GT Versuch 1, 1.12.

⁸⁹ Als men GT Versuch 1, 1.12 vergelijkt met FW 370, 3.619, 622, MA II Vorrede 4, 2.373 en MA II Vorrede 7, 2.376 dan ziet men dat Nietzsche op eenzelfde wijze naar sterk, dionysische, dapper en klassiek pessimisme refereert en op eenzelfde wijze naar zwak, romantisch, filosofisch en modern pessimisme.

⁹⁰ GT Versuch 6, 1.20; FW 370, 3.620.

Jede Kunst, jede Philosophie darf als Heil- und Hilfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angesehen werden: sie setzen immer Leiden und Leidende voraus. Aber es giebt zweierlei Leidende, einmal die an der *Ueberfülle des Lebens* Leidenden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Ansicht und Einsicht in das Leben, – und sodann die an der *Verarmung des Lebens* Leidenden, die Ruhe, Stille, glattes Meer, Erlösung von sich durch die Kunst und Erkenntniss suchen, oder aber den Rausch, den Krampf, die Betäubung, den Wahnsinn.⁹¹

De mens is het dier met een behoefte aan zingeving, en alle kunst en filosofie kan men opvatten als een hulpmiddel dat hieruit voortkomt. Enerzijds kan het voortkomen uit mensen die lijden aan een *tekort* waardoor ze behoefte hebben aan geruststellingen. Anderzijds kan de kunst en filosofie ook het gevolg zijn van een *overvloed* aan leven, een productief scheppende kunst. De vraag is: ‘is hier de honger of de overvloed scheppend geworden?’⁹² De romantiek laat zich karakteriseren door dit tekort, waaruit een *dubbele behoefte* voortvloeit: de rust en verlossing door de kunst en kennis (Schopenhauer), en de roes en de extase (Wagner). Dit zat volgens Nietzsche ook besloten in zijn eigen ‘verlangen naar *metafysische troost*’ met ‘een metafysica die nog liever aan het niets, nog liever aan de duivel gelooft dan aan het “nu”’.⁹³

Het onderscheid tussen het dionysisch en romantisch pessimisme leidt ertoe dat Nietzsche een geheel andere verhouding tot het lijden inneemt. De romanticus verwerpt het bestaan vanwege het lijden, maar kan dit op een *directe* of *indirecte* manier doen. Men kan het bestaan *direct* en onverhuld verwerpen zoals Schopenhauer, maar ook door een oneigenlijk verlangen naar geruststellingen in God, de moraal of een theoretisch optimisme, waardoor men een ‘andere’ wereld dan de werkelijke affirmeert, en daarmee de bestaande verwerpt.⁹⁴ Daarnaast kenmerkt de romanticus zich door de generalisatie van persoonlijke oordelen tot oordelen over het geheel.⁹⁵ Dit herkent Nietzsche ook bij de decadent, die als volgt redeneert: omdat ‘ik niets waard ben’ stelt hij dat ‘niets iets waard is – het *leven is* niets waard’.⁹⁶ Deze generalisering van het gesitueerde perspectief tot een absolute waarheid is het probleem van de romanticus en de christelijke moraal, doordat deze ook van *onvoorwaardelijke* waarden spreekt die voor iedereen gelden.⁹⁷ In de twee laatste hoofdstukken zullen we zien hoe Nietzsche het dionysisch pessimisme gebruikt als verweer tegen elke levenswijze die zijn eigen perspectief verabsoluteert.

⁹¹ FW 370, 3.620.

⁹² FW 370, 3.621.

⁹³ GT Versuch 7, 1.21-22.

⁹⁴ FW 344, 3.577.

⁹⁵ MA II Vorrede 5, 2.374-375.

⁹⁶ GD Streifzüge 35, 6.134.

⁹⁷ GT Versuch 5, 1.18-19.

Aan de hand van dit onderscheid verandert ook Nietzsches verhouding tot het lijden: de positie van de vroege Nietzsche doet ons denken aan een *theodicee*, aangezien enerzijds het lijden als *noodzakelijk* gezien wordt, maar tegelijkertijd er een rechtvaardiging geboden wordt voor dit lijden. Het leven wordt hier omarmd *ondanks* het lijden. Het sterke pessimisme heeft een andere verhouding tot het lijden: Nietzsche stelt dat de dionysische pessimist het kwade, onzinnige en het lelijke *toestaat* [*erlaubt*], gezien hij zelfs in het dorre landschap nog scheppend weet te zijn (1).⁹⁸ In het voorwoord van het tweede boek van MA, stelt Nietzsche dat de pessimist verlangt [*Verlangen*] naar de verschrikkelijke en problematische kant van het leven, aangezien men zijn kracht kan uitoefenen op deze weerstand (2).⁹⁹ In zijn latere gedachtegoed werkt hij dit nog verder uit. Hierin blijkt dat gedeeltelijke affirmatie, geen werkelijke affirmatie is. De onderliggende gedachte is dat alles zo intrinsiek verbonden is, dat als we het ene loochenen of teniet doen, we alles ontkennen.¹⁰⁰ Daarom moeten we het bestaan omarmen, niet *ondanks* het lijden, maar zelfs *vanwege* het lijden (3).¹⁰¹ Dit ideaal van totale affirmatie ligt besloten in Nietzsches begrip van *Amor fati, de eeuwige wederkeer* en dionysisch-tragische affirmatie.¹⁰² In deze ontwikkeling intensifieert Nietzsche zijn waardering van de negativiteit om het bestaan als geheel te kunnen affirmeren.

In het volgende zal ik Nietzsches sterke pessimisme in verband brengen met zijn wijze van strijd, die hij gebruikt om een dynamiek te formuleren die nieuwe waarden kan scheppen en beoordelen zonder de structuur te herhalen van de transcendente moraal.

De sterke pessimist waardeert de ‘verschrikkelijke en problematische kant van het leven’, vanwege dat men zijn kracht hierop kan uitoefenen. Deze exploitatie van het moment van negativiteit zet hij uiteen in zijn oorlogs-praxis [*Kriegs-Praxis*] in *Ecce Homo*, maar deze vertoont veel overeenkomsten met de *agon* (ἀγών) die Nietzsche al in 1873 thematiseert.¹⁰³ In *Homers Wettkampf* werkt Nietzsche voor het eerst een model uit om zijn filosofische praktijk van conflict tussen verschillende ideeën vorm te geven (*Wettkampf*), die radicaal anders is vergeleken met het christendom en idealisme (*Vernichtungskampf*).¹⁰⁴ Zijn filosofie zoekt niet zozeer naar absolute waarheden of waarden, maar probeert een dynamiek van conflict te ontwikkelen waarin het zinvol is om filosofie te bedrijven in de afwezigheid van deze absolute maatstaven. De deelnemers moeten ongeveer dezelfde kracht bezitten zodat een absolute heerschappij (*Vernichtung*) van de

⁹⁸ FW 370, 3.620.

⁹⁹ MA II Vorrede 7, 2.376-377.

¹⁰⁰ GD Moral 6, 6.87; 7 [38], 12.307-308.

¹⁰¹ GD Alten 5, 6.160.

¹⁰² 10 [3], 12.455.

¹⁰³ EH Wiese 7, 6.274.

¹⁰⁴ CV 5, 1.783-792. Zoals uitgebreider uiteen gezet in het volgende artikel: Siemens, *Agonal writing. Towards an Agonal Model for Critical Transvaluation*.

één over de ander voorkomen wordt, maar er een gelimiteerde vorm van negatie is.¹⁰⁵ Op die wijze kan er een dynamiek ontstaan *tussen* ideeën (*Wettspiel der Kräfte*), waardoor de participanten dienen als elkaars *stimulans* [*Stimulanzmittels*] en *begrenzing*, zodat ze elkaar binnen de *maat* houden [*Grenze des Maaßes*].¹⁰⁶

In Nietzsches oorlogspraxis wordt deze dynamiek geplaatst in de context van zijn diagnose van de moderniteit. Nietzsche stelt dat zijn oorlogszuchtigheid tot zijn instinct behoort, dat hij een *vijand* kan zijn. Dit veronderstelt een *sterke natuur*, die weerstanden opzoekt omdat hij die *nodig* heeft. Deze *agressieve pathos* is onderdeel van de krachtige natuur, evenals wraak- en wrokgevoelens bij een zwakke natuur. De weerstand dient als een *maatstaf* voor kracht, daarom is de zoektocht naar sterke tegenstanders, ‘waar bij je al je kracht, lenigheid en meesterschap op de wapens moet aanwenden’, een teken van groei. De moderniteit wordt echter gekarakteriseerd door zwakte, omdat zij door de invloed van de platoons-christelijke filosofie leidt aan een ‘*ziekte van de wil*’. Hierdoor hebben we enkel nog kracht tot ‘een enkel gezichts- en gevoelspunt’. Nietzsche noemt het *geloof* van de christen als voorbeeld, om te tonen dat onder dit geloof een overtuiging zit dat de mens bevolen *moet* worden. Zodoende kan deze mens zich niet emanciperen van absolute waarheidsclaims. Dit staat haaks op ‘de *vrijheid van de wil*’ die kracht, lust en zelfbestemming veronderstelt, waardoor men juist vaarwel zegt tegen iedere ‘wens naar zekerheid’. Deze ‘*vrije geest*’ is in staat om ondanks de afwezigheid van een geruststellend geloof staande te blijven ten overstaande van de afgrond van onzekerheid en open zee aan mogelijkheden.¹⁰⁷

Vanuit deze context speelt de vraag op of sterk pessimisme, de agon en Nietzsches oorlogspraxis überhaupt wel mogelijk zijn in een tijd die getekend wordt door zwakte, ziekte en verval. Wat voor consequenties heeft dit voor Nietzsches poging om de moraal te overwinnen, het leven te omarmen en de moderniteit te transformeren?

2.3 Pessimisme in de overgangsfase

In de vorige paragraaf hebben we gezien dat Nietzsche erkende dat hij in zijn jeugd een romantische pessimist was, maar dat er tegelijkertijd al sporen waren van een dionysisch pessimisme, een pessimisme ‘voorbij goed en kwaad’. De voorwoorden kunnen we lezen als een poging van Nietzsche om dit zwakke en zieke pessimisme te overwinnen, om een sterk en gezond pessimisme te verkrijgen. Deze overgang maakte hij niet van de ene op de andere dag. Nietzsche beschrijft een overgangsfase – een *transitioneel pessimisme*.

¹⁰⁵ Daarom is het voor Nietzsche ook cruciaal dat zelfs het christelijke ideaal blijft voortbestaan. De ‘immoralisten’ hebben immers de ‘*macht van de moraal nodig*’ om zelf ‘*sterk*’ te worden (10 [117], 12.523).

¹⁰⁶ CV 5, 1.787, 789.

¹⁰⁷ FW 347, 3.582-583.

In het voorwoord van het tweede boek van MA beschrijft Nietzsche wat voor plaats dit boek inneemt in deze transitie. Hij stelt dat in dit boek zijn ‘*anti-romantische zelftherapie*’ en zijn ‘*gezondheidsleer*’ [*Gesundheitslehre*] naar voren komen. In dit boek bekritiseert hij onomwonden zijn leermeesters in de filosofie en muziek – Schopenhauer en Wagner.¹⁰⁸ In deze zelftherapie speelt pessimisme een merkwaardige rol, waardoor er een specifieke dynamiek ontstaat *tussen* ziekte en gezondheid, *tussen* pessimisme en optimisme. Op deze wijze poogt Nietzsche rekenschap te geven van zijn positie *binnen* de moraal en het tijdperk dat gekenmerkt is door romantische verlangens, zodat hij een dynamiek kan formuleren hoe men van binnenuit dit kan overwinnen. Dit is een dynamiek tussen gezondheid en ziekte om een ‘grote gezondheid’ [*grosse Gesundheit*] te verkrijgen, en zijn ‘taak’ [*Aufgabe*] terug te krijgen.¹⁰⁹ Bovendien wil Nietzsche door deze dynamiek van ziekte en genezing iets algemeen te zeggen over de weg naar een ‘*nieuwe gezondheid*’, door zijn eigen casus te generaliseren naar het ontwikkelingsproces van de ‘vrije geest’.¹¹⁰

Nietzsche stelt dat in MA er een pessimist spreekt, die geen romanticus *meer* is, maar iemand die zijn *huid kan verwisselen*, iemand die ‘in en uit zijn vel springt’.¹¹¹ Deze merkwaardige omschrijving lijkt weinig verheldering te geven, maar in ieder geval kan men hieruit opmaken dat het hier gaat om een pessimisme dat niet langer *bepaald* is door zijn eigen pessimisme. Hij kan daarentegen zijn *huid verwisselen*, wat wijst op het dynamische karakter van Nietzsches verhouding tot pessimisme. Dit veronderstelt volgens Nietzsche een ‘goede wil *tot* pessimisme’, waardoor pessimisme niet langer een teken is van een levensmoeheid, maar van een *verlangen* naar tegenstand van het ‘vreselijke en twijfelachtige’ van het bestaan om zijn eigen kracht op uit te oefenen.¹¹² Dit transitionele pessimisme wijst dus naar het proces tussen het romantisch en dionysisch pessimisme. Hoe is dit proces toegankelijk van pessimisme mogelijk *vanuit* een romantische dispositie? Hoe kon Nietzsche zich emanciperen van dit romanticisme en aanspraak maken op een dionysische vitaliteit?

