



Serieuze vrolijkheid

Over Friedrich Nietzsches
herwaardering van de wetenschap

Malou Stam

Serieuze vrolijkheid

*Over Friedrich Nietzsches
herwaardering van de wetenschap*

Malou Stam

S4861728

Onder supervisie van
Prof. dr. G.J. van der Heiden

14645 woorden

1 januari 2021

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen

Met dank aan Gert-Jan van der Heiden voor zijn geduldige begeleiding en feedback.

Ik dank Remon Stam voor het beeld op de omslag en alle andere vrolijkheid die via hem in deze scriptie terecht is gekomen.

Marius van Rosmalen, volo ut sis.

Omslagbeeld: Remon Stam, *Slowing Down the West*, 2020.

Hierbij verklaar en verzeker ik, Malou Stam, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Nijmegen

Datum: 1 januari 2021

Abstract

In deze scriptie wordt betoogd dat Friedrich Nietzsches kritiek op de wetenschap begrepen moet worden als een poging om te leren leven met onze tijd zonder een beroep te doen op de wetenschappelijke moraal. In deze opgave ziet Nietzsche echter nog steeds een belangrijke rol weggelegd voor de wetenschap. Voor Nietzsche draait de wetenschap niet om objectiviteit of de absolute van oordelen maar om een erkenning van de bron van waaruit de wetenschap voortkomt: vanuit *onzelf* en ons verlangen naar waarheid. Alleen wanneer we dit erkennen kunnen we de kracht vinden om te leven met onze tijd; een tijd waarin we niet langer op een God of een objectieve wetenschap kunnen bouwen maar alleen nog op onszelf. In deel I staat Nietzsches genealogische methode centraal. Hier wordt verduidelijkt wat Nietzsche verstaat onder wetenschap en kritiek. Daarnaast zullen we binnen Nietzsches kritische methode een historische lijn onderscheiden van een psychologische lijn. De context die we in deel I zullen schetsen geeft vorm aan de volgende delen van deze scriptie. In deel II en III gaan we gedetailleerd in op de historische en psychologische dimensies van Nietzsches wetenschapskritiek. In deel IV leggen we deze kritiek positief uit als een herwaardering van de wetenschap.

Inhoudsopgave

Afkortingen 5

Voorwoord 6

Inleiding 7

Deel I Een problematisering van de wetenschappelijke moraal 11

Over Nietzsches kritische methode

§1 Wat is wetenschap? 12

§2 Nietzsches genealogische methode 17

Deel II Historie als wetenschapskritiek 24

De wil tot waarheid als probleem

§3 Een genealogie van de wil 25

§4 Kritiek op de wetenschappelijke moraal 31

Deel III Psychologie als wetenschapskritiek 35

Kritiek en levensaffirmatie

§5 De dood van God 36

§6 De wending naar de mens: Nietzsche over Kant 41

Deel IV Kritiek als herwaardering 47

De waarde van wetenschap

§7 De positieve kant van Nietzsches wetenschapskritiek 48

§8 Leren leven met onze tijd 54

Conclusie 59

Bibliografie 62

Afkortingen

In deze scriptie verwijzen we naar werken van Nietzsche als volgt: één van de onderstaande afkortingen, zo nodig het desbetreffende boekdeel en een paragraafnummer (bijvoorbeeld VW III 123).

Geraadpleegde werken van Friedrich Nietzsche

Uit de Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB) geciteerde teksten van Nietzsche

NF *Nachgelassene Fragmente*

Vertalingen van gepubliceerd werk

AS *Afgodenscherming: of hoe men met de hamer filosofeert.*

GM *De genealogie van de moraal: een strijdschrift*

GT *De geboorte van de tragedie: of Griekse cultuur en pessimisme*

VGK *Voorbij goed en kwaad*

VW *Vrolijke wetenschap ("la gaya scienza")*

Vertalingen van ongepubliceerd werk

HW *Herwaardering van alle waarden: de wil tot macht*

Voorwoord

Ik wil in deze wereld leven samen met het verscheurende en het verdrietige dat ik daar aantref. De filosofie van Friedrich Nietzsche helpt mij in dit verlangen. Toen ik zijn werk voor het eerst las, greep het mij aan omdat hij bijzonder over kunst sprak. In eerste instantie was het plan dan ook om deze scriptie over Nietzsches kunstbegrip te schrijven maar in het proces werd het me duidelijk dat kunst bij Nietzsche altijd samenhangt met zijn denken over wetenschap. Ik ben langzamerhand steeds meer over wetenschap gaan schrijven omdat daarmee beter te zeggen viel wat ik eigenlijk over kunst wilde schrijven. Of Nietzsche nu spreekt over kunst of wetenschap, het komt beide voort uit eenzelfde fascinatie. Nietzsche spreekt altijd vanuit menselijke passies en verlangens en contrasteert dit met maatschappelijke, of morele, waarden die de mens zijn gedrag en zelfbeeld beheersen. De spanning tussen passies en moraliteit heeft Nietzsche uitgebreid beschreven in relatie tot wetenschap. Mijn onderzoek hiernaar is wat ik in deze scriptie deel. Daarnaast deel ik met dit onderzoek een persoonlijke passie voor de vraag: hoe wil ik leven?

Inleiding

‘*Serius nemen*—Het intellect is bij de allermeesten een moeizame, duistere en knarsende machine, die moeilijk op gang te brengen is: ze noemen het ‘de zaak *serius nemen*’ als ze met die machine willen werken en goed denken—oh, wat moet goed denken lastig voor hen zijn! Het liefvallige beest ‘mens’ verliest iedere keer, naar het schijnt, zijn goede humeur, als het goed denkt: het wordt ‘serius’! En ‘waar lachen en vrolijkheid is, daar deugt het denken niet’—zo luidt het vooroordeel van dit serieuze beest tegen alle ‘vrolijke wetenschap’.—Welaan! Laat ons aantonen, dat het een vooroordeel is!’¹

In het verlangen naar kennis heerst bij de mens een ernstig gevoel om ‘goed denken’ serieus te nemen. Dat de mens verlangt en passies als vrolijkheid en verdriet kent wordt over het algemeen dan ook gescheiden van serieuze zaken, zoals de wetenschap. Deze serieuze houding, die vereist lijkt voor het bedrijven van wetenschap, zorgt ervoor dat onze omgang met deze passies en verlangens onder druk komt te staan. In zoverre we deze persoonlijke waarden wetenschappelijk benaderen, raken we er vervreemd van. Volgens Friedrich Nietzsche is dit culturele vraagstuk de grootste opgave voor onze tijd.

Nietzsches filosofische project draait erom te laten zien dat bepaalde waarden in onze maatschappij veranderlijk zijn, ook al beschouwen wij ze als vanzelfsprekend. Zijn denken verzet zich tegen de vanzelfsprekendheid van vastgeroeste waarden die het menselijke bestaan kunnen domineren en hij roept in zijn beroemde woorden op tot een ‘herwaardering van alle waarden’ [*Umwertung aller Werte*].

‘Een *herwaardering van alle waarden*, dit vraagteken zo zwart, zo vreselijk dat het schaduwen werpt op degene die het plaatst—zulk een noodlottige taak dwingt iemand om elk moment de zon op te zoeken en een zware, al te zwaar geworden ernst van zich af te schudden.’²

In het licht van dit herwaarderingsproject richten wij ons in deze scriptie specifiek op de herwaardering van de wetenschap. Door middel van Nietzsches teksten over wetenschap krijgt men een goed beeld van de culturele crisis waar wij

¹ VW IV 327.