[ich nahm] Partei *gegen* mich, und *für* Alles, was gerade *mir* wehe that und hart fiel: – so fand ich den Weg zu jenem tapferen Pessimismus wieder, der der Gegensatz aller romantischen Verlogenheit ist, und auch wie mir heute scheinen will, den Weg zu „mir“ selbst, zu *meiner* Aufgabe.¹¹³

Nietzsche stelt dat hij positie tegen zichzelf in moest nemen, tegen de romantische muziek waarvan hij had gehouden, maar ook tegen zijn romantische pessimisme. Hij ontnam de lijdende

¹⁰⁸ In MA II Vorrede 1, 2.370.

¹⁰⁹ FW 382, 3.636; MA II Vorrede 4, 2.373. Deze dynamiek wordt nader toegelicht in §4.1.

¹¹⁰ MA II Vorrede 6, 2.376.

¹¹¹ MA II Vorrede 2, 2.371-372.

¹¹² MA II Vorrede 2, 2.371; MA II Vorrede 7, 2.376-377.

¹¹³ MA II Vorrede 4, 2.373.

(de romanticus) zijn *recht* tot pessimisme, aangezien deze zijn persoonlijke ervaringen (van 'pijn, teleurstelling, verveling, vereenzaming') zou generaliseren tot een universeel oordeel over het leven.¹¹⁴ Daardoor ontnam hij ook zijn *eigen* recht tot pessimisme. Hij nam de tegengestelde positie om het leven te beschermen tegen zijn eigen pijn en de daaruit volgende pessimistische conclusies. Hij *deed alsof* hij gezond was, ondanks zijn eigen ziekte. MA was geschreven door 'een lijdend en ontberend mens' die sprak alsof hij niet leed. Alleen door zijn eigen positie te vereenzelvigen met de *fictieve positie* van een optimist kon hij zijn recht tot pessimisme herwinnen. Deze omkering werd uiteindelijk beloond door het leven zelf, aangezien men door zijn taaie strijd met het 'pessimisme van de levensmoeheid' zijn 'taak' [*Aufgabe*] terugkrijgt.¹¹⁵

In de voorwoorden van MA verwijst Nietzsche op twee verschillende manieren naar zijn taak. Naast dat Nietzsche het 'zich tot taak heeft gesteld het leven *tegen* de pijn [*Schmerz*] te verdedigen', stelt hij dat het probleem van de *rangorde* [*Rangordnung*] ook zijn taak is.¹¹⁶ Dit probleem verschijnt bij de afschaffing van absolute en transcendente moraal, aangezien dat de vraag oproept of we in de afwezigheid van de absolute waarheid nog een onderscheid kunnen maken tussen verschillende moraliteiten. Het probleem van de rangorde is zodoende de taak om in de afwezigheid van een absolute waarheid een differentiële kwalitatieve evaluatie van verschillende levensvormen te maken, door te analyseren hoe 'macht en recht en breedheid van perspectieven samen hoog opschieten'.¹¹⁷ Deze rangorde moet men niet begrijpen als definitief of absoluut, maar als een perspectief dat betwist moet worden door de perspectieven van anderen.

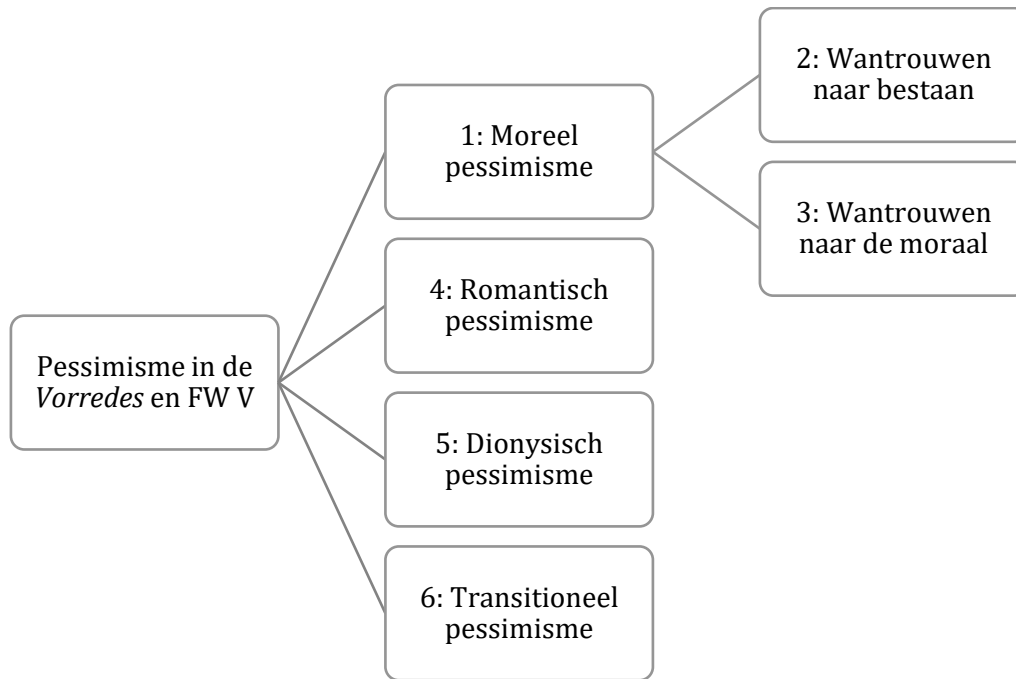
In dit hoofdstuk hebben we gezien dat Nietzsches pessimisme in de voorwoorden zich steeds meer richt op de moraal, de diagnose van zijn tijd als romantisch, en de wijze waarop hij beide kan overwinnen. Vanuit dit perspectief blikt hij terug op GT, waar hij ziet dat hij enerzijds een romanticus is die verlangt naar *metafysische troost*, maar tevens opmerkte dat hij toen zich ook al verzette tegen de morele interpretatie van de wereld. In de volgende twee hoofdstukken zal ik de verschillende betekenissen van pessimisme en de vragen die daaruit voort zijn gekomen nader in relatie tot elkaar brengen, waardoor we meer zicht krijgen op Nietzsches ontwikkeling en kunnen beoordelen of zijn project om door middel van pessimisme de moraal vanuit binnen te overwinnen slaagt.

¹¹⁴ MA II Vorrede 5, 2.374.

¹¹⁵ MA II Vorrede 5, 2.375.

¹¹⁶ MA II Vorrede 5, 2.374; MA I Vorrede 6, 2.20-21.

¹¹⁷ MA I Vorrede 6, 2.20-21.



1: Deze vorm van pessimisme stelt dat het bestaan amoreel is.

2: Op grond van de amoraliteit van het bestaan wordt het bestaan verworpen.

3: Op grond van de amoraliteit van het bestaan wordt de moraal verworpen.

4: Een zwakke vorm van pessimisme, waardoor men zijn persoonlijke oordelen veralgemeniseert naar universele oordelen over het bestaan, of troost zoekt in de geruststellingen in een geloof in God, de wetenschap of vooruitgang.

5: Een sterke vorm van pessimisme, waardoor men in de negativiteit geen argument *tegen* het bestaan ziet, maar een mogelijkheid om zijn eigen vitale krachten tegen aan te wenden. Deze pessimist kan zich staande houden in de afwezigheid van de geruststellingen van de romantische pessimist.

6: Een vorm van pessimisme dat zich *tussen* pessimisme en optimisme, gezondheid en ziekte bevindt. Deze pessimist gebruikt zijn ziekte en een fictieve gezondheid om zich te emanciperen van zijn levensmoeheid.

3. De transformatie van het probleem van pessimisme

In dit hoofdstuk tracht ik Nietzsches verhandeling over pessimisme in relatie te brengen tot de platoons-christelijke filosofie die hij bekritiseert. In brede zin kan men stellen dat pessimisme zich verzet tegen het geloof in harmonie achter de wereld, zoals de platoons-christelijke filosofie onderschrijft. Deze harmonie uit zich in de idee van de eenheid van het goede, het ware en het schone. Nietzsche vraagt zich echter af: 'wat als de waarheid verschrikkelijk en lelijk is?' In de tweede plaats zal ik een beweging identificeren die Nietzsche ondergaat en die men kan terugvinden in zijn nieuwe betekenissen van pessimisme. In hoofdstuk 1 draaide pessimisme voornamelijk om het probleem van lijden, kwaad en verval. Nietzsche weerstond de moraal impliciet door zijn heil te zoeken in de kunst. In hoofdstuk 2 expliciteert Nietzsche de verhouding tussen moraal en leven, waardoor er vragen opkomen over de verhouding tussen de rol van pessimisme in relatie tot de waarheid, moraliteit en leven.

Ik heb de paragrafen als volgt opgedeeld: In §3.1 zet ik uiteen hoe het vroege pessimisme van Nietzsche zich verhoudt tot kunst, moraliteit en waarheid. Hierin komt naar voren op welke wijze hij zich verzet tegen de eenheid van het goede, het ware, en het schone om het lijden, verval en het kwade te erkennen zonder te vervallen in de ontkenning van het leven. In §3.2 toon ik op welke wijze het probleem van pessimisme transformeert, door Nietzsches kritiek op de metafysica. Nietzsche keert zich explicieter tegen de moraal, haar beroep op de waarheid, en ieder onderscheid tussen een 'werkelijke' en 'schijnbare' wereld dat daaruit volgt. In §3.3 laat ik zien hoe door de 'dood van God' de verhouding tussen pessimisme, waarheid en moraliteit verandert. Niet langer is pessimisme een probleem dat het geheel van het bestaan aangaat, maar het gaat enkel de mens zelf aan, die slechts een onderdeel is van dat geheel.

3.1 Het vroege pessimisme ten aanzien van kunst, moraliteit en waarheid.

Door middel van Nietzsches verhandeling over pessimisme zoekt hij naar de verhouding tussen waarheid en leven, en kunst en moraliteit. Enerzijds wil hij zich geen illusies houden over het leven, anderzijds ziet hij in dat de waarheid op zichzelf niet uit te houden is (deze dubbelheid zagen we ook in het Griekse pessimisme). Hij beschouwt de kunst als de redding uit deze tweespalt, zonder het bestaan op morele gronden te verwerpen. Ondanks dat Nietzsche aangeeft dat hij zich toen nog overgaf aan illusies over de wil tot moraal van Schopenhauer, gebruikte hij de kunst om deze ethiek te passeren. In deze paragraaf zal ik deze thema's kunst, moraliteit en waarheid in relatie tot pessimisme nader uiteenzetten, door Nietzsche in verband te brengen met Plato, de idealisten en het christendom.

De eenheid tussen het goede, het ware en het schone betekent dat het goede zowel waar als schoon is, het ware zowel goed als schoon, en het schone zowel goed als waar. Het is niet voor

niets dat Nietzsche later het christendom het 'platonisme voor "het volk"' noemt,¹¹⁸ aangezien in dit geloof deze eenheid tot uitdrukking komt in de idee van een almachtige en algoede God, die de schepping en daarmee al het schone heeft geschapen. In zijn vroege jaren verzet hij zich al hiertegen door zijn radicale andere vertrekpositie. Nietzsche stelt dat de waarheid over de aard van het bestaan niets van doen heeft met schoonheid of goedheid, integendeel: de waarheid is *vreselijk*. Gebaseerd op dit vertrekpunt bekritiseert Nietzsche het verband tussen de waarheid en het schone in zijn kritiek op Euripides, en tussen de waarheid en het goede in zijn kritiek op Socrates. De eenheid tussen het ware en het goede uit zich bij Socrates in drie optimistische basisformules [*Grundformen*]: 'Tugend ist Wissen: es wird nur gesündigt aus Unwissenheit. der Tugendhafte ist der Glückliche'. Volgens Nietzsche ligt hierin de dood van de tragedie, omdat het ongeluk van haar tragische aard ontdaan wordt. Een ongeluk dat een gevolg is van een foutief inzicht, is namelijk eerder komisch dan tragisch.¹¹⁹

Deze omwenteling van de pessimistische tragedie naar de optimistische dialectiek van Socrates is al zichtbaar in de tragedie van Euripides. Hij werd immers niet beheerst door Dionysus of Apollo, maar door *Socrates*.¹²⁰ Ten grondslag aan zijn kunst lag namelijk een *esthetisch Socratisme*:

dessen oberstes Gesetz ungefähr so lautet: „alles muss verständig sein, um schön zu sein“; als Paralelsatz zu dem sokratischen „nur der Wissende ist tugendhaft.“¹²¹

Net zoals bij Socrates het weten samenvalt met de deugd, en dus het ware met het goede, valt bij Euripides het ware samen met het schone. Hierin lag de teloorgang van het *tragische* wereldbeeld besloten, omdat dit wereldbeeld een 'grenspunt' [*Grenzpunkt*] vormde: 'schoonheid en waarheid houden elkaar in evenwicht' [*Schönheit und Wahrheit halten sich die Waage*].¹²² In een reflectie op GT, aan het eind van zijn productieve leven, richt Nietzsche zich nogmaals expliciet tegen deze klassieke eenheid:

An einem Philosophen ist es eine Nichtswürdigkeit zu sagen: das Gute und das Schöne sind Eins: fügt er gar noch hinzu „auch das Wahre“, so soll man ihn prügeln. Die Wahrheit ist häßlich: *wir haben die Kunst*, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehen.¹²³

De hypothese dat deze drie zich harmonisch verenigen in één idee, staat haaks op Nietzsches ideaal van 'intellectuele rechtschapenheid'.

¹¹⁸ JGB Vorrede, 5.12.

¹¹⁹ ST, 1.547.

¹²⁰ GT 12, 1.83.

¹²¹ GT 12, 1.85.

¹²² 3 [45], 7.73.

¹²³ 16 [40], 13.500.

De Olympische godenwereld weerstaat, net als de tragedie, ook de eenheid tussen waarheid en schoonheid, maar hier is de verhouding tussen waarheid en schoonheid anders dan in de tragedie (teruggrijpend op §1.1). In de tragedie valt de schoonheid niet samen met de waarheid, maar versluiert ze de waarheid. Er is een *'tussenwereld [Mittelwelt]* tussen schoonheid en waarheid', die 'boven de schoonheid uitgaat en toch de waarheid niet zoekt'.¹²⁴ In de godenwereld wordt de waarheid niet gelimiteerd, maar juist verborgen gehouden door Apollinische illusie en zijn schone schijn.¹²⁵ De schoonheid in de Apollinische cultuur zoog de waarheid in zich op, maar deze elementen kwamen geleidelijk vrij door de Dionysische waarheid die niet verzwegen kon blijven worden.¹²⁶ Daardoor ontstond op een gegeven moment de noodzaak voor de tragedie, waardoor de functie van het Apollinische veranderde van het verzwijgen van de waarheid, naar het beteugelen ervan.

Voor Nietzsche is desondanks de Apollinische schepping van de Olympische godenwereld geen uiting van een vlucht uit het werkelijke leven, maar het gevolg van een *kunstzinnige correctie* op de wereld. De latere Nietzsche zal veelvuldig het christendom bekritisieren vanwege haar dualiteit tussen God en mens, de aarde en het hiernamaals, en het geestelijke en het lichamelijke. Voortdurend werd het goddelijke, het hiernamaals en het geestelijke hoger gewaardeerd dan haar vermeende tegendeel. Nietzsche beschouwt het goddelijke, het hiernamaals en de zuiverheid van de geest allemaal als ficties die de mens geschapen heeft vanwege een onvermogen om het werkelijke leven lief te hebben. Deze scheiding tussen de goede en almachtige God en de zondige en verdorven mens resulteert in het probleem van *theodicee*, omdat men nog steeds rekenschap moet geven van het kwaad en het lijden in de wereld.

In §1.1 kan men zien dat de Olympische godenwereld volstrekt andere wortels heeft dan de monotheïstische religies. Het Apollinische en Dionysische schiepen verschillende godenwerelden. De dionysische goden waren noch algoed, noch almachtig, maar belichaamden goed *en* kwaad.¹²⁷ Als deze godenwereld, die het verschrikkelijke van het bestaan erkent, de waarheid niet geheel verborgen kon houden, dan moest ze worden weggenomen [*abgezogen*] door de 'schitterende droomgeboorte van de Olympische wereld' (het Apollinische).¹²⁸ Bovendien waren de goden, net als de mensen, onderworpen aan *ἀνάγκη*, de godin van het noodlot. Daardoor *rechtvaardigen* de goden het leven van de mens, omdat ze het zelf ook leven.¹²⁹ Aangezien de Griekse goden niet de wereld hadden geschapen, was in werkelijkheid het theodicee probleem überhaupt geen

¹²⁴ DW 3, 1.567.

¹²⁵ DW 2, 1.565; GT 3, 1.

¹²⁶ 3 [45], 7.73; DW 2, 1.565.

¹²⁷ DW 2, 1.562; GT 3, 1.36.

¹²⁸ DW 2, 1.562.

¹²⁹ GT 3, 1.36.

probleem (het probleem richtte zich op de waarde van het bestaan), zoals Nietzsche opmerkt in een aantekening:

Der Hellene ist weder Optimist noch Pessimist. Er ist wesentlich *Mann*, der das Schreckliche wirklich schaut und es sich nicht verhehlt. Eine *Theodicee* war kein hellenisches Problem, weil das Erschaffen der Welt nicht die That der Götter war. Die große Weisheit des Hellenismus, die auch die Götter mit als der *ἀνάγκη* unterwürfig verstand. Die griechische Götterwelt ist ein wehender Schleier, der das Furchtbarste verhüllte.

Es sind die Künstler des *Lebens*; sie haben ihre Götter, um leben zu können, nicht um sich dem Leben zu entfremden.¹³⁰

De Griekse religie kwam niet voort uit een vlucht uit het leven, maar getuigt van hun kunstzinnige omgangsvorm met het leven. Het kwam niet voort uit de 'nood en behoefte' [*Noth und Bedürfnisses*] om het bestaan te rechtvaardigen met een hiernamaals, maar het was een 'religie van het leven' die vanuit een immanente positie het leven poogde te omarmen.¹³¹ Bovendien erkent deze religie, volgens deze aantekening, het lijden omdat ze het *vreselijke* aanschouwt en niet verhult. Hierin zit het karakteristieke van de Helleen en zijn tragische affirmatie: zij die zo tot het lijden begaafd waren en het vreselijke onder ogen kwam, keerden niet hun rug toe naar het leven, maar konden het omarmen.¹³² Tegelijkertijd werd het ergste verhuld door een 'wapperende' of 'waaiende sluier'. Dit is niet zomaar een versluiserende fixatie die het vreselijke toedekt, maar één die zorgt dat er lucht, leven blijft. Deze ambiguïteit (het vreselijke aanschouwen en verhullen) wijst naar een bepaalde verhouding tussen schoonheid en waarheid (die verandert in de ontwikkeling van een Apollinische naar een tragische cultuur), om leven te kunnen *zonder* van het leven vervreemd te worden. Dit staat haaks op Plato, de idealisten en het christendom die volgens Nietzsche het lijden en het kwaad niet als *wezenlijk* onderdeel van het bestaan erkennen, maar enkel als *schijn* beschouwen.¹³³ Deze ficties en illusies zijn volgens Nietzsche fundamenteel verschillend van de Grieken, omdat ze het realisme en de eerlijkheid missen waardoor ze aan het vreselijke voorbij gaan, door het op te lossen in een hogere harmonie.

3.2 Het 'schijnbare' en het 'werkelijke'

In deze paragraaf zal ik laten zien hoe Nietzsches vroege pessimisme ondanks het verwerpen van deze eenheid, toch nog vast bleef zitten in een morele interpretatie van de wereld. Ondanks het verzet tegen de platoonse idee van de eenheid van het goede, het ware en het schone herhaalde

¹³⁰ 3 [62], 7.77.

¹³¹ DW 2, 1.559-560.

¹³² Cartwright, *Reversing Silenus' Wisdom*, 313.

¹³³ 3 [51], 7.74.

de vroege Nietzsche namelijk het platoonse onderscheid tussen een ‘werkelijke’ en ‘schijnbare’ wereld. In het latere gedachtegoed is juist dit onderscheid de kern van het probleem van de filosofie, de moderniteit en de moraliteit, die Nietzsche probeert te overwinnen.

Dit onderscheid komt tot uitdrukking in Nietzsches ‘artiestenmetafysica’, waar de wil het ‘werkelijke’ is en het alledaagse bestaan het ‘schijnbare’. Ondanks dat de vroege Nietzsche ook met dit dualisme breekt, richt hij zich pas later expliciet hiertegen. In het vijfde boek van FW stelt Nietzsche dat de filosofie (met name de platoons-christelijke filosofie) in haar zoektocht naar de metafysische waarheid van de ‘*werkelijke* wereld’ ging, de werkelijkheid van de schijnbare wereld loochende, om een ‘andere’, ‘werkelijkere’ wereld te affirmeren.¹³⁴ De filosofie keerde zich daarom tegen het leven, zoals hij in het vijfde boek van FW prachtig uitdrukt:

„Wachs in den Ohren“ war damals beinahe Bedingung des Philosophirens; ein ächter Philosoph hörte das Leben nicht mehr, insofern Leben Musik ist, er *leugnete* die Musik des Lebens, – es ist ein alter Philosophen-Aberglaube, dass alle Musik Sirenen-Musik ist.¹³⁵

De filosofie verkoos de ideeën boven de muziek, omdat ze geloofde dat het zinnelijke niet te vertrouwen is. Angstvallig stopte ze was in haar oren om niet verleid te worden door de zinnelijke sirenen-muziek, maar daardoor loochende ze het perspectivistische en daarmee het dynamische en muzikale aspect van het leven. Het perspectivisme is voor Nietzsche namelijk een ‘grondvoorwaarde voor het leven’ [*Grundebedingung alles Leben*], aangezien er geen toegang is tot een werkelijkheid buiten de perspectieven waarin we geworpen zijn.¹³⁶ Sterker: het tracht de dichotomie tussen subject en object te overwinnen door te stellen dat de betekeniswereld de enige is, waardoor we niet eens kunnen spreken over een oorspronkelijk of logisch ‘subject’ of een ‘ware wereld’ die nog ontdekt *kan* worden. Het heeft daarom geen zin om te spreken van ‘de wereld’ als omvattend totaliteitsconcept, daarom gebruikt Nietzsche termen als ‘wereld’ of ‘bestaan’ als *grensconcepten*.¹³⁷ Dit duidt aan dat onze betekenis verschijnt en ervaren wordt *binnen* een geheel, maar wijst eveneens aan dat we dit geheel niet als geheel kunnen vatten.¹³⁸

In het voorwoord van FW stelt Nietzsche, in deze context, dat filosofie tot dusverre niets meer is geweest dan ‘een uitleg van het lichaam en een *misverstand van het lichaam*’.¹³⁹ Zo wijst Nietzsche bijvoorbeeld naar de metafysici die aan de hand van ‘drieste capriolen’ pogen de ‘vraag

¹³⁴ FW 344, 3.577.

¹³⁵ FW 372, 3.623-624.

¹³⁶ JGB Vorrede, 5.12.

¹³⁷ Müller-Lauter duidt Nietzsches gebruik van ‘das Ganze’ als een concept dat de mogelijkheid en de grenzen van de menselijke existentie aangeeft, ofwel als een *grensconcept*. Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos*, 131.

¹³⁸ Dit is het onderscheid waar Heidegger ook aan refereert: ‘Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichfinden inmitten des Seienden im Ganzen.’ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 110. ‘

¹³⁹ FW Vorrede 2, 3.348.

naar de *waarde* van het bestaan' te beantwoorden. Deze 'wereldbevestigingen en wereldontkenningen' zijn volgens Nietzsche niets meer dan 'symptomen van het lichaam, zijn slagen en falen, zijn volheid, macht en soevereiniteit in de geschiedenis, of anders van zijn remmingen, vermoeienissen, verarmingen van zijn voorgevoel van het einde, van zijn wil tot het einde.' In andere woorden, filosofie spreekt altijd van iemands kracht of zwakte, van de mate aan *behoefte* aan 'mildheid, vredigheid, goedheid', van iemands romantiek of dionysische vitaliteit.¹⁴⁰ De poging van de jonge Nietzsche om het bestaan te rechtvaardigen door metafysische capriolen was daarmee ook onderdeel van de romantische filosofie die op een oneigenlijke manier een waardeoordeel wil geven over het geheel van het bestaan.