² AS, ‘Woord vooraf’, 7.

ons volgens Nietzsche in bevinden. Nietzsche stelt dat de moderniteit gedomineerd wordt door een wetenschappelijke moraal waarvan wij ons moeten bevrijden. Belangrijk om te noemen is dat deze kritiek zich niet bevindt binnen een epistemologisch veld van kennis maar zich richt op de menselijke wil die ten grondslag ligt aan onze behoefte aan kennis. Het is deze ‘wil tot waarheid’ die in Nietzsches herwaardering van de wetenschap centraal staat. In plaats van de vraag, wat is waar?, moeten we ons volgens Nietzsche net zo goed richten op de vraag, hoe waarden we ons waarheidszoeken? Vanuit dit perspectief stellen we de volgende hoofdvraag die leidend zal zijn in deze scriptie: *op welke manier valt Nietzsches wetenschapskritiek op te vatten als een herwaardering van de wetenschap?*

Nietzsches wetenschapskritiek neemt nagenoeg altijd de vorm aan van een cultuurkritiek.³ We leggen daarom in deze scriptie de focus op het culturele aspect van Nietzsches wetenschapskritiek. Nietzsche is kritisch op de wetenschap maar hij bespreekt deze kritiek altijd binnen de context van menselijke praktijken. Hij wil met deze kritiek vooral onderzoeken op wat voor manier wetenschap waardevol kan zijn in ons leven. Hoewel Nietzsche wel over waarheid spreekt, wil hij vooral een culturele verandering teweegbrengen; een verandering van wetenschappelijke waarden.

Nietzsches wetenschapskritiek wordt wel eens gelezen als een poging tot het vernietigen van alle waarheid en wetenschap maar wij willen aantonen dat dit onjuist is. Hoewel Nietzsches kritiek genoeg negatieve elementen bezit, is zijn uiteindelijke positie constructief bedoeld. Zoals we zullen aantonen is Nietzsches felle kritiek bedoeld als uitdaging voor de wetenschap en als een poging de wetenschap krachtiger en levendiger te maken. Deze kracht die de wetenschap bezit noemt Nietzsche ‘vrolijk’ maar die staat op gespannen voet met de wetenschappelijke moraal die dwingt tot ‘objectiviteit’. Nietzsche ziet een vrolijke wetenschap voor zich die het menselijke bestaan ondersteunt en sterker maakt. Kritiek is hier een essentieel onderdeel van. Vrolijke wetenschap houdt in de eerste plaats in dat men zich kritisch

³ Er vallen in Nietzsches denken over wetenschap twee kanten waar te nemen: aan de ene kant is zijn werk cultuurhistorisch en aan de andere kant epistemologisch. Hoewel deze twee elementen van zijn kritiek conceptueel van elkaar gescheiden kunnen worden vallen ze in de praktijk bij Nietzsche volledig samen. De reden hiervoor is dat wetenschap bij Nietzsche altijd gebaseerd is op een bepaald soort geloof aan een bepaald soort waarheid. Waarheid staat bij Nietzsche nooit los van wat mensen ervan maken. Dit geloof zou men epistemologisch kunnen lezen maar Nietzsche bedt het altijd cultuurhistorisch in. De epistemologie wordt zo sterk gehistoriseerd dat het altijd een culturele analyse wordt. Vandaar dat we Nietzsches wetenschapskritiek in deze scriptie benaderen als een cultuurkritiek opvatten.

weet te verhouden tot zichzelf en zijn omgeving, in plaats van de vanzelfsprekende vooroordelen van de moraal te reproduceren.

In vier delen willen we Nietzsches kritiek op de wetenschap weergeven en uitleggen hoe daarin een positieve kant te vinden valt die we kunnen karakteriseren als een herwaardering en een vrolijke wetenschap. Dit doen we door een uitgebreide lezing te geven van fragmenten uit een aantal belangrijke aforismen van Nietzsche. De werken die het belangrijkste zijn voor ons onderzoek en waar we ons zodoende voornamelijk op zullen richten zijn: *De vrolijke wetenschap* en *De genealogie van de moraal*. Deze lezing zal ondersteund worden door het werk van diverse auteurs die zich met dit onderwerp hebben beziggehouden.

In het eerste deel (*Een problematisering van de wetenschappelijke moraal*) staat Nietzsches genealogische methode centraal. We zullen hier verduidelijken wat Nietzsche verstaat onder wetenschap en kritiek. Nietzsches kritische methode kent een historische en een psychologische lijn. We zullen laten zien wat dit voor Nietzsche precies inhoudt en op wat voor manier deze lijnen met elkaar verbonden zijn. De context die we in deel I zullen schetsen geeft vorm aan de volgende delen van deze scriptie. In deel II (*Historie als wetenschapskritiek*) en III (*Psychologie als wetenschapskritiek*) gaan we gedetailleerd in op deze twee dimensies van Nietzsches wetenschapskritiek. In deel IV (*Kritiek als herwaardering*) leggen we deze kritiek positief uit en geven we een antwoord op de hoofdvraag.

De conclusie waar we op uit zullen komen is dat Nietzsches kritiek op de wetenschap begrepen moet worden als een poging om te leren leven met onze tijd zonder een beroep te doen op de wetenschappelijke moraal die wordt gekenmerkt door objectiviteit. In deze opgave ziet Nietzsche een belangrijke rol weggelegd voor de wetenschap. We zullen in deze scriptie zien dat deze wetenschap niet draait om objectiviteit of de absoluteheid van oordelen maar om een erkenning van de bron van waaruit de wetenschap voortkomt: vanuit *onszelf* en ons verlangen naar waarheid. Alleen wanneer we dit erkennen kunnen we de kracht vinden om te leven met onze tijd; een tijd waarin we niet langer op een God of een objectieve wetenschap kunnen bouwen, maar alleen nog op onszelf.

‘Onder de druk van een duistere en uitermate verantwoordelijke zaak zijn
blijmoedigheid bewaren is geen geringe prestatie; en toch, wat is er harder nodig dan
blijmoedigheid?’⁴

⁴ AS, ‘Woord vooraf’, 7.

Deel I

Een problematisering van de
wetenschappelijke moraal

Over Nietzsches kritische methode

§1 Wat is wetenschap?

Het onderstaande fragment, uit *De genealogie van de moraal*, is een mooie illustratie van de wijze waarop Nietzsche zijn kritiek op de moderne wetenschappelijke mens formuleert:

[D]eze moderne wetenschap, die, zegt men, als realistische filosofie duidelijk alleen in zichzelf gelooft, duidelijk de moed tot zichzelf, de wil tot zichzelf bezit en het tot nu toe heel goed zonder God, hemel en negatieve deugden heeft kunnen stellen. Met zulk lawaaiig agitatorengebazel bereikt men bij mij evenwel niets [...] het woord ‘wetenschap’ is in zulke trompettersbekken gewoon ontucht, een misbruik, een onbeschaamdheid. Precies het tegendeel van wat hier beweerd wordt is waar: de wetenschap heeft tegenwoordig letterlijk *geen* geloof in zichzelf, laat staan een ideaal *boven* zich [...].⁵

Nietzsche laat in dit citaat weinig over van de moderne wetenschap. Regelmatig lezen we hoe Nietzsche kritisch en ‘negatief’ over wetenschap spreekt. Niet voor niets staat Nietzsche bekend als ‘de filosoof met de hamer’.⁶ Echter, Nietzsche is voornamelijk ambigu over wetenschap. Tegelijkertijd valt er over zijn kritiek te zeggen dat er iets motiverends in zit. Deze dubbelzinnigheid over wetenschap valt zelfs in het bovenstaande fragment te herkennen.

Eenzijds is Nietzsche in dit fragment kritisch op de ‘trompettersbekken’ van de wetenschap. Hiermee refereert hij naar de ‘wetenschappelijke’ mens die te snel oordeelt over wetenschap zonder zichzelf eerst af te vragen waar dit specifieke oordeel uit voortkomt. Het vinden van een juiste oplossing is belangrijker dan het probleem zelf.⁷ Het is dan ook vanwege ons verlangen tot oplossingen dat de mens niet kritisch over zijn eigen oordelen kan denken. Dit maakt ons trompettersbekken. ‘Wij denken te snel’⁸, zegt Nietzsche. Zodoende lukt het de moderne mens niet om wetenschap te zien voor wat het volgens Nietzsche zou kunnen zijn. Het lawaai van deze oordelen overstemt alles.

⁵ GM III 13.

⁶ Deze benaming kreeg Nietzsche naar aanleiding van zijn werk *Afgodenschemering* dat de ondertitel draagt: ‘of hoe men met de hamer filosofeert’.

⁷ VW V 355.

⁸ VW I 6.

Anderzijds komt in deze kritiek op de trompettersbekken een andere vorm van wetenschap naar voren. Namelijk: ‘precies het tegendeel van wat hier beweerd wordt’. Waar de wetenschap volgens de trompettersbekken gaat over het produceren van oplossingen of juiste oordelen, is de alternatieve wetenschap die Nietzsche ter sprake wil brengen juist kritisch op deze oordelende houding. Nietzsche ziet deze alternatieve wetenschap voor zich als een ‘vrolijke wetenschap’⁹.

Om een eerste begrip te krijgen van wat Nietzsche bedoelt met vrolijke wetenschap zullen we onze aandacht richten op de titel van zijn gelijknamige werk: *Die fröhliche Wissenschaft*. Naar het Engels wordt het werk vertaald als *The Gay Science*, maar volgens Babette Babich had het werk ook vertaald kunnen worden als *Joyful Wisdom of Merry Art*.¹⁰ Babich stelt juist deze alternatieve metoniemen voor omdat het Nietzsche volgens Babich eerder om de combinatie van de woorden te doen is. De woorden *fröhliche* en *Wissenschaft* moeten niet afzonderlijk van elkaar begrepen worden zegt Babich.¹¹

‘What is important is that the word *fröhliche* - happy or gay, merry or joyful - effects a metonymic attunement of *Wissenschaft*. What Nietzsche names science has more

⁹ ‘Vrolijke wetenschap’ [*Fröhliche Wissenschaft*] was in de 19e eeuw een bekende uitdrukking in Europa en is afgeleid van een Provençaalse uitdrukking uit het begin van de 14e eeuw waarmee de vaardigheid voor het schrijven van poëzie werd uitgedrukt [*gai saber*]. Een opvallend gebruik van de term zien we terug in een economisch debat ten tijde van de 19e eeuw waar Nietzsche ongetwijfeld door is gestimuleerd in zijn keuze voor de titel van zijn werk ‘*Die fröhliche Wissenschaft*’. Historicus Thomas Carlyle onderscheidde ‘the gay science’ van ‘the dismal science’, waarmee hij op denigrerende wijze de toenmalige economische wetenschap bestempelde. De economische discussie waarin Carlyle zich bevond, bestond uit een discussie over de richting van de geschiedenis. De vraag was of de mens hoopvol en optimistisch kon zijn over de toekomst, of juist niet en op wat voor wijze men zich tot deze vraag moest verhouden. Carlyle’s kritiek was onder andere in reactie op de invloedrijke econoom T.R. Malthus, die een pessimistisch toekomstbeeld schetst over een tekort aan voedsel voor de mens vanwege een overpopulatie. De discussie tussen Carlyle en Malthus over de vraag welke wetenschap vrolijk of pessimistisch is, is erg typerend voor de tijd waarin Nietzsche leeft. Maar zoals zal blijken uit onze analyse van Nietzsches denken over vrolijke wetenschap gaat Nietzsche heel anders om met deze term. Nu we weten dat Nietzsches inspiratie voor de term ‘vrolijke wetenschap’ hoogstwaarschijnlijk voorkomt uit deze economische discussie, zou men zich misschien voor kunnen stellen dat Nietzsches keuze voor de titel ‘vrolijke wetenschap’ met een knipoog of met een beetje ironie gelezen kan worden. Zie: Jodi Beggs, "Economics as the "Dismal Science"," ThoughtCo, datum van publicatie: 11 maart 2018, <https://www.thoughtco.com/economics-as-the-dismal-science-1147003>.

¹⁰ Babette E. Babich, “‘The Problem of Science’ in Nietzsche and Heidegger,” *Revista Portuguesa de Filosofia* 63, nr. ½ (2007): 216.

¹¹ Babich, “The Problem of Science,” 216.

affinities with passions [*Leidenschaft*] than the usually dusty scholarship of his peers, in his days, or in our own.¹²

Babich laat in haar lezing van Martin Heidegger over Nietzsche zien dat ‘gepassioneerde’ of vrolijke wetenschap volgens Heidegger ‘vrolijk’ is, voor zover het de vrolijkheid of passies illustreert die *niet* teniet worden gedaan, zelfs in confrontatie met de ernstigste en angstaanjagendste dingen.¹³ “The passion of such a joyful science is invigorated by challenge, affirming “the necessity of these very questionable things”, aldus Babich over Heidegger.¹⁴ Vrolijke wetenschap gaat daarom niet simpelweg om vrolijkheid maar het gaat om een zekere vrolijkheid die overeind is gebleven na de meest intense kritiek of confrontatie met ernstige dingen in de werkelijkheid. Vrolijke wetenschap gaat over de manier waarop wij antwoord geven op dat waarmee we geconfronteerd worden. De wetenschap die Nietzsche voor zich ziet komt eigenlijk neer op de vraag of we het leven willen of niet. Het is een wetenschap waarbij de wil tot leven vorm geeft aan de kennis die het verlangt, maar tegelijkertijd verleent deze kennis kracht aan de wil tot leven. Anders gesteld, de wil en de kennis zijn in deze wetenschap niet makkelijk van elkaar te onderscheiden.

Niet alleen worden onze passies binnen vrolijke wetenschap erkend, onze passies geven ook vorm aan de wetenschappelijke praktijk. Wetenschap wordt door Nietzsche beschouwd als een passievolle praktijk waarbij een verbond mogelijk is tussen onze passies en waarheid of tussen vrolijkheid en wijsheid stelt Babich.¹⁵ De kennis die hieruit wordt verworven, weerspiegelt niet de kennis die wordt verworven door de positivistische, calculerende, op technologie gerichte wetenschappen van Nietzsches tijd.¹⁶ Sterker nog, we kunnen deze twee wetenschappen tegengesteld aan elkaar begrijpen zegt Babich.¹⁷

¹² Babich, 216.

¹³ Babich, “The Problem of Science,” 217.

¹⁴ Babich, 217.

¹⁵ Babich, 216.

¹⁶ De idealen van het positivisme zijn voor Nietzsche problematisch, aangezien het streven naar orde en vooruitgang van het positivisme contrasteert met Nietzsches denken over het leven. Het leven is continu ‘in wording’ en scheppend zegt Nietzsche, maar het is niet meer dan dat volgens hem. Positivisme wordt door Christoph Cox beschreven als: ‘the scientific and philosophical project that aims to discover simple, presuppositionless “facts” and to ground all knowledge on these primitives.’ Cox schetst goed de context van het positivisme in Nietzsches tijd beschrijft. Hij benadrukt dat de kritiek die Nietzsche in zijn tijd had ook van toepassing is op het logisch positivisme van de twintigste eeuw. Zie Christoph Cox, ‘Being and its Others: Nietzsche's Reevaluation of Truth,’ *Man and World* 29, nr. 1 (1996): 53, 60-61. Zie voor Nietzsche over het positivisme: VW V 347, 373 en GM III 24.

¹⁷ Babich, 217.