Zo bleef Nietzsche, doordat hij vasthield aan een waarheidsbegrip en daarmee aan een onderscheid tussen een werkelijke en schijnbare wereld, gevangen in een morele interpretatie van de wereld die hij tegelijkertijd probeerde te ontvluchten. Deze dubbelzinnigheid is zichtbaar in mijn verhandeling over DW 3 (teruggrijpend op §1.3), daar stipte ik aan dat de Helleen door de extase boven het alledaagse empirische bestaan getild wordt in een éénwording met het absolute. Tegelijkertijd breekt Nietzsche met dit metafysische narratief van éénwording met het absolute, door te stellen dat na de extase deze waarheid niet toegankelijk is. Dit wordt dan *vervangen* door een conceptueel metafysisch construct op grond waarvan het leven vervolgens veroordeeld wordt. In zekere zin is dit de kern van het probleem van pessimisme, waarbij op grond van een vermeend transcendent perspectief het bestaande veroordeeld wordt.

Deze ambiguïteit, dat Nietzsche gevangen blijft in een interpretatie die hij probeert te ontvluchten, toont zich ook in zijn poging de morele interpretatie te passeren door zijn estheticisme. Nietzsche merkt in zijn reflectie op GT op dat hij enerzijds door zijn 'artiestenmetafysica' zich distantieerde van Schopenhauers morele interpretatie.¹⁴¹ De moraliteit werd geplaatst in de 'wereld van de representatie' en niet bij de *wezenlijke* wereld. Op basis hiervan beweert Nietzsche dat er in GT al de eerste aankondiging was van een pessimisme 'voorbij goed en kwaad'.¹⁴² Dit blijft bij een aankondiging van een dergelijk type pessimisme, aangezien dit onderscheid tussen een werkelijke en schijnbare wereld nog wel standhield. Nietzsche had zodoende de transcendente moraal en de absolute waarheidsclaims nog niet overwonnen.¹⁴³ Bovendien stelt Nietzsche zelf dat de gehele poging om het bestaan te *rechtvaardigen* per definitie gevangen blijft in een morele interpretatie van de wereld.¹⁴⁴

¹⁴⁰ FW 370, 3.621.

¹⁴¹ 12 [220], 9.615.

¹⁴² GT Versuch 5, 1.17-18.

¹⁴³ Daarentegen kunnen we in Nietzsches verhandeling over het pessimisme van de tragische Grieken wel al zien dat hij probeert een immanente affirmatie te denken, doordat de goden onderdeel waren van dezelfde orde als de mensen, zoals ik in 3.1 heb uiteengezet. Hier ziet men al de eerste tekenen dat Nietzsche met dit probleem worstelt.

¹⁴⁴ 7 [7], 10.238.

3.3 De dood van God

In Nietzsches kritiek op de metafysica verdwijnt de mogelijkheid van absolute waarheid, dat wil zeggen, een waarheidsclaim die niet geconditioneerd door een *bepaald* perspectief is. Dit wordt eveneens uitgedrukt in Nietzsches beroemde aforisme over de dood van God. In deze tekst ziet men dat de dood van God samenvalt met het verdwijnen van het referentiepunt van waarheid, op basis waarvan men onderscheid maakt tussen een werkelijke en schijnbare wereld. *Der tolle Mensch* spreekt:

„Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet*, – ihr und ich. Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um dem ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? [...] Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wier haben ihn getödtet!“¹⁴⁵

Heidegger brengt de dood van God in verband met de platoons-christelijke wereldinterpretatie die haar geloofwaardigheid heeft verloren. Hij stelt dat de dood van de christelijke God samenvalt met de teloorgang van de *bovenzinnelijke* wereld [*übersinnlichen Welt*]. Hij duidt God hier als de ‘naam voor het domein van de ideeën en de idealen’. Nietzsche verzet zich tegen de laat-Griekse en christelijke interpretatie van Plato’s filosofie die voortdurend deze bovenzinnelijke wereld ‘als de ware en eigenlijk werkelijke wereld’ voorstelde, in contrast met de zinnelijke en veranderlijke wereld, die slechts schijnbaar en onwerkelijk zou zijn.¹⁴⁶ De gevolgen van deze gebeurtenis zijn voor de mens immens, aangezien God de bovenzinnelijke grond van de waarheid en de moraal is en, zoals Heidegger uitdrukt, ‘het doel van al het werkelijke’. Deze grond heeft aan kracht ingeboet en kan niet langer functioneren als een geloofwaardig oriëntatiepunt dat de mens houvast en richting geeft.¹⁴⁷ Juist omdat God als ultieme grond aan zeggingskracht heeft ingeboet *kan* Nietzsche zich verzetten. Om deze reden verschijnt de metafysica met al zijn absolute pretenties als een gesitueerd perspectief, die een bepaald soort leven in standhoudt dat ten einde gaat komen. De mens is op zichzelf aangewezen op een aarde die los is gekoppeld van haar zon, waardoor we niet langer meer weten welke kant we op bewegen.¹⁴⁸ Zijn we, zoals Nietzsche

¹⁴⁵ FW 125, 3.480-481.

¹⁴⁶ Heidegger, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, 216.

¹⁴⁷ Ibid, 217.

¹⁴⁸ Nietzsche beschouwt dit niet per definitie als het einde van de religie in het geheel. In Zarathoestra stelt Nietzsche: ‘Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde’ (Z I Lesen 4.49). Bovendien stelt Nietzsche zelf dat alleen de ‘morele God’ dood is, maar hint eveneens op pantheïstische vormen van religie

suggereert, daarom niet beland in een 'oneindig niets', een onverschillige toestand waar geen onderscheid meer is tussen 'boven' en 'onder', 'waar' en 'onwaar', 'goed' en 'kwaad'?

Naast dat Nietzsche vaststelt dat er een einde komt aan de alleenheerschappij van de transcendente waarheid en moraliteit die tot nog toe de Westerse filosofie hebben beheerst, pleit hij ook voor een nieuwe wijze van filosoferen die niet haaks staat op het leven. De absolute maatstaven van 'waar' en 'schijn', 'goed' en 'kwaad' keren zich namelijk volgens Nietzsche tegen het leven. In het leven is er namelijk geen zuivere waarheid of leugen, goedheid of kwaad. Integendeel, alles is nauw verbonden met elkaar, waardoor deze opposities niet geheel van elkaar gescheiden kunnen worden om ze vervolgens 'afzonderlijk' te waarderen (dit werkt tevens door in Nietzsches ideaal van totale affirmatie). Bovendien stelt Nietzsche dat de metafysica gegrond is in dit oppositionele denken: 'Der Grundglaube der Metaphysiker ist *der Glaube an die Gegensätze der Werthe*'.¹⁴⁹ Daarom moet men filosoferen zonder binaire opposities, zodat men recht doet aan zijn gesitueerdheid en de onmogelijkheid van de absolute waarheid, maar ook om te voorkomen dat het denken haaks gaat staan op het leven.

Nietzsche doet dit onder andere door zijn nadruk op het perspectivistische van het leven, hiermee vat hij dat iedere waarheidsclaim afhankelijk is van de *voorwaarden* van de interpretatie. De mens kan niet 'om de hoek kijken' naar hoe een ander intellect zou *kunnen* interpreteren, maar kan niet verder zien dan de voorwaarden van zijn eigen interpretatie hem toestaan (deze voorwaarden zijn echter niet eeuwig, maar veranderlijk).¹⁵⁰ Daarmee richt hij zich tegen de pretentie van *absolute* waarheidsclaims, die juist niet afhankelijk zijn van zulke voorwaarden, maar die onafhankelijk daarvan geldig en inzichtelijk zouden zijn. Nietzsches kritiek richt zich daarom tegen het *metafysische geloof in waarheid als een onvoorwaardelijke waarde*.¹⁵¹ In de tweede plaats moet Nietzsche voorkomen dat in zijn eigen tegenstellingen tussen 'gezondheid' en 'ziekte', 'kracht' en 'zwakte', hij niet de structuur herhaalt van de dualismen 'goed' en 'kwaad', 'waarheid' en 'schijn'. In het romantisch en dionysisch pessimisme leek het dat hij deze *tegenover* elkaar zette, waarbij Nietzsche voortdurend eenzijdig leek te kiezen voor gezondheid en kracht. Als Nietzsche consistent is in zijn kritiek op de *binaire structuur* van de moraal tot dusverre, dan moet hij tonen op wat voor wijze zijn 'gezondheidsleer' afhankelijk is van gezondheid én ziekte, dan moet hij evenzo tonen dat kracht én zwakte in één dynamiek opgenomen worden. In Nietzsches ontwikkelingsgeschiedenis die hij beschrijft in de voorwoorden zou hij dus zichzelf tegenspreken wanneer hij een *lineaire* ontwikkeling formuleert. Een lineair narratief veronderstelt immers een hard onderscheid tussen een *vertrekpunt* en een *eindpunt*, terwijl een

(een immanente religie) die nog geloofwaardig zouden kunnen zijn in een tijdperk na de dood van de transcendente God (5 [71], 12.213).

¹⁴⁹ JGB 2, 5.16.

¹⁵⁰ FW 374, 3.626.

¹⁵¹ GM III 24, 5.400.

circulair narratief benadrukt dat ieder eindpunt weer omslaat in een nieuw vertrekpunt. In dat geval zou het romantische pessimisme lijnrecht tegenover Nietzsches ideaal van dionysisch pessimisme worden gezet, waardoor hij simpelweg de rigide structuur herhaalt van de moraal die hij tracht te overwinnen.

Door de teloorgang van de metafysische en uitwendige positie om het leven te beoordelen verandert het probleem van het pessimisme. Niet langer kan men wijzen naar het lijden, verval en kwaad om vervolgens het bestaan in haar geheel te veroordelen. Dit probleem zegt meer over ons perspectief dan over het *wezen* van het bestaan. Het probleem van het lijden kan men niet langer als een metafysisch probleem opvatten, maar wordt het probleem van de *betekenis* van het lijden. In andere woorden, de 'waarde van de wereld ligt in onze interpretatie.'¹⁵² In GM, als Nietzsche terugkeert naar het probleem van het praktische pessimisme van ascese, stelt hij daarom dat het eigenlijke probleem een *zinsprobleem* is:

aber *nicht* das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage „wozu leiden?“ Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich *nicht* das Leiden: er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens.¹⁵³

Naast dat Nietzsche het zwaartepunt van het lijden verplaatst naar haar betekenis, wijst hij eveneens al naar de sterke pessimist die het lijden wil, aangezien deze een *waartoe*, een *zin*, in het lijden kan leggen.¹⁵⁴ Pessimisme is daarmee niet langer een algemeen probleem ten aanzien van het geheel van het bestaan, aangezien dat nog gestoeld was op een *metafysisch geloof* in de absolute waarheid. Pessimisme is juist betrokken op degene die lijdt, zijn eigen waardeschattingen en verhouding tot dat lijden, waaruit een oordeel voortkomt. Dit oordeel gaat vervolgens niet om *het* leven, maar om *mijn* leven. Dit resulteert in een nieuw probleem: wat is de status van mijn eigen waardeschattingen terwijl een absolute maatstaf om die aan te meten afwezig is? Door de dood van God is deze grond onder de moraal vernietigd, waardoor Nietzsche zich afvraagt of de mens zich niet bevindt in een volstrekt zinloze wereld. Is er nog waarde in een wereld zonder transcendente zin? Wanneer dit op geen enkele wijze mogelijk is, dan dreigt hier nog een groter gevaar dan het pessimisme vooralsnog heeft belichaamd – het gevaar van de *zinloosheid van het bestaan*.¹⁵⁵

¹⁵² 2 [108], 12.114.

¹⁵³ GM III 28, 5.411.

¹⁵⁴ 9 [107], 12.398.

¹⁵⁵ 26 [326], 11.326. Nietzsche beschouwt pessimisme ook als een voorvorm van het nihilisme (10 [58], 12.491), dit is net als pessimisme een term met veelvuldige betekenissen, waardoor er verder onderzoek nodig is om deze ontwikkeling nader uit te diepen.

4. Het overwinnen van de romantiek en de moraal

In dit hoofdstuk poog ik Nietzsches filosofie over pessimisme in relatie te brengen tot zijn poging om de romantiek en de moraal te overwinnen. In §3.1 kwam aan het licht op welke wijze Nietzsches vroege pessimisme zich richtte tegen de moraal, maar desondanks erin gevangen bleef doordat hij nog steeds vasthield aan een metafysisch waarheidsbegrip. In §3.2 en §3.3 zette ik uiteen dat Nietzsche hiervan afstand neemt, waardoor zijn verhouding tot pessimisme en de moraal verandert. In plaats van dat het pessimisme gaat over een *waardeoordeel* over het geheel, stelt hij dat pessimisme een *zinsprobleem* is voor de waarde-schattende mens. Nietzsche stelt dat de Europese moraal en de moderne mens *verziekt* is geraakt door de invloed van twee millennia van levensontkennende waarden door de heerschappij van de platoons-christelijke filosofie en de moraal. Het verzet tegen deze moraal kan echter nog steeds een uiting zijn van dezelfde ziekte, doordat men vanuit een gebrek, vanuit de romantiek bekritiseert. Is het dan nog mogelijk om de moderne conditie te transformeren? Is een andere verhouding tot de moraal, is dionysisch pessimisme, mogelijk in een tijd die gekarakteriseerd wordt door *ziekte, zwakte en verval*?

In §4.1 behandel ik de diagnose van de Europese moraal en filosofie die resulteerde in een weerspanning in de Europese ziel, waardoor de levensafwijzende grond van deze filosofie ook zorgde voor een prikkeling van de 'vrije geest' die zijn '*grote vrijmaking*' überhaupt mogelijk maakt. Deze grote vrijmaking is een van de *krachtbronnen* die nog beschikbaar is onder de condities van de moderniteit, waardoor men zich kan emanciperen van de 'tijd in zichzelf' om een 'vrije geest' te worden. In §4.2 zal ik laten zien op welke wijze Nietzsche vanuit deze beschikbare krachtbron, en door middel van zijn strategie van ficties een *tweede natuur* schept, waardoor hij in de voorwaarden voorziet om de 'tijd in zichzelf' te overwinnen. Nietzsche gebruikt deze strategie om zijn eerste natuur als theoretische optimist en romantische pessimist te verdragen en te overwinnen. In §4.3 komt ten slotte de verhouding tussen leven, moraliteit en waarheid naar voren. In deze paragraaf zet ik uiteen op welke wijze Nietzsche een immanente moraal, die zich niet beroept op een absolute waarheid, poogt te formuleren, en tegen welke vragen dit project aanloopt.

4.1 De weerspanning in de Europese geest

Volgens Nietzsche heeft de platoons-christelijke filosofie en de moraal die daaruit volgt geleid tot een 'ziekte van de wil' in de moderne mens. Aangezien Nietzsche *onderdeel* is van de Europese cultuur die hij bekritiseert, lijdt hijzelf eveneens aan de gevolgen van twee millennia

levensontkennende waarden die de Europese mens hebben getekend.¹⁵⁶ Nietzsche stelt dat de mens deze moraal alleen kan overwinnen als men vanuit een positie *binnen* de moraal, een positie *buiten* de moraal verkrijgt, om deze moraal vanuit te bekritisieren. Als men geen rekenschap van zijn positie binnen de moraal van zijn tijd geeft, dan zou men zijn eigen geboortegrond en daarmee zichzelf ontkennen. Immers wanneer wij ons gevrijwaard achten van deze dwalingen en vooroordelen, 'is daarmee nog niet het feit uit de wereld dat wij ervan afstammen.' Nietzsche stelt dat 'het niet mogelijk is zich geheel uit deze keten te bevrijden.'¹⁵⁷ Aan de andere kant veronderstelt de beoordeling van een moraal 'een positie *buiten* de moraal', omdat het anders enkel 'ooroordelen over oooroordelen' zou zijn.¹⁵⁸

Nietzsche moet dus laten zien op welke wijze het mogelijk is om vanuit een positie binnen een moraal een positie erbuiten te krijgen. Dit hangt af van 'verschillende voorwaarden'; 'in hoofdzaak is het de vraag hoe licht of hoe zwaar we zijn, het probleem van ons 'soortelijk gewicht'.¹⁵⁹ Wat is dit gewicht waar men los van moet komen om een positie *buiten* de moraal te kunnen krijgen? In 'de drie gedaantewisselingen van de geest' spreekt Zarathoestra over de kameel, de leeuw en het kind. De kameel verlangt naar het zwaarste om van zijn kracht te genieten, waarbij dit gewicht wordt beschreven als allerlei ascetische idealen. Het is de zelfverloochening ten behoeve van 'waarheid', of 'om onze hoogmoed pijn te doen'. Het is een lastdier 'dat zich schikt en eerbiedig is'.¹⁶⁰ In FW 380 schrijft Nietzsche dat we ons van dit gewicht moet losmaken:

Man muss sich von Vielem losgebunden haben, was gerade uns Europäer von Heute drückt, hemmt, niederhält, schwer macht.¹⁶¹

De beoordeling van de moraal veronderstelt dat men zich geëmancipeerd heeft van het gewicht van deze idealen. Nietzsche benadrukt echter het gevaar van de ontkenning van deze idealen, doordat men gevangen kan raken in een ontkenning die gekarakteriseerd wordt door zwakte en romantiek:

Der Mensch eines solchen Jenseits, der die obersten Werthmaasse seiner Zeit selbst in Sicht bekommen will, hat dazu vorerst nöthig, diese Zeit in sich selbst zu „überwinden“ – es ist die Probe seiner Kraft – und folglich nicht nur seiner Zeit, sondern auch seine

¹⁵⁶ In FW stelt hij dat de metafysica en de wetenschap voortkomt uit een '*instinct der zwakheid* [*Instinkt der Schwäche*], en ziet in het christendom en boeddhisme een 'onafzienbare ziekte [*Erkrankung*] van de wil' (FW 347, 3.582).

¹⁵⁷ UB II 3, 1.270.

¹⁵⁸ FW 380, 3.633.

¹⁵⁹ FW 380, 3.633.

¹⁶⁰ Z I Verwandlungen, 4.29-30.

¹⁶¹ FW 380, 3.633.

bisherigen Widerwillen und Widerspruch *gegen* diese Zeit, sein Leiden an dieser Zeit, seine Zeit-Ungemässheit, seine *Romantik*...¹⁶²

De overwinning van de 'tijd in onszelf' om de 'hoogste maatstaf van de tijd' in zicht te krijgen is dus tweeledig: het is enerzijds een emancipatie van de zwaarte van de tijd (de ascetische moraal), maar daarnaast moet men ook zijn aversie tegen deze tijd (de romantische afwijzing ervan) overwinnen. Het veronderstelt dus tevens een *overwinning van het overwinnen*; een ontkenning en een grens aan deze ontkenning.

Als onze gehele cultuur gekarakteriseerd wordt door zwakte, ziekte, en tekort, is er dan nog wel een mogelijkheid om een grens te vinden in de ontkenning van de moraal? Blijven we in de ontkenning van de 'tijd in onszelf' niet gevangen in een romantisch pessimisme vanuit zwakte? Als er echter niets te winnen valt, dan heeft Nietzsche ons niets te zeggen, dan zal zijn kritiek onvruchtbaar blijken. Maar Nietzsche wijst nog naar verschillende *krachtbronnen* die in de moderniteit wel voorhanden zijn.

Nietzsche herleidt de afkeer van het lichaam en de schijnbare wereld in de filosofie tot dusverre tot een instinct van zwakheid, een Europese ziekte van wilsverlamming [*Willenslähmung*].¹⁶³ Tegelijkertijd stelt Nietzsche dat in de strijd hiertegen een spanning ontstond:

Aber der Kampf gegen Plato [...] hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schiessen.¹⁶⁴

De strijd met deze levensontkennende filosofie resulteerde in een 'prachtige spanning van de geest'. Door deze spanning te benutten kan de 'vrije geest' naar de verste doelen schieten. De 'dood van God' is het culminatiepunt van deze weerspanning in de Europese ziel, die eveneens uitmondt in een dubbelzinnigheid. Enerzijds resulteert dit in een *groot gevaar* zodra we doordenken wat allemaal gestoeld is op ons godsgeloof: het geloof in de wetenschap, de voortuitgang en de moraal zijn immers allemaal gefundeerd op de christelijke wereldinterpretatie. Anderzijds opent deze dood een horizon aan nieuwe mogelijkheden voor de 'vrije geesten'.¹⁶⁵ De 'vrije geest' ziet dat er nog iets van de mens te maken is, die heeft zicht op wat nog geëxploiteerd kan worden om de 'grootste mogelijkheden' en 'nieuwe wegen' te scheppen.¹⁶⁶ Een dergelijke geest is er nu nog niet, maar die kan komen mits de omstandigheden waarin ze kunnen ontstaan *geschapen* worden, daarvoor moeten we de huidige omstandigheden

¹⁶² FW 380, 3.633.

¹⁶³ JGB 208, 5.138.

¹⁶⁴ JGB Vorrede, 5.12-13.

¹⁶⁵ FW 343, 3.573-574.

¹⁶⁶ JGB 203, 5.127.

benutten.¹⁶⁷ In het ontstaan van de 'vrije geest' zelf is er ook sprake van deze tweeledige strategie: in de eerste plaats wijst Nietzsche naar de '*grote vrijmaking*' waar onze huidige omstandigheden *benut* worden, die als voorwaarde geldt voor de '*grote gezondheid*'. In de tweede plaats, zoals ik in de volgende paragraaf zal aantonen, poogt Nietzsche door de *creatie van ficties* de omstandigheden te *scheppen* waar de 'vrije geest' pas daadwerkelijk in kan ontstaan.¹⁶⁸

Nietzsche wijst naar de grote vrijmaking als de voorwaarde voor een geketende geest om vrij te worden, om de 'grote gezondheid' te verkrijgen. Maar het geketend-zijn zelf is ook al een voorwaarde, net zoals de kameel ook een benodigde fase van de geest is. Juist zij die zich dankbaar en plichtmatig gebonden voelen aan hun eigen geboortegrond, kunnen hiervan vrijgemaakt worden.¹⁶⁹ Daarom karakteriseert Nietzsche de grote vrijmaking, net als de dood van God en de spanning ten gevolge van Plato, als een gevaar *en* als een mogelijkheid:

Sie ist eine Krankheit zugleich, die den Menschen zerstören kann, dieser erste Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung, dieser Wille zum *freien Willen*: und wie viel Krankheit drückt sich an den wilden Versuchen und Seltsamkeiten aus, mit denen der Befreite, Losgelöste sich nunmehr seine Herrschaft über die Dingen zu beweisen sucht!¹⁷⁰

Wederom is er sprake van een weerspanning die uitmondt in gevaar, maar die eveneens benut kan worden als een krachtbron. De grote vrijmaking is zowel een ziekte als een 'uitbarsting van kracht'. Dit verschil van perspectief dat hieruit voortkomt gaat gelijk op met een wil tot zelfbeschikking omtrent het vaststellen van waarden.

De vraag is of men in het overwinnen van het oude perspectief 'vrijheid van de geest' wint. De grote vrijmaking is het begin van het proces naar de 'grote gezondheid' en naar de 'rijpe vrijheid van de geest'. In deze dynamiek van de 'grote gezondheid', moet dus zichtbaar worden hoe de overwinning van een perspectief ook leidt tot een grotere vrijheid. Daarnaast moet Nietzsche voorkomen dat hij gebruikt maakt van dualismen, omdat hij dan het oppositionele denken zou herhalen dat hij bekritiseert. Nietzsche omschrijft daarom een dynamiek *tussen* gezondheid en ziekte, naar een 'gezondheid die het niet kan stellen zonder de ziekte'.¹⁷¹ Gezondheid en ziekte zijn geen absolute tegenpolen, zoals de moraal van 'goed' en 'kwaad'. Integendeel, Nietzsche probeert door middel van deze dynamiek de innerlijke betrokkenheid van gezondheid en ziekte aan te

¹⁶⁷ JGB 203, 5.126.

¹⁶⁸ MA I Vorrede 2, 2.15.

¹⁶⁹ in deze context inzichtelijk waarom Nietzsche ook het voortbestaan van het christendom wenst, omdat de 'vrije geest' zelf pas kan ontstaan in contestatie met hem (10 [117], 12.523). Gevaarlijker dan de 'volmaakte christen' (die hier door Nietzsche juist geprezen wordt), zijn zij die zich nergens gebonden aan weten, zij die onverschillig zijn (2 [180], 12.156).

¹⁷⁰ MA I Vorrede 3, 2.16-17.