Nietzsche stelt dat wij wetenschap begrijpen als een onpersoonlijke methode waarbij kwantificering fundamenteel is. Passies en verlangens horen stilgelegd te worden omwille van de objectiviteit.

‘Nicht der Sieg der Wissenschaft ist das, was unser 19tes Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der *wissenschaftlichen Methode* über die Wissenschaft.’¹⁸

Vergelijkbaar met deze lezing van Babich over Nietzsches begrip van wetenschap is de lezing van John Richardson. Richardson benadrukt ook het belang van passies binnen Nietzsche vrolijke wetenschap. Voor hem ligt de kern van Nietzsches wetenschapskritiek in deze ‘psychologische’ dimensie. Over psychologie zegt hij: ‘[I]t’s here we can study his resolution of what he sees as his main philosophical problem, and as our main cultural concern.’¹⁹

Naast de nadruk op passies vindt Richardson net als Babich dat we twee wetenschappen moeten onderscheiden wanneer we spreken over Nietzsches wetenschapskritiek. Aan de ene kant i) ‘wetenschap’ begrepen als alle praktijken die tot nu toe door de maatschappij als ‘wetenschappelijk’ worden beschouwd en aan de andere kant ii) ‘wetenschap’ begrepen als mogelijke praktijk of de mogelijke vorm die de wetenschap kan aannemen. Richardson noemt dit respectievelijk wetenschap als ‘*prevailing practice*’ en wetenschap als ‘*reformed practice*’²⁰.

In deze scriptie volgen wij het voorbeeld van Babich en Richardson. Wanneer we het hebben over i) de algemeen aangenomen overtuigingen of onze vooroordelen over de wetenschap, zullen we dit aanduiden met: de wetenschappelijke moraal. Wanneer we komen te spreken over ii) een mogelijke vorm van wetenschap, zullen we hier in het vervolg van deze scriptie naar verwijzen met: vrolijke wetenschap. Voor een diepgaander begrip van Nietzsches beschrijving van vrolijke wetenschap is het noodzakelijk om eerst tot de kern te komen van zijn kritiek op de wetenschappelijke moraal.

Voordat we ons richten op Nietzsches onderzoek naar de wetenschappelijke moraal zullen we nog iets meer uitwijden over zijn methode. We zullen in de

¹⁸ NF 1888, 15[51] (mijn cursivering). Eigen vertaling: ‘Het is niet de overwinning van de wetenschap die onze 19e eeuw kenmerkt, maar de overwinning van de *wetenschappelijke methode* over de wetenschap.’

¹⁹ John Richardson, “Nietzsche’s Psychology,” in *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, red. H. Heit, G. Abel en M. Brusotti (Berlijn: De Gruyter-Verlag, 2011), 320.

²⁰ Richardson, “Nietzsche’s Psychology,” 311.

volgende paragraaf stilstaan bij de relatie tussen de twee belangrijkste werken voor deze scriptie: *De vrolijke wetenschap* en *De genealogie van de moraal*. We zullen hier verduidelijken wat Nietzsches genealogische methode is, die hij in beide werken toepast. We zullen laten zien dat deze kritische methode een combinatie van historisch en psychologisch onderzoek inhoudt.

§2 Nietzsches genealogische methode

De vrolijke wetenschap van Nietzsche bestaat uit vijf boekdelen. Boekdelen één tot en met vier van dit werk zijn gepubliceerd in 1882. In 1887 verscheen *De vrolijke wetenschap* opnieuw met een nieuw toegevoegd voorwoord, een appendix met de titel ‘Liederen van Prins Vogelvrij’ en een volledig nieuw geschreven vijfde boekdeel.²¹ Opvallend aan dit laatste boekdeel is dat het de toon en de centrale onderwerpen deelt met *De genealogie van de moraal*, een werk dat Nietzsche in datzelfde jaar heeft gepubliceerd. Nietzsche beschrijft in *De genealogie van de moraal* de oorsprong en functie van de christelijke moraal en refereert in dit werk meerdere malen naar verschillende aforismen uit boekdeel vijf van *De vrolijke wetenschap*.²²

‘Wat heeft nu eigenlijk strikt genomen over de christelijke God *gezegevierd*? Het antwoord staat in mijn *Fröhliche Wissenschaft* (§ 357): ‘de christelijke moraliteit zelf, het steeds strenger opgevatte begrip van de waarachtigheid, de biechtvaderlijke verfijning van het christelijke geweten, vertaald en gesublimeerd tot het wetenschappelijke geweten, tot intellectuele zuiverheid tot elke prijs.’²³

Wat Nietzsche in beide werken sterk naar voren laat komen is dat onze huidige wetenschappelijke moraal voortkomt uit christelijk gedachtegoed. De genealogische methode die Nietzsche handhaaft in *De genealogie van de moraal* is ook belangrijk

²¹ Nietzsche heeft bij deze publicatie ook een ondertitel tussen haakjes toegevoegd aan het titelblad: (‘La gaya scienza’). *La gaya scienza* is vergelijkbaar met de *gai saber*. De *gai saber* was een middeleeuwse culturele beweging, geïnitieerd door Provençaalse troubadours (vooral gespecialiseerd in muziek en dichtkunst). Ze waren vooral actief van de elfde tot aan de vijftiende eeuw. ‘Gai saber’ draagt een ondertoon die gaat over kennis (*saber*), muziek, kunstenaarschap, gepassioneerde liefde, blijmoedigheid en vindingrijkheid. Ze brachten verschillende kunsten samen en speelden volgens Nietzsche een belangrijke rol bij de opkomst van de moderniteit. Lees meer over de betekenis van ‘La gaya scienza’ in: Christopher Janaway, ‘The Gay Science,’ in *The Oxford Handbook of Nietzsche*, red. John Richardson and Ken Gemes (Oxford: Oxford University Press, 2013) 3. Zie ook: VGK 260.

²² GM III 24, 27. Zie ook GM Vorrede 7.

²³ GM III 27.

geweest voor de uitwerking van het vijfde boekdeel van *De vrolijke wetenschap*.²⁴ Deze methode was hij echter al aan het ontwikkelen ten tijde van de eerste vier boekdelen.

De vrolijkheid in Nietzsches genealogie

Vanwege de gelijktijdigheid waarin de werken gepubliceerd zijn is het goed om *De genealogie van de moraal* naast *De vrolijke wetenschap* te lezen, maar meer nog dan dat zou men *De genealogie van de moraal* ook kunnen lezen als poging tot een vrolijke wetenschap. Naast de rijkheid van Nietzsches culturele analyse valt het niet te ontkennen dat zijn werk een passievolle persoonlijke kant kent. Nietzsche maakt in zijn werken uitgebreid gebruik van metaforen en analogieën die hem in staat stellen zijn eigen gevoel over zijn tijd uit te drukken. Nietzsche gebruikt eigen bedachte concepten zoals de ‘herenmoraal’ en de ‘kuddemoraal’, die we in de volgende paragraaf zullen bespreken. Daarnaast schrijft hij over roofdieren en lammeren²⁵, waterdieren die gedwongen worden aan land te komen en landdieren te worden²⁶, priesters die vergeleken worden met marktlui, wetenschap als schuilplaats voor knaagwormen²⁷, wetenschapsfabrieken die de lucht vervuilen met slechte lucht, de mens die van zichzelf een wildernis maakt en als dier tegen zijn eigen tralies stoot²⁸ en het staat voor Nietzsche vast dat filosofen koude lucht nodig hebben.²⁹

Dat Nietzsche voor vrolijkheid pleit, betekent niet dat we de waarheid overboord moeten zetten. In de wetenschappelijke moraal wordt deze waarheid verkregen door objectiviteit. Objectiviteit wordt dan begrepen als ‘het buiten spel zetten van alle affecten’³⁰. Nietzsches vrolijk-wetenschappelijke methode staat, zoals we in paragraaf één al hebben genoemd, hier lijnrecht tegenover en komt voort uit het idee dat onze affecten juist zeer vruchtbaar voor de wetenschap kunnen zijn. De

²⁴ In het artikel ‘The Gay Science’ van Christopher Janaway wordt ook een belangrijk punt gemaakt over de relatie tussen *De vrolijke wetenschap* en *De genealogie der moraal*. Het vertrekpunt van Janaway is Nietzsches aforisme betiteld als ‘De dolle mens’ [VW III 125]. Janaway zet uiteen waarom begrip van de notie van genealogie volgens Nietzsche van belang is bij het leren leven met onze tijd na de dood van God: ‘Our morality is a lingering ‘shadow of God’ whose banishment thus requires far more than the mere lapsing of our belief in God. Nietzsche more than hints here at the notion of genealogy as a precondition for a revaluation of values—and prefigures the strategy of this later *Genealogy*.’ Zie: Janaway, ‘The Gay Science,’ 6.