¹⁷¹ MA I Vorrede 4, 2.17.

tonen, waardoor hij toont dat beide onderdeel zijn van dezelfde orde. Hieruit volgt dat het proces van de grote gezondheid niet een lineair proces kan zijn, maar als een voortdurende transfiguratie:

Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheitigen gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er *kann* eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, – diese Kunst der Transfiguration *ist* eben Philosophie.¹⁷²

In plaats van dat filosofie de zoektocht naar de absolute waarheid is, stelt Nietzsche dat de filosoof de gezondheid transfigureert in haar ‘geestelijke verschijningsvorm’ – en deze kunst van transfiguratie *is* filosofie. De filosoof moet zichzelf voortdurend aan vele gezondheden, aan een veelheid van perspectieven blootstellen, waardoor hij telkens zichzelf in de vlammen opnieuw vindt, opdat hij een *grotere* gezondheid bereikt. De beweging blijft circulair aangezien men deze grote gezondheid ‘voortdurend verwerft en verwerven moet, omdat men haar telkens weer prijsgeeft, prijsgeven moet...!’¹⁷³ In andere woorden, men kan zijn eigen perspectief nooit als absoluut bestempelen, want er ‘bestaat geen “waarheid”, en die naderen wij evenmin in dit proces’.¹⁷⁴ Daarentegen stelt Nietzsche dat juist diegene die in staat is tot vele ‘teggengestelde denkwijzen’ een ‘rijpe vrijheid van de geest’ heeft.¹⁷⁵ Op deze wijze tracht Nietzsche een onderscheid te maken tussen de levensontkennende filosofie die geboren is uit de ziekte van de Europese cultuur en de mogelijkheid om deze ziekte te exploiteren in een filosofisch experiment om tot een levensbevestigende filosofie te komen. Dit doet hij door middel van de dynamiek van de grote gezondheid die in lijn is met zijn begrip van het leven, dit vat hij als ‘dat *wat altijd zichzelf moet overwinnen*’.¹⁷⁶

Wat heeft dit ons te vertellen over de weerspanning in de Europese geest? Hebben wij toegang tot dit proces van ‘grote gezondheid’? Waar halen wij de kracht vandaan om de ‘grote vrijmaking’ te kanaliseren, zodat deze energie geëxploiteerd kan worden voor zo’n dergelijk proces?

4.2 De fictieve tweede natuur

In de vorige paragraaf is getoond dat door de weerspanning in de Europese geest, deze ondanks de zwakte toch toegang heeft tot een krachtbron. In de platoons-christelijke filosofie, in de dood van God, en in de grote vrijmaking stijgt het gevaar immers samen op met de mogelijkheden. In deze paragraaf zal ik mij richten op de strategie van Nietzsche om de ‘tijd in

¹⁷² FW Vorrede 3, 3.349.

¹⁷³ FW 382, 3.636.

¹⁷⁴ 2 [108], 12.114.

¹⁷⁵ MA I Vorrede 4, 2.17-18.

¹⁷⁶ Z II Selbst-Ueberwindung, 4.148-149.

zichzelf te overwinnen, op welke wijze hij deze kracht poogt te kanaliseren en welke middelen hij daarvoor nodig heeft. Allereerst zet ik kort de fictieve elementen uiteen die in de voorwoorden naar voren komen. Daarna zal ik aan de hand van een lezing van *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (UB II), mij richten op de schepping van een *tweede fictieve natuur* zodat men de eerste kan overwinnen.

In het eerste voorwoord van MA benadrukt Nietzsche zijn gebruik van *ficties*. Nietzsche stelt dat zijn wantrouwen tegen de moraliteit hem vroeger veroordeelde tot eenzaamheid. Om hiervan uit te rusten zocht hij verschillende schuilplaatsen op, die hij, wanneer deze niet voorhanden waren, op 'kunstmatige wijze heeft moeten afdwingen en naar behoeften vervalsen en verdichten'. Alleen bij gratie van dit zelfbedrog kon Nietzsche zijn waarheidsliefde veroorloven. In zijn vroege werk hield Nietzsche illusies over de wil tot moraal van Schopenhauer, over Wagners romantiek, maar ook over de Grieken en de toekomst van de Duitsers.¹⁷⁷ In MA breekt Nietzsche met zijn voorheen gekoesterde illusies, maar maakt gebruik van een andere strategie om met zijn eenzaamheid om te gaan: de creatie van een *fictieve* gemeenschap van 'vrije geesten'.¹⁷⁸ Nietzsche stelt dat hij deze 'vrije geesten' heeft *verzonnen* als een benodigd gezelschap onder de slechte omstandigheden van ziekte en eenzaamheid. Ondanks dat ze er niet zijn stelt Nietzsche dat hij ze ziet *komen* en hoopt hun komst te bespoedigen, door te beschrijven onder welke voorwaarden ze kunnen ontstaan.¹⁷⁹ Daarnaast zagen we in §2.3 dat Nietzsche om zijn romantisch pessimisme te overwinnen *deed alsof* hij een optimist was, om het leven te beschermen tegen de pijn en de taak van *het probleem van de rangorde* kon terugwinnen.¹⁸⁰

In UBII stelt Nietzsche dat de *kritische geschiedenis* zowel nuttig als gevaarlijk voor het leven is. Het dient het leven omdat 'elk verleden verdient gevonnist te worden', dan kan immers aan het licht komen 'hoe onrechtvaardig het bestaan van een of andere zaak, van een privilege, een kaste, een dynastie bijvoorbeeld is, hoezeer deze zaak de ondergang verdient.' Tegelijkertijd noemt Nietzsche dit een 'voor het leven zelf gevaarlijk proces', aangezien wij zelf het 'resultaat van vroegere generaties zijn [...] van hun dwalingen, hartstochten en vergissingen of, zelfs misdaden.' Om te emanciperen van de eerste overgeërfde natuur gebruikt Nietzsche een tweede fictieve natuur:

Wir bringen es im besten Falle zu einem Widerstreite der ererbten, angestammten Natur und unserer Erkenntniss, auch wohl zu einem Kampfe einer neuen strengen Zucht gegen das von Alters her Angezogene und Angeborne, wir pflanzen eine neue Gewöhnung, einen neuen Instinct, eine zweite Natur an, so dass die erste Natur abdorrt. Es ist ein Versuch,

¹⁷⁷ MA I Vorrede 1, 2.14.

¹⁷⁸ MA I Vorrede 2, 2.15.

¹⁷⁹ MA I Vorrede 2, 2.15.

¹⁸⁰ MA II Vorrede 5, 2.374.

sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt – immer ein gefährlicher Versuch, weil es so schwer ist eine Grenze im Verneinen des Vergangenen zu finden, und weil die zweiten Naturen meistens schwächer als die ersten sind.¹⁸¹

Uit het bovenstaande blijkt dat dit een ‘gevaarlijke poging’ is, omdat het ‘moeilijk is om een grens in de afwijzing van het verleden te vinden’. In een brief aan Erwin Rohde uit 1882 licht Nietzsche toe dat hij ‘een “tweede natuur” heeft, maar niet om de eerste te vernietigen, maar om die te *doorstaan* [ertragen].’¹⁸² Het is dus de bedoeling dat er een gelimiteerde negatie plaatsvindt, in plaats van een volledige (net zoals in de *Wettkampf*, teruggrijpend op §2.2). Op welke wijze gebruikt Nietzsche een tweede natuur en hoe voorkomt hij dat dit leidt tot een volledige negatie van de eerste natuur?

Nietzsche gebruikte de identificatie met de tragische Grieken als medium van negatie tegen de Alexandrijnse cultuur, maar hij moet ook een grens vinden in zijn kritiek op het *theoretisch optimisme* van Socrates, de voorvader van de moderne cultuur en wetenschap. De tragische Grieken dienen als tegenwicht tegen het theoretisch optimisme, aangezien zij pessimistisch waren ten aanzien van het optimistische project om ‘heel de wereld der verschijnselen in steeds grotere cirkels probeert te omvatten’.¹⁸³ Nietzsche stelt echter dat het niet gaat ‘om een vernietiging van de wetenschap, maar om een *beheersing*.’¹⁸⁴ Hiervoor zijn er ‘kunstzinnige krachten nodig om de ongebreidelde kennisdrift te breken, om weer een eenheid te bewerkstelligen’. In de tweede plaats moet er dus ook een grens zijn aan de negatie van de eerste natuur, om een dergelijke eenheid mogelijk te maken. Ten aanzien van het theoretisch optimisme is deze grens zichtbaar in Nietzsches behandeling van Socrates, door te tonen dat dit optimisme wanneer het tegen haar grenzen loopt ‘moet omslaan in *kunst*’. Daarom moest de ‘*stervende Socrates*’, die zichzelf van de doodsangst bevrijdde door argumenten, ‘ten slotte ook de *mythe* dienen’.¹⁸⁵ Dit heeft niet ten doel om vervolgens de kunst te laten heersen over het Socratische, maar om een andere verhouding tussen deze te bewerkstelligen. Daarom limiteert Nietzsche zijn kritiek wanneer hij stelt dat Socrates zijn intense levenservaring ons dwingt af te vragen ‘of er tussen het Socratische en de kunst *noodzakelijkerwijs* alleen antipodische relatie bestaat en of de geboorte van een “kunstzinnige Socrates” op zichzelf al iets innerlijks tegenstrijdigs is.’¹⁸⁶ De eenheid waarop Nietzsche vervolgens hint is niet een synthese waarin ze beide worden opgeheven, maar waarin de kunst als een correlatief en supplement de wetenschap kan aanvullen:

¹⁸¹ UB II 3, 1.270.

¹⁸² BVN 1882, 345.

¹⁸³ GT 15, 1.101.

¹⁸⁴ 19 [27], 7.424.

¹⁸⁵ GT 15, 1.99.

¹⁸⁶ GT 14, 1.96.

Vielleicht giebt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar ein nothwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft?¹⁸⁷

In de verhouding tussen romantisch en dionysisch pessimisme is ook een soortgelijke beweging te ontdekken, waarbij twee naturen tegenover elkaar geplaatst worden, maar die onderdeel zijn van eenzelfde dynamiek. In de voorwoorden keert Nietzsche terug naar zijn jeugdwerk om deze dynamiek ook te formuleren in relatie tot zijn eigen romantiek. In GT koesterde Nietzsche immers romantische verlangens naar een 'metafysische troost'.¹⁸⁸ Tegelijkertijd waren er ook in deze periode al elementen van het excessieve karakter van het dionysisch pessimisme, omdat hij in dit werk al partij voor het leven koos, tegen 'alles wat degenereert en parasiteert'. Daardoor was hij toen al bezig met het project om het '*te veel aan leven*' mogelijk te maken, waaruit de 'dionysische toestand moet voortvloeien'.¹⁸⁹ Bovendien uitte deze twee naturen zich in de ambiguïteit van de wil, die gekarakteriseerd werd door tekort *en excès* (teruggrijpend op §1.3). Het dionysisch pessimisme is een dergelijke *fictieve tweede natuur* die Nietzsche gebruikt om de 'tijd in zichzelf' en de moraal te overwinnen. Het is Nietzsches 'antithese tegen het *romantisch pessimisme*':

Hinter einem solchen Willen steht der Muth, der Stolz, das Verlangen nach einem *grossen* Feinde. – Dies war *meine* pessimistische Perspektive von Anbeginn, – eine neue Perspektive, wie mich dünkt? eine solche, die auch heute noch neu and fremd ist? Bis zu diesem Augenblick halte ich an ihr fest, und wenn man mir glauben will, ebensowohl für mich, als, gelegentlich wenigstens, *gegen* mich...¹⁹⁰

De tekst lijkt volstrekt onbegrijpelijk als men het vanuit een lineair perspectief Nietzsche zou begrijpen: was de vroege Nietzsche nu romantisch of dionysisch? In deze tekst kan men juist de dubbelzinnigheid van twee naturen waarnemen. Nietzsche stelt dat het sterke pessimisme *zijn* perspectief vanaf het begin af aan was. Een perspectief dat nog vreemd is, omdat het een 'pessimisme van de toekomst' aankondigt, dat nog moet komen, maar die hij ziet komen.¹⁹¹ De laatste zin zegt het meest; Nietzsche stelt dat hij vasthoudt aan het sterke pessimisme 'zowel voor hem, als tegelijkertijd, af en toe, *tegen* hem'. Het is dus een natuur waarmee hij zich identificeert, maar die hij ook gebruikt *tegenover* zichzelf als een antithese voor zijn eigen romantiek. Op deze wijze probeert Nietzsche vanuit een positie in de moderne cultuur zichzelf te overwinnen aan de hand van een tweede fictieve natuur. Hierdoor overwint Nietzsche niet definitief zijn eerste

¹⁸⁷ GT 14, 1.96.

¹⁸⁸ GT Versuch 7, 1.21-22.

¹⁸⁹ EH GT 4, 6.313. Het is daarnaast ook opmerkelijk dat de jonge Nietzsche de *Weltschmerz* ten gevolge van de christelijke levensbeschouwing beschouwde als zwakke uitvlucht omdat men kracht tekortschoot. Jaspers, *Nietzsche en het christendom*, 21.

¹⁹⁰ MA II Vorrede 7, 2.377.

¹⁹¹ FW 370, 3.622.

natuur, dit zou wederom een lineair narratief en dualisme veronderstellen, zoals ik in §3.3 beargumenteerd heb. Daarentegen is hier sprake van een circulaire dynamiek tussen sterk en zwak pessimisme, tussen gezondheid en ziekte, in de strijd om de 'tijd in onszelf' te overwinnen, zonder te vervallen in een romantische aversie tegen deze tijd (teruggrijpend op §4.1).