²⁵ GM I 11, 13.

²⁶ GM II 16.

²⁷ GM III 23

²⁸ GM II 16.

²⁹ GM III 8.

³⁰ GM III 12.

metaforen en persoonlijke sentimenten die we in heel Nietzsches oeuvre vinden, kunnen dan ook in de eerste plaats begrepen worden als pogingen tot vrolijke wetenschap.

‘[H]oe meer affecten we over een zaak aan het woord laten, *hoe meer* ogen, verschillende ogen, we voor dezelfde zaak weten te gebruiken, des te vollediger zal ons ‘begrip’ van deze zaak, onze ‘objectiviteit’ zijn. Maar het elimineren van elke wil, het buiten spel zetten van alle affecten, aangenomen dat we dat zouden kunnen: hoe nu? zou dat geen *castratie* van het intellect betekenen?...’³¹

Genealogie als kritiek

De genealogie van de moraal is een belangrijk cultuurhistorisch werk van Nietzsche waarin hij de geschiedenis van onze huidige wetenschappelijke moraal in kaart brengt. In dit ‘strijdschrift’, zoals de ondertitel van dit werk luidt, beschrijft hij zijn ‘ideeën over de *oorsprong* van onze morele vooroordelen’. Naast vrolijkheid kunnen we een duidelijke historische kant ontdekken in Nietzsches wetenschappelijke werk.

‘Een beetje historische en filologische scholing, plus een aangeboren kieskeurig zintuig voor psychologische kwesties in het algemeen, veranderde mijn probleem in korte tijd [hierin]: onder welke omstandigheden vond de mens de waardeoordelen goed en kwaad uit? *en welke waarde hebben zij zelf?* Hebben zij de menselijke voorspoed geremd of bevorderd? Zijn zij symptoom van een noodtoestand, van verarming, van ontarding van het leven? Of verraadt zich daarentegen in hen de overvloed, de kracht, de wil van het leven, [...] de toekomst van het leven?’³²

Deze beschrijving van Nietzsches genealogie, alsmede de structuur van deze scriptie, is geïnspireerd door het boek van Paul van Tongeren: *De moraal van Nietzsches moraalkritiek*.³³ Hij stelt dat er in Nietzsches genealogie een dubbele methodische lijn te ontdekken valt: aan de ene kant een ‘historische’ lijn en aan de andere kant een ‘psychologische’ lijn.³⁴ Van Tongeren waarschuwt wel dat er geen groot onderscheid

³¹ GM III 12.

³² GM ‘Voorwoord’ 3.

³³ Paul van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek: Bijdrage tot een commentaar van Friedrich Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”* (Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 1984).

³⁴ Als we kijken naar termen die Nietzsche gebruikt om zijn methode te betitelen zien we het volgende. In *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, noemde Nietzsche het ‘Kritische Historie’. In *Menselijk al te menselijk* 1 aforisme 1 bespreekt Nietzsche de methode in termen van ‘*Chemie der Begriffe und Empfindungen*’. We zien de term ‘Genealogie’ voor het

tussen beide lijnen moet worden gemaakt, aangezien ze zeer nauw met elkaar verbonden zijn.³⁵ Van Tongeren bouwt hier voort op een gedachte van Jörg Salaquarda. Salaquarda noemt Nietzsches genealogische methode ‘einer *historisch-psychologischen Methode*’³⁶; hij zegt er het volgende over:

‘[A]ls psychologische deckt sie die Interessen und Lebenstendenzen auf, die noch hinter den scheinbar selbstverständlichsten, jeder Diskussion entzogenen Wertungen nachweisbar sind; als historische zeichnet sie die Geschichte derartiger Wertungen nach — vom zunächst rohen Ausdruck von Interessen bis zur Fixierung als “ewiger Wert”.’³⁷

Volgen we de psychologische lijn van de methode in Nietzsches werk? Dan onthult deze, volgens Salaquarda, de interesses en levensdriften [*Lebenstendenzen*]³⁸ die achter onze schijnbaar vanzelfsprekende, morele waardeoordelen verborgen zitten. Deze interesses blijven normaal gesproken onbesproken bij dergelijke waardeoordelen. In de woorden van Van Tongeren bestaat de psychologische lijn uit: ‘de analyse van een fenomeen die bestaat in een speuren naar de drijvende krachten daarin’³⁹. Van Tongeren beschouwt deze ‘psychologie’ als hetgeen waarmee drijvende krachten worden onderzocht die aan de vorming van onze moraliteit ten grondslag liggen.⁴⁰

Volgen we de historische lijn? Dan kijken we naar de geschiedenis van deze vanzelfsprekend geworden waardeoordelen zegt Salaquarda. Van Tongeren legt uit dat dit onderzoek er bij Nietzsche uitziet als onderzoek naar het ontstaan van een

eerst in Nietzsches werk in NF 1884,26[432] en de daarop volgende keer wanneer Nietzsche de term gebruikt is in *De genealogie van de moraal*, zie bijvoorbeeld GM I 2. Van Tongeren vermoedt dat de term ‘Genealogie’ voor Nietzsche als vervanging dient voor termen als ‘Chemie’, ‘Psychologie’, ‘Geschichte’, ‘Naturgeschichte’, die Nietzsche onder andere in *Menselijk al te menselijk* noemt. De term ‘Genealogie’ dekt de lading voor zowel Nietzsche historische- als zijn psychologische perspectief. Zie Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek*, 96, 100.

³⁵ Van Tongeren, 96.

³⁶ Jörg Salaquarda, “Umwertung aller Werte,” *Archiv für Begriffsgeschichte* 22, nr. 2 (1978): 157.

³⁷ Salaquarda, “Umwertung aller Werte,” 157.

³⁸ *Lebenstendenzen* kan naar het Nederlands vertaald worden als levens-neigingen maar dit lijkt niet volledig de lading te dekkens. Met *Lebenstendenzen* wordt door Salaquarda gerefereerd naar een bepaalde wil tot leven. Deze wil samen met de energie om te leven; het neemt constant nieuwe wendingen aan als gevolg van de actieve driften, lusten, drijvende krachten of een drang tot leven die ermee gepaard gaat. Vandaar dat we het hier vertalen met de term ‘levensdrift’.

³⁹ Van Tongeren, 97-98.

⁴⁰ Van Tongeren, 98.

bepaalde moraal en de beslissende wendingen die zich in de ontwikkeling van de moraal hebben aangediend waardoor deze telkens andere vormen heeft aangenomen.⁴¹ Want, zoals Van Tongeren het treffend zegt: ‘Datgene wat nu vanzelfsprekend is, is resultaat van een lange ontwikkeling’.⁴²

Door het historische perspectief met het psychologische perspectief te verbinden toont Nietzsche, volgens Van Tongeren, ‘een wijze van geschiedschrijving die een fenomeen van zijn vanzelfsprekendheid, eenduidigheid, eenheid en eeuwigheid ontdoet, door het te plaatsen in een ontwikkeling die zelf één naast mogelijke andere is.’⁴³ Door te laten zien dat er een veelheid is aan drijvende krachten die de vorming van een moraal stimuleren, vormt Nietzsches historisch-psychologische analyse tegelijkertijd een kritiek op de moraal die nu vanzelfsprekend is. Onze morele waarden zijn nooit vanzelfsprekend en zouden op ieder moment omgekeerd kunnen worden waarschuwt Nietzsche.⁴⁴ Van Tongeren stelt over Nietzsches genealogie van de moraal:

‘De (‘ene’) moraal wordt [...] getoond als één uit vele mogelijkheden, doordat zij wordt beschreven als product van een ontwikkeling die geen eerste oorsprong heeft, geen zeker doel, die breuken vertoont en die “ook anders kan”’.⁴⁵

We vinden deze analyse van Van Tongeren ook terug bij andere auteurs. We hebben hierboven bijvoorbeeld al genoemd dat Richardson psychologie ziet als de kern van Nietzsches vrolijke wetenschap. Ook hij benadrukt daarbij dat de verbintenis tussen psychologie en geschiedenis van groot belang is. In het onderstaande citaat zet hij psychologie en genealogie op één lijn. In lijn met Van Tongeren zegt Richardson over de psychologische dimensie het volgende:

‘Psychology exposes the motives in the values we live by, and exposes in particular how these motives were embedded by social, historical processes around and behind us. This ‘genealogy’ makes possible for us what was never so before: we can judge

⁴¹ Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek*, 97. Zie daarnaast: VGK V 192.

⁴² Van Tongeren, 97.

⁴³ Van Tongeren, 97.

⁴⁴ VGK V 195 en Van Tongeren, 98.

⁴⁵ Van Tongeren, 97-98.

whether we concur with those motives - and can work to *change* those values insofar as we do not concur.⁴⁶

Ook Raymond Geuss benadrukt de connectie tussen psychologie, begrepen als ‘levendigheid’, en geschiedenis. Volgens Nietzsche schuilt het succes van zijn genealogische precies in deze connectie, zegt Geuss:

‘For Nietzsche the success of his genealogy, the fact that it is better history than alternatives, is a sign or symptom of the greater vitality of the perspective from which the genealogy was carried out. This is of great importance to Nietzsche because he judges things by the vitality they exhibit [...].’⁴⁷

De geschiedenis van drijvende krachten, affecten of driften die we hierboven bij Van Tongeren bespraken ligt in lijn met de connectie die Geuss legt tussen *genealogy* en *vitality*. Ook komt bij Van Tongeren de vergelijking met alternatieve geschiedschrijving uitvoerig aan bod. Zoals Van Tongeren laat zien, onderscheidt Nietzsche zich met zijn genealogische methode van de zogenaamde ‘historici van de moraal’ [*Historikern der Moral*]⁴⁸. Hun ‘wetenschap van de moraal’ is ‘in de ban’ van de moraal die het onderzoekt, aldus Van Tongeren.⁴⁹ Nietzsches genealogische werk heeft weinig te maken met de analyses die deze historici over de moraal produceren.

Met zijn genealogie wil Nietzsche allereerst ‘de vraag naar de *waarde* van de moraal’⁵⁰ stellen. Wat de historici van de moraal onder de aandacht brengen is slechts een ‘analyse van herkomst en geschiedenis der moraal’⁵¹, aldus Van Tongeren. Maar hiermee bevragen ze niet de waarde van moraliteit in het algemeen, terwijl deze vraag juist de mens in staat stelt om kritisch te zijn over de moraal. Nietzsche spreekt zijn zorgen over dergelijke historici uit omdat de heersende moraal *zelf* in hun theorieën versluiert raakt. Van Tongeren stelt daarom dat Nietzsche ‘de vraag naar de waarde van de moraal [wil] stellen op grond van een onderzoek naar de herkomst en de

⁴⁶ Richardson, “Nietzsches Psychology,” 321. We komen in deel IV terug op Richardsons lezing van Nietzsche wanneer we ons richten op de positieve kant van Nietzsches wetenschapskritiek.

⁴⁷ Raymond Geuss, “Nietzsche and Genealogy,” *European Journal of Philosophy* 2, nr. 3 (1994): 188.

⁴⁸ GM I 2.

⁴⁹ Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moralkritiek*, 99 en VGK 186.

⁵⁰ Van Tongeren, 100 (eigen cursivering). Zie ook: VW V 345, GM III 24.

⁵¹ Van Tongeren, 99.

ontwikkeling van de morele waarderingen, maar nú zònder de twee te verwarren [...].⁵²

Om Nietzsches herwaardering van de wetenschap te begrijpen zullen we een analyse van zijn wetenschapskritiek geven waarbij we het bovengenoemde onderscheid tussen het historische en het psychologische hanteren. In deel II ligt de nadruk meer op de historische lijn en in deel III ligt de nadruk op de psychologische lijn. Aangezien deze twee lijnen innig met elkaar verbonden zijn, zullen in beide delen psychologische en historische elementen voorkomen. Nu deze context van Nietzsches genealogische methode duidelijk is, kunnen we ons in het volgende deel richten op de inhoud van Nietzsche genealogie van de moraal.

⁵² Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek*, 100.

Deel II

Historie als wetenschapskritiek

De wil tot waarheid als probleem

§3 Een genealogie van de wil

‘Onze waardeschattingen zijn evenredig aan de levensvoorwaarden waaraan wij geloven: wijzigen deze zich, dan wijzigen zich onze waardeschattingen.’⁵³

Essentieel voor Nietzsches kritiek op de wetenschap is zijn historische onderzoek naar de moraal. Nietzsche beschrijft in *De genealogie van de moraal* hoe onze hedendaagse moraal tot stand is gekomen door middel van verschillende willen die met elkaar streden voor dominantie. We kunnen volgens Nietzsche eigenlijk niet spreken over dé wil of over dé moraal op zich. Er moet altijd specifiek worden gemaakt welke historische context bij een desbetreffende wil of moraal hoort. Als we in het vervolg over de wil of de moraal spreken, dan hebben we het eigenlijk over een veelheid aan willen en moralen.⁵⁴ Dat gezegd hebbende, kunnen we ons richten op wat Nietzsche over de wil zegt.

De wil

Wat betreft het karakter van de wil kan deze ‘zelfverloochenend’ en ‘levensverarmend’ zijn. Dit zullen we in dit deel demonstreren aan de hand van een bespreking van de moralen die al een lange tijd in de westerse cultuur standhouden. Maar, in principe kan de wil ook ‘zelfaffirmerend’ en ‘levensverrijkend’ zijn. Deze overtuiging ligt ten grondslag aan Nietzsches positieve denken over de wetenschap. We gaan in de komende historische analyse zien dat de huidige wil, onze ‘wil tot waarheid’, vele overeenkomsten heeft met de voormalige christelijke wil. Beiden zijn op een vergelijkbare manier levensverarmend volgens Nietzsche.

Vooruitlopend op onze beschrijving van de positiviteit in Nietzsches wetenschapskritiek, kunnen we alvast stellen dat de wetenschappelijke afwijzing van

⁵³ HW III 623. Oorspronkelijk in NF mrt-dec 1884 [623].