4.3 Het probleem van de moraal en de waarheid

In deze paragraaf tracht ik naar voren te brengen op welke wijze Nietzsche de moraal van binnenuit poogt te overwinnen, om waarden te creëren die bestand zijn tegen zijn eigen kritiek. In deze thesis heb ik beargumenteerd dat de vroege Nietzsche vast bleef zitten in een morele interpretatie van de wereld, doordat hij vasthield aan een waarheidsbegrip en een onderscheid tussen een werkelijke en een schijnbare wereld (teruggrijpend op §3.2). Aan de hand van de dood van God hebben we gezien juist dit onderscheid, volgens Nietzsche, niet langer geloofwaardig is (teruggrijpend op §3.3). Daarnaast is door Gods dood ook het fundament onder de Europese moraal ondergraven, waardoor deze ook 'binnenkort moet instorten.'¹⁹²

In §2.1 hebben we ook gezien dat Nietzsches verwerping van de moraliteit ook op morele gronden stoelt. Het christelijke gebod tot onvoorwaardelijke eerlijkheid en waarheid heeft het geloof zelf ongeloofwaardig gemaakt. Nietzsche noemt het imperatief van de waarheid die de moraal ondermijnt '*die Selbstaufhebung der Moral*'.¹⁹³ Komen we nu niet terecht in een circulaire ontkenning die eindigt in het *niets*, in een totale *onverschilligheid*? Wat blijft er over na deze afschaffing van de moraliteit, na deze ineenstorting van alle waarden die tot nog toe geldend zijn geweest? Blijft Nietzsche niet opgesloten binnen de moraliteit die hij verwerpt, door zijn beroep op de waarheid? Of probeert Nietzsche aan de hand van positie binnen de absolute en onvoorwaardelijke moraal deze te overwinnen, om een moraal te kunnen formuleren die niet haaks op het leven staat?

Om de relatie tussen moraal en leven te herstellen is er allereerst een kritiek nodig op de *waarde van de waarden*.¹⁹⁴ De waarde van moraal is immers nog nooit in twijfel getrokken.¹⁹⁵ Dit roept de vraag op, op basis *waarvan* evalueert men de oude waarden en op basis van welke waarde kan men nieuwe waarden scheppen? In plaats van de transcendente morele waarden die, volgens Nietzsche, altijd gefundeerd waren in een andere wereld, tracht hij een andere *immanente* maatstaf te geven. Nietzsche keert de relatie tussen moraal en leven om: in plaats van dat het leven gemeten en beoordeeld wordt op basis van moraliteit, meet en beoordeelt hij de moraliteit op de grond van het leven – en het leven begrepen als *Wille zur Macht*.¹⁹⁶ Hier ligt de eerste

¹⁹² FW 343, 3.573.

¹⁹³ M Vorrede 4, 3.16.

¹⁹⁴ GM Vorrede 6, 5.253.

¹⁹⁵ FW 345, 3.579.

¹⁹⁶ GT Versuch 4, 1.17; 7 [6], 12.274, 276.

vingerwijzing voor Nietzsches *probleem van de rangorde*, waar ‘macht en recht en breedheid van perspectieven samen hoog opschieten’.¹⁹⁷

Deze dynamiek is gesitueerd in zijn ontologie van wil tot macht, waardoor het eveneens inzichtelijk wordt waarom Nietzsche het pessimisme vanuit kracht beschreef in termen van wil tot macht. Hierdoor kan hij namelijk aan de hand van zijn oorlog-praxis omschrijven hoe elke gefixeerde en transcendente moraliteit opgeheven wordt, om daar tegenover de kant van het leven te kiezen (teruggrijpend op §2.2). In de *Nachlass* gedurende het schrijfproces van de voorwoorden plaatst Nietzsche dit zelf ook in dit kader:

Daß der *Werth der Welt* in unserer Interpretation liegt (— daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche —) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachsthum der Macht erhalten, daß jede *Erhöhung der Menschen* die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt — dies geht durch meine Schriften.¹⁹⁸

Aangezien er geen positie voorhanden is van *waaruit* we het geheel kunnen overzien stelt Nietzsche dat de ‘*waarde van de wereld* in onze interpretatie ligt’. Alle voorgaande interpretaties verschijnen vanuit dit perspectief ook als zijnde perspectivistisch. De absolute waarheidsclaims van het christendom waren in dit licht nodig om een manier van leven in stand te houden, het waren zogezegd *bestaansvoorwaarden* [*Existenzbedingungen*]. Pas wanneer deze bestaansvoorwaarden (of het geloof erin) wijzigt, *kunnen* de waardeschattingen veranderen.¹⁹⁹ Nietzsche suggereert op basis van deze analyses dat ‘het in de filosofie nooit of te nimmer om ‘*waarheid*’, maar om iets anders, laten we zeggen om gezondheid, toekomst, groei, macht, leven...’²⁰⁰ De *verheffing* [*Erhöhung*] van *de mens* ligt er voor Nietzsche nu juist in, deze interpretaties te overwinnen, zodat er nieuwe horizonnen, en daarmee nieuwe, meer diverse manieren van leven, mogelijk worden.

Dit roept de vraag op, op basis van welke maatstaf het oude evalueert en het nieuwe schept. Nietzsche stelt dat men deze maatstaf zelf voortdurend met zich mee moet brengen, en dat ook de maatstaf zelf voortdurend overwonnen dient te worden.²⁰¹ Er lijkt nog een ongerijmdheid te zitten in deze dynamiek. Nietzsche beschrijft deze dynamiek ter *verheffing van de mens* of zodat de gezondheid *groter* wordt. Het overwinnen van een perspectief biedt echter geen garantie dat de

¹⁹⁷ MA I Vorrede 6, 2.20-21.

¹⁹⁸ 2 [108], 12.114.

¹⁹⁹ 25 [397], 11.116.

²⁰⁰ FW Vorrede 2, 3.49.

²⁰¹ Z II Selbst-Ueberwindung, 4.148-149.

gezondheid ook 'groter' wordt, omdat er geen maatstaf is op basis waarvan men dit oordeel kan vellen. Bovendien stelt Nietzsche dat men in dit proces de waarheid niet nadert.²⁰² Dit is waar Nietzsches conceptuele denken tegen haar grenzen loopt, het lijkt immers onmogelijk om onderscheid te maken zonder referentie naar waarheid. Als Nietzsche de waarheid overwint door middel van de zelfopheffing van de moraal, dan ondermijnt hij ook zijn eigen project. Zowel zijn kritiek op de Europese moraal als zijn poging om een anti-teleologische moraal te formuleren die rigide opposities overwint, kan het niet stellen zonder de waarheid.

In dit onderzoek zijn er ook vingerwijzingen om te veronderstellen dat dit niet is wat Nietzsche bedoelt. In de eerste plaats is Nietzsche zelf gedreven door een streven naar kennis, dat niets waard zou zijn als het niet te maken heeft met waarheid. In de tweede plaats heb ik uiteengezet dat Nietzsches dynamiek van overwinnen geen lineaire vorm aanneemt, maar circulair is. Op basis hiervan is het de vraag of 'waarheid' definitief overwonnen of ondermijnd wordt, of dat het onderdeel is van een dynamiek tussen waarheid en leven. In de derde plaats stelt Nietzsche dat door de teloorgang van de *metafysische grond* van waarheid de *waarde* van waarheid voor het eerst in twijfel getrokken werd.²⁰³ Aan de andere kant maakt Nietzsche ook duidelijk dat de genealogische ontmaskering van dwalingen in de oorsprong van bepaalde waarden niets zegt over de *waarde* van die waarden.²⁰⁴ Dit roept de vraag op wat het betekent om gedreven te zijn door de wil tot waarheid, maar tegelijkertijd de waarde van waarheid te betwijfelen?²⁰⁵

Bovendien is in dit onderzoek waarheid ook op veel verschillende wijzen naar voren gekomen, die een eenduidige interpretatie van 'waarheid' compliceert (net zoals dit bij pessimisme het geval is). Als men vanuit deze context terugkeert naar de verhandeling over DW 3 in §1.3, dan ziet men een richting voor volgend onderzoek. Nietzsche stelde dat na de dionysische extase waarbij men de 'waarheid aanschouwde', de Helleen terugkwam in het alledaagse leven. In het alledaagse was deze religieuze waarheid niet toegankelijk waardoor men door de afwezigheid van *de* waarheid 'in gedachte' een dualistisch wereldbeeld (een abstractie) construeerde op grond waarvan het alledaagse veroordeeld werd. Er wordt hier op meervoudige wijze naar waarheid gerefereerd: in de eerste plaats is Nietzsches denken gemotiveerd door waarheid, maar hij stelt in de tweede plaats vast dat we geen toegang hebben tot de 'absolute waarheid', en in de derde plaats waarschuwt hij voor de gevaren om voor deze afwezigheid van waarheid te compenseren door een metafysisch dualisme, waarbij het 'ware Zijn' geplaatst wordt buiten het 'hier en nu'. Dit proces kan men beschouwen als de geboorte van het idealisme en de kern van het probleem van pessimisme. In de rest van deze thesis heb ik namelijk getracht te reconstrueren op welke wijze Nietzsche de gevolgen van deze gebeurtenis probeert te overwinnen. In dit proces bleef Nietzsche

²⁰² 2 [108], 12.114.

²⁰³ GM III 24, 5.400-401.

²⁰⁴ 27 [5], 11.276.

²⁰⁵ GM III 27, 5.410.

op verschillende wijze naar waarheid refereren: enerzijds stelt hij dat waarheid overwonnen moet worden, omdat het niet om de waarheid maar om leven gaat.²⁰⁶ Anderzijds is Nietzsche ook in dit proces gedreven door een wil tot waarheid, zoals hij paradoxaal uitdrukt: 'Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben.'²⁰⁷ De sluier van de waarheid afrukken doet men immers op grond van een wil tot ontmaskering, tot waarheid. Bovendien wijst Nietzsche dat men de waarheid kan ontmaskeren door het inzicht dat men verkregen heeft door het leven, wat wederom wijst naar een gecompliceerde verhouding tussen waarheid en leven. Een onderzoek naar de verhouding tussen Nietzsche en de waarheid zou moeten uitwijzen of zijn project doodloopt of hij zich hieruit redt.

²⁰⁶ FW Vorrede 2, 3.349.

²⁰⁷ FW Vorrede 4, 3.352.

Besluit

In dit onderzoek heb ik mij verdiept in Nietzsches begrip van pessimisme in GT, de late voorwoorden en het vijfde boek van FW. Ik heb getracht om pessimisme als een prisma te gebruiken om Nietzsches filosofische ontwikkeling te analyseren tussen 1872-1886. Nietzsche keert door middel van zijn pessimisme voortdurend de relatie tussen het leven en de moraal, het leven en de waarheid, om; in plaats van dat het leven beoordeeld wordt op grond van de moraal en de waarheid, beoordeelt Nietzsche de moraal en de waarheid vanuit het gezichtspunt van het leven.

In dit onderzoek zijn verschillende ontwikkelingen aan het licht gekomen. Nietzsches verhandeling over Schopenhauer en de tragische Grieken maakte plaats voor een uitgebreide cultuur en moraalkritiek. Nietzsches pessimisme richtte zich steeds minder op het bestaan *als geheel*, maar stelde juist de mens centraal die geworpen *in* dit geheel het bestaan beoordeelt en op waarde schat. Pessimisme werd een probleem van *betekenis* in plaats van een *metafysisch* probleem. Tegelijkertijd bleef hij, zoals Mann opmerkt, dezelfde: de Nietzsche 'die het leven in al zijn onbetrouwbaarheid, hardheid en wreedheid zegent'.²⁰⁸ Hij wil trouw zijn aan de aarde zonder zich te verlaten op illusies, geruststellingen of vals optimisme. Dit kwam enerzijds ter uiting in zijn pessimistische kritiek op de klassieke eenheid van het goede, het ware en het schone, door te stellen dat de waarheid verschrikkelijk en lelijk is. In zijn latere denken richtte hij zich juist expliciet tegen de metafysische waarheid door middel van zijn kritiek op het onderscheid tussen een 'schijnbare' en 'werkelijke' wereld en de 'dood van God'. Hiermee verzet hij zich tegen ieder beroep op een transcendente en bovenzinnelijke werkelijkheid. In Nietzsches vroege denken heeft hij een ambigue verhouding met de geruststellingen van de metafysica. Enerzijds stelt hij zelf dat zijn kunstenaarsmetafysica nog liever aan het *niets* dan aan het 'nu' wil geloven, dat zijn metafysische troost blijkt gaf van zijn romantiek en behoefteigheid.²⁰⁹ Maar, tegelijkertijd werd dit narratief ook voortdurend door Nietzsche zelf gebroken, zoals zijn uiteenzetting in DW 3 over de metafysische waarheid laat zien.