⁵⁴ Geuss legt uit hoe genealogie voor Nietzsche een opvolging van verschillende willen blootlegt, die samenhangen met verschillende manieren van betekenis geven. Hij bespreekt het systeem van betekenissen die kenmerkend is aan het christendom als volgt: “The history of Christianity, then, is a history of successive attempts on the part of a variety of different ‘wills’ to take control of and reinterpret a complex of habits, feelings, ways of perceiving and acting, thereby imposing on this complex a ‘meaning’. Although the ‘meaning’ imposed at any time by a successful will may in some sense be superseded by a later ‘meaning’ (imposed by a later will), the original meaning will in general not go out of existence altogether but will remain embedded in at least a modified form in the complex we call ‘Christianity’.” Zie Geuss, “Nietzsche and Genealogy,” 281.

de voormalige christelijke wil een nieuwe fundamentele vraag ten gevolge heeft gehad voor Nietzsche: de vraag naar de *waarde* van waarheid en daarmee ook de waarde van bedrog. Dat waarheid ongetwijfeld ‘goed’ is en bedrog ‘slecht’ is niet langer een vanzelfsprekendheid in onze tijd.⁵⁵ Nietzsche stelt dat onze waarden op een nieuwe manier onderzocht moeten worden. In plaats van de waarheid neemt Nietzsche voor zijn onderzoek het criterium van de levensverrijking aan. Hiermee bedoelt hij dat onze waarden ter bevordering van het leven moeten dienen. De genealogie van de moraal richt zich echter voornamelijk op de levensverarmende werking van de wil. Deze moeten we eerst goed doorgronden voordat we ons op Nietzsches positieve lezing van de wil kunnen richten.

Hoe de ‘verinnerlijking van de wil’ tot stand kwam

Twee van de meest typerende moralen die we in de geschiedenis van de Europese cultuur zouden kunnen aanwijzen, noemt Nietzsche de ‘herenmoraal’ en de ‘kuddemoraal’, ofwel de ‘slavenmoraal’. De Griekse oudheid, waarin voorname heren over de cultuur heersten, beschrijft Nietzsche als een tijd waarin de herenmoraal domineerde. De heren verloren hun dominantie aan de overheersing van het Christendom en de daarmee verwante kuddemoraal.

De kudde was niet in staat om zich tot de herenmoraal te verenigen. Ze werd onderdrukt en zocht ‘verlossing’ door in opstand te komen tegen de krachtige heren. Deze heren moesten schuldig zijn aan het feit dat de kudde zwak en slaafs was. Ondanks het ‘ressentiment’ van de kudde was zij niet in staat om dit ‘affect’ naar buiten te ontladen zoals de heren dat deden. Daarom keerde de kudde haar ressentiment inwaarts.⁵⁶ Deze geïnternaliseerde vorm van affectontlading wordt door

⁵⁵ Dit punt is afgeleid van Christoph Cox. Hij legt uit dat de verhouding tussen waarheid en bedrog vager wordt als gevolg van de wetenschappelijke afwijzing van de christelijke moraal. Dit heeft ook grote invloed op het functioneren van de wil in onze cultuur. Cox zegt het volgende over de gevolgen voor de wil: ‘This change of tribunal means that the “will to truth” is no longer to be considered a divine gift or command, nor is the “will to semblance” or “will to deception” to be considered a sign of immorality. Rather, both “wills” are to be viewed as natural, physico-psychological impulses developed within a particular species of life to help it cope with its conditions of existence.’ Cox, “Being and its Others,” 47.

⁵⁶ Marc De Kesel legt deze ‘ommekeer van de moraal’ die Nietzsche beschrijft helder uit: ‘De ‘slaaf’, gefascineerd als hij is door de stoere dood-/levensverachting van de ‘heer’, voelt in zich de wil om ‘heer’ te worden, maar uit angst voor de consequenties daarvan perverteert hij die wil. Hij maakt zichzelf en anderen wijs dat die wil – en het leven en de dood en alles wat bestaat – een waarheid op zich bevat. Hij vindt met andere woorden de waarheid uit (en, wat op hetzelfde neerkomt, verdonkeremaant meteen dat die waarheid een uitvinding is). Om vervolgens te kunnen zeggen dat de dood – datgene waarmee de heer soeverein de uitdaging aangaat – een ‘niet-zijn’ is, terwijl het leven ‘het zijn’ zelf is. En dat daarom een moraal

Nietzsche christelijk ressentiment genoemd.⁵⁷ Dit bleek voor de onderdrukte kudde een effectievere manier om met het ressentiment om te gaan. Uit de geschiedenis blijkt dat de herenmoraal tegenover dit sluwe psychologische spel geen schijn van kans heeft gehad.

Door haar specifieke omgang met het ressentiment bracht het Christendom nieuwe morele waarden voort.⁵⁸ Cruciaal in de verspreiding van deze waarden is de rol van de ascetische priester. De priester wees de kudde op haar zondigheid en de eigen verantwoordelijkheid voor haar leed.⁵⁹ De priester werd gehoord omdat de kudde op zoek was naar een oorzaak voor hun lijden, een schuldige.

‘Iedere lijdende zoekt namelijk instinctief naar een oorzaak van zijn leed; nauwkeuriger gezegd, een dader, en nog exacter, een voor leed ontvankelijke, *schuldige* dader,— kortom iets levends waarop hij onder het een of andere voorwendsel zijn affecten metterdaad of in effigie kan ontladen [...]’⁶⁰

De priester zei: ‘Gelijk heb je, mijn schaap! iemands schuld moet het zijn: maar jij bent zelf deze iemand, het is alleen je eigen schuld [...]’⁶¹. Onder zijn leiding wijzigde de richting van de schuld in plaats van naar buiten naar binnen; naar de innerlijke wereld.⁶² Men richt de blik nu op het mislukken, de pijn en tegenspoed en men *wil* zijn blik hierop richten omdat daarin betekenis te vinden valt.⁶³ Nietzsche omschrijft dit als de ‘verinnerlijking’⁶⁴ van de schuld of als de verinnerlijking van de wil. De kudde zocht naar een schuldige en de priester reikte een schuldige aan. Zichzelf verloochenend verspreidde het ascetische ideaal zich door Europa.

De kudde nam de woorden van de priester graag aan want ze ontving graag betekenis voor haar lijden maar de last die ze ermee op haar schouders nam was loodzwaar.⁶⁵ Hoe persoonlijk de aandacht van de ascetische priester ook mag lijken

gebaseerd op een soevereine wilshouding oog in oog met de dood, een foute want op niets (in casu de dood) gefundeerde levenshouding is.’ Marc De Kesel, “Waar blijft de hamer?” De reactor, datum van publicatie: 5 februari 2017, <https://www.dereactor.org/teksten/waar-blijft-de-hamer>.

⁵⁷ Zie voor Nietzsche over affectontlading: GM III 15. Zie ook: GM I 10, II 11 en 16.

⁵⁸ GM I 10.

⁵⁹ GM III 16.

⁶⁰ GM III 15.

⁶¹ GM III 15.

⁶² GM II 16 en III 15.

⁶³ GM III 11.

⁶⁴ GM II 16.

⁶⁵ Nietzsche noemt dit de oorsprong van ons ‘slechte geweten’ omdat de mens nu de oorzaak is van zijn eigen lijden. De mens die naar de priester luistert moet altijd leven met een slecht

en hoe goed zijn bedoelingen ook mogen zijn: het resultaat van deze prediker is dat zijn kudde alsmaar het gevoel blijft houden er slecht aan toe te zijn. Alsmaar behoudt ze het gevoel een ‘radicale kuur’ nodig te hebben.⁶⁶

De priester heeft het slim gespeeld. Doordat hij de schuldontlading van zijn schapen naar binnen had gestuurd, verlangde de kudde constant naar een oplossing. Deze oplossing is volgens Nietzsche echter geen oplossing maar slechts ‘verdooving’.⁶⁷ De priester nam de rol aan van een soort koopman die handelde in affecten en de kudde continu liet betalen voor haar schuldgevoel. Middels verschillende metaforen van de economie legt Nietzsche uit hoe de verinnerlijkte wil is gericht op een ‘andere wereld’.^{68,69} Via een straf- en beloningssysteem kon een gelovige zijn schuld afkopen. In ruil daarvoor bood de priester de gelovige zin of betekenis voor zijn lijden in dit leven door toegang te bieden tot een leven na dit leven in de andere wereld: het hiernamaals.