Naast de ontwikkeling van pessimisme heeft dit onderzoek Nietzsches ontwikkeling ten aanzien van de moraal en het leven verhelderd. In GT plaatst Nietzsche de moraal al tegenover het leven en bekritiseerde deze impliciet door haar te verzwijgen. In de voorwoorden richt hij zich expliciet tegen de moraal vanuit het standpunt van het leven. In deze confrontatie tussen de moraal en het leven liep ik tegen drie problemen aan: het probleem van moderniteit, waarheid en totale affirmatie.

²⁰⁸ Mann, *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, 89.

²⁰⁹ GT Versuch 7, 1.21-22.

Nietzsche typeert de moderniteit als een degenererende en zwakke cultuur, waar men voortdurend zoekt naar houvast in geruststellingen; in haar geloof in het christendom, haar moraliteit of in het geloof aan de objectiviteit en haar wetenschappelijk optimisme. Dit gebrek aan levensenergie laat juist het belangrijkste – het leven als muziek – aan ons voorbijgaan, alsof we *was* in onze oren hebben. Hoe kunnen wij de weg terugvinden naar het ‘nu’, als wij voortdurend op de één of andere wijze liever een ‘voorbij’ [*Jenseits*] construeren, dat juist het zwaartepunt van het ‘hier’ naar het ‘aldaar’ verschuift? In §4.1 en §4.2 heb ik geprobeerd te duiden op welke wijze Nietzsche de krachtbronnen wil exploiteren om de moraal te overwinnen, zonder te vervallen in een romantische ontkenning van de ‘tijd in onszelf’. In Nietzsches denken zien we dat ondanks zijn kritiek op de platoons-christelijke filosofie er ook nog krachtbronnen voorhanden zijn in de moderniteit die gekarakteriseerd wordt door zwakte, ziekte en verval. Daarnaast hanteert Nietzsche een strategie van de creatie van ficties en een tweede *fictieve* natuur om de zwakte te verdragen en een beroep te kunnen doen op een tweede krachtige en gezonde natuur. In deze thesis heb ik geen ruimte gehad om de vraag naar de waarde van deze fictieve elementen in Nietzsches filosofie nader uit te werken, die desondanks wel relevant zijn voor de validiteit van zijn project. Is het geloofwaardig dat Nietzsche de ‘rijpe vrijheid van de geest’ en de ‘grote gezondheid’ enkel mogelijk kan maken door fictieve creaties? Is Nietzsches kritiek op Kant, namelijk dat hij vrijheid in de noumenale orde plaatst, ook niet van toepassing op zijn eigen fictieve elementen? Plaatst hij hierdoor niet eveneens de vrijheid buiten het werkelijke leven, om zich er vervolgens wel op te beroepen?

In §4.3 raakte ik aan het probleem van waarheid in Nietzsches poging een immanente moraal te formuleren. Nietzsche stelt dat het imperatief van de waarheid de grond van de moraal heeft ondermijnd, waardoor de moraal zichzelf heeft opgeheven. In de lege ruimte ten gevolge van de teloorgang van het referentiepunt van de absolute waarheid ligt de mogelijkheid voor nieuwe en diverse vormen van leven. Wat is echter de *waarde* van de waarheid, nadat zij ontmaskerd is als een waarde? Wat is bovendien de *waarheid* van deze ontmaskering als deze perspectief-gebonden is? Dit roept de vraag op of Nietzsches project doodloopt, doordat zijn verzet tegen de waarheid eveneens zijn eigen poging een moraal en filosofie te formuleren zou ondermijnen. Nietzsche gebruikt echter het begrip waarheid, net zoals het begrip van pessimisme, niet op een consistente wijze. Om antwoord te geven op deze vragen zou er verder onderzoek gedaan moeten worden naar de verhouding van Nietzsche tot waarheid.

In dit onderzoek is daarnaast nog een ander kernprobleem van Nietzsches denken onderbelicht gebleven: het probleem van totale affirmatie.²¹⁰ Als men het totaal wil omarmen, dan

²¹⁰ Dit probleem is onder de oppervlakte gebleven omdat het probleem van affirmatie amper in de voorwoorden naar voren komt. Nietzsche keert uitgebreid terug naar dit probleem in relatie tot pessimisme vanuit kracht in de late *Nachlass*.

moet men ook het lijden, het kwaad en het verval kunnen omarmen. In het dionysisch pessimisme werd zichtbaar dat dit leidt tot een omarming van de negatie en negativiteit om een *totale affirmatie* mogelijk te maken (teruggrijpend op §2.2). Als het leven echter bestaat uit een dynamiek van creatie en negatie, hoe kan men dan het *totaal* affirmeren? Dit lijkt te vervallen in een innerlijke tegenspraak: of men affirmeert de creatie *en* de negatie, maar dit is geen *totale* affirmatie omdat men de negatie omarmt, die een gedeelte van het leven ontkent. Of men affirmeert enkel de creatie, maar dan wordt niet het *geheel* van het leven bevestigd, omdat het leven bestaat uit creatie *en* negatie. Ten tweede, als Nietzsche zichzelf niet tegen wil spreken, dan kan het bestaan niet vanuit het perspectief van de mens omarmd worden. Nietzsche stelt immers zelf dat een dergelijk oordeel *over* het geheel onmogelijk is, aangezien wij altijd onderdeel *van* een geheel zijn.²¹¹ Wat houdt Nietzsches ideaal van totale affirmatie dan in?

Een al te uitwendige of ‘academische’ verhandeling over Nietzsche zou lijnrecht tegen de geest van zijn denken indruisen. Daarom sluit ik af met een persoonlijk woord, met dezelfde hoop als Nietzsche: dat mijn persoonlijke ervaring ook een ‘menselijk, al te menselijke’ mag zijn, en daarom ook een ander iets te vertellen heeft.²¹² Nietzsches denken en filosofie werpt je, als geen ander, terug op jezelf, hij wijst je op je zwakheden en romantische verlangens, maar wakkert tegelijkertijd een vitaliteit aan die je aanspoort om jezelf te transformeren, om jezelf te overwinnen. Mijn worsteling met de vraag naar de *waarde en zin van het bestaan* begon ooit in de context van *theodicee* en de Godsvraag, maar door Nietzsche werd ik teruggeworpen op mijzelf en mijn eigen waardeschattingen, waardoor de enige mogelijke troost een *aardse* kan zijn.²¹³ Deze beweging gaat niet zonder slag of stoot: ik kan met Nietzsche instemmen dat ‘ik betwijfel of een dergelijk lijden [*Schmerz*] “verbetert”, maar ik weet dat het ons *verdiept*.’²¹⁴

²¹¹ GD Moral 5, 6.86.

²¹² MA II Vorrede 6, 2.376.

²¹³ GT Versuch 7, 2.12.

²¹⁴ FW Vorrede 3, 3.350.

Sigla voor Nietzsches werken

In de tekst worden Nietzsches werken soms in het Duits en soms in het Nederlands geciteerd. Bij de door Nietzsche zelf gepubliceerde boeken gebruik ik de vertalingen van de Arbeiderspers. Voor teksten uit de *Nagelaten fragmenten* (NF) gebruik ik de Nederlandse vertaling uitgegeven door Sun. Alle verwijzingen naar vindplaatsen, met uitzondering van de briefverwijzingen, hebben betrekking op de *Kritische Studienausgabe* (KSA). De opbouw van de referentie naar gepubliceerde werken is als volgt: 'Afkorting van boek' 'aforisme/hoofdstuk', 'KSA deel' ': 'paginanummer'. Bij verwijzing naar de *Nachlass*: 'aantekeningboek' '[fragment]', 'KSA deel' ': 'paginanummer'. Bij gebruik van Nederlandse vertalingen heb ik voor de consistentie verwezen naar de KSA editie en de afkorting van het boek, die ik hierna in alfabetische volgorde verklaar. Na de titel vindt u het jaar van publicatie of afronding, waarna ik verwijs naar de Nederlandse vertaling die ik ook gebruikt heb.

- BVN *Sämtliche Briefe, Kritische studienausgabe in 8 Bänden*. München: DTV/De Gruyter. 1886. Geciteerd met BVN 'jaartal', 'nummer van brief'.
- CV 5 *Homer's Wettkampf*. 1873. Vertaling in bundel *Waarheid en cultuur*, door T. Ausma. 4^e druk. Amsterdam: Boom. 2003.
- EH *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*. 1888/1908. Vertaald door P. Beers. 2^e druk. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2005.
- FW *Die fröhliche Wissenschaft*. 1882/1887. Vertaald door Pé Hawinkels. 3^e druk. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2005
- GD *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. 1888. Vertaald door H. Driessen. 2^e druk. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2007
- GM *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. 1887. Vertaald door T. Graftdijk. 2^e druk. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2005.
- GT *Die Geburt der Tragödie*. 1882/1886. Vertaald door H. Driessen. 5^e druk. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2017.
- JGB *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. 1886. Vertaald door T. Graftdijk. 9^e druk. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2015.
- KSA *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin: DTV/De Gruyter. 1980.
- M *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. 1881. Vertaald door P. Hawinkels. 2^e druk. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2009.
- MA I *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band*. 1878/1886. Vertaald door T. Graftdijk. 2^e druk. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2008.

- MA II *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band.* 1886. Vertaald door T. Graftdijk. 2^e druk. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2008.
- NF *Nagelaten fragmenten.* Vertaald door Michel van Nieuwstadt en Mark Wildschut, 7 delen. Nijmegen/Amsterdam: SUN, 2001-2007.
- PHG *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.* 1873/1874. Vertaling in bundel *Waarheid en cultuur*, door T. Ausma. 4^e druk. Amsterdam: Boom. 2003
- ST *Socrates und die Tragoedie.* 1870.
- UB II *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.* 1874. Vertaald door T. Graftdijk. 2^e druk. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2008.
- Z *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.* 1883-1885. Vertaald door R. van Hengel. Amsterdam: de Arbeiderspers. 2013.

Bibliografie

- Beiser F.C. *Weltschmerz. Pessimism in German philosophy 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Bijbel. Herziene Statenvertaling*. 1^e druk. Heerenveen: Jongbloed. 2001.
- Cartwright, D.E. "Reversing Silenus' Wisdom." *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* 20 (1991) Berlin/New York: de Gruyter. 1991.
- Deleuze, G. *Nietzsche & Philosophy*. Vertaald door H. Tomlinson. New York: Columbia University Press. 1983.
- Dostojevski, F. *Aantekeningen uit het ondergrondse*. Vertaald door Monse Weijers. Amsterdam: Athenaeum. 2018.
- Gadamer, H.G. *Waarheid en Methode. Hoofdpijnen van een filosofische hermeneutiek*. Vertaald door Mark Wildschut. Amsterdam: Vantilt. 2014.
- Heidegger, M. „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 5. Holzwege*. 193-267. Frankfurt: Vittorio Klostermann. 2003.
- Heidegger, M. Was ist Metaphysik? *Wegmarken*. 103-122. Frankfurt: Vittorio Klostermann. 2013.
- Ijsseling, H. *Over voorwoorden. Hegel, Kierkegaard, Nietzsche*. Amsterdam: Boom. 1997.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience*. London: Penguin. 1985.
- Jaspers, K. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. 4^e druk. Berlin/New York: De Gruyter. 1981.
- Jaspers, K. *Nietzsche en het christendom*. Vertaald door J. Mordegaai. Utrecht: Bijleveld. 2017
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1998.
- Mann, T. „Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung“. 1947. *Essays. Band 3: Musik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Fisher (1982): 235-264.
- Müller, F.M. *Essays. Beiträge zur vergleichenden religions-wissenschaft*. Leipzig: Verlag von Wilhem Engelmann. 1869.
- Müller-Lauter, W. *Über Freiheit und Chaos*. Berlin/New York: De Gruyter: 1999.
- Rethy, R. "The Tragic Affirmation of the Birth of Tragedy". *Nietzsche-Studien* 17 (1988): 1-44.
- Schopenhauer, A. *Arthur Schopenhauers werke in fünf bänden. Haffmans Ausgabe*. 3^e druk. Zurich: Haffmans. 1991.
- Siemens, H. Agonal writing. Towards an Agonal Model for Critical Transvaluation. *Logoi: Journal of Philosophy* 3 (2015): 10-29.
- Tongeren, van P. *Het Europees nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*. 2^e druk. Nijmegen: Vantilt. 2012.