[I]n het geval van een ascetisch leven, wordt het leven gezien als een brug naar dat andere bestaan. [De priester] *eist* dat men met hem meegaat, hij legt waar hij maar kan *zijn* waardering van het bestaan dwingend op.⁷⁰

Het leven van de priester is een ascetisch leven. Als een herder neemt hij zijn kudde waar het kan mee op zijn ascetische pad richting de andere wereld. De priester gelooft dat de mens richting God beweegt via een ‘daad van zelfopheffing’⁷¹ [*Akt der Selbstaufhebung*], wat door Nietzsche ook wel ‘zelfverlooching’ [*Entselbstung*] of

geweten omdat hij alleen er schuld aan heeft dat er lijden is. De belangrijkste vraag wordt dan: wat moeten we bereid zijn om van onszelf op te geven om kennis te verkrijgen over hoe wij in het paradijs komen? Zie GM II 16.

⁶⁶ VW IV 326.

⁶⁷ GM III 20.

⁶⁸ Regelmatig gebruikt Nietzsche in zijn aforismen termen zoals ‘schuld’, ‘vereffening’, ‘prijzen’, ‘waarden’, ‘ruil’, ‘straf’, ‘afbetaling’. Het gaat in dergelijke aforismen om de prijs of de ‘waarde’ [*Werthe*] die men moest betalen om van zijn schuld af te komen; om ‘de contractuele relatie tussen ‘schuldeiser’ en ‘schuldenaar’ (GM II 4). Zie voor deze ‘economie van de schuld’, bijvoorbeeld: GM II 4, 8.

⁶⁹ VW III 151.

⁷⁰ GM III 11.

⁷¹ GM III 27. Zie ook GM II 10 en III 25.

zelfopoffering⁷² [*Selbstopferung*] wordt genoemd.⁷³ Men heft zichzelf op, wetende dat het leed in dit leven moet worden doorstaan, opdat het in de andere wereld wordt afgelost.⁷⁴ Alle verlangens die de mens alleen maar van dit pad afhouden schudt hij waar het kan dan ook van zich af.⁷⁵ In die continue, ascetische, zelfonthouding vindt men verdoving voor de pijn.

Door ja te zeggen tegen een andere wereld ontstaat een verdoving voor het lijden. Volgens Nietzsche is het door middel van deze verdoving dat de priester een ‘nee-zeggen’ tegen dit leven stimuleert.⁷⁶ Deze verdoving is altijd maar tijdelijk. Op een gegeven moment komt het schuldgevoel van het kuddedier weer boven water en is het aan de priester om ‘troost’ te geven aan dit gevoel.⁷⁷ De identiteit van de kudde en haar hulpbehoevendheid hangt zodoende volledig af van de woorden van de priester. De relatie tussen de priester en zijn kudde rust op de ‘slimheid’ van de priester die zijn kudde in zijn greep houdt door deze als het ware ‘dom’ te houden. De kudde maakt vrijwillig van zichzelf een speelbal van het ascetische ideaal: ze is gehoorzaam, angstig en onkritisch over zichzelf. Dit duidt volgens Nietzsche op een problematische tegenspraak in de christelijke moraal.

‘De *motieven* tot deze moraal staan in tegenspraak tot haar *principe!* Datgene, waarmee deze moraal zich zelf wil bewijzen, weerlegt zij zelf vanuit haar criterium van het morele!’⁷⁸

Filosofisch gezien begon de conceptie van een volmaakte andere wereld al bij Plato en zijn ideeënwereld maar door de verspreiding van de christelijke moraal kreeg deze gedachte pas echt grip op de maatschappij. De ascetische priesters dreven goede handel en wisten velen de waarde van een andere wereld te verkopen. De

⁷² VW I 27. In dit aforisme beschrijft Nietzsche zelfopoffering als een afwerping van hetgeen dat de mens ervan weerhoudt om toegang te krijgen tot het paradijs. Datgene wat de priester liefheeft in zijn leven offert hij op aan zijn begeerte naar de hoogte. Nietzsche beschrijft in dit aforisme een paradox tussen aan de ene kant de ‘opoffering’ van de priester om verantwoordelijk te zijn voor zijn ‘schapen’ en aan de andere kant zijn grote zelfaffirmatie in deze opoffering omdat hij zijn begeerte in zeer grote mate nastreeft. Zie ook GM III 11 waar Nietzsche de priester beschrijft als ‘tegenstrijdig in zichzelf’ en GM III 13.

⁷³ GM III 11. Nietzsche gebruikt ook regelmatig termen als ‘zelfgeseling’ [*Selbstgeisselung*], ‘zelfvernietiging’ [*Selbstzerstörung*] om dit thema mee uit te drukken.

⁷⁴ VW I 27.

⁷⁵ VW I 27.

⁷⁶ GM III 25.

⁷⁷ GM III 17.

⁷⁸ VW I 21.

verinnerlijking van de wil, die ervoor nodig was om de focus te leggen op deze christelijke andere wereld, is vandaag de dag nog steeds vormend voor onze moraliteit zegt Nietzsche. De christelijke moraal kent een inherente tegenspraak: het houdt ons dom door een stimulering van het kuddegedrag maar voornamelijk is het een groot nee-zeggen tegen dit leven volgens Nietzsche. In het volgende deel gaan we zien dat de wetenschap ook een dergelijke tegenspraak, kuddegedrag en nee-zeggen bezit.

‘[M]en zal begrepen hebben, waar ik heen wil, namelijk dat het nog altijd een *metafysisch geloof is*, waarop ons geloof aan de wetenschap berust—dat ook wij, [...], ook *ons* vuur nog stelen uit de brand, die een millennialang geloof ontstoken heeft, dat christelijke geloof, dat ook het geloof van Plato was, dat God de waarheid is, dat de waarheid goddelijk is...’⁷⁹

In de volgende paragraaf zullen we dieper ingaan op de wijze waarop Nietzsche deze relatie tussen de christelijke waarden en de huidige wetenschappelijke waarden duidt. Dat de wetenschap ‘nu eenmaal onbetwistbaar aanwezig is’ vertoont een duidelijke gelijkenis met de vanzelfsprekende dominantie die het christendom ooit genoot.⁸⁰ We zullen zien dat het verlangen van de mens naar rechtvaardiging voor het lijden zo fundamenteel geworden is dat het zich na de secularisering op een wetenschappelijke manier heeft gemanifesteerd. Volgens Nietzsche blijft de moderne mens zichzelf beschouwen als een lijdend wezen en koestert men vanwege dit lijden nog steeds een verlangen naar verlossing. De oude god is dood, maar we geloven nog steeds ‘dat de waarheid goddelijk is...’⁸¹.

⁷⁹ VW V 344.

⁸⁰ GM III 27.

⁸¹ VW V 344.

§4 Kritiek op de wetenschappelijke moraal

In deze paragraaf zal duidelijk worden gemaakt hoe de wil zich als gevolg van de secularisering nog dieper in de mens heeft gekeerd.⁸² Dit ‘resterende deel’ van het ascetisch ideaal wordt door Nietzsche de ‘wil tot waarheid’ genoemd. Zoals reeds gezegd was Nietzsches historische analyse erop gericht een kritiek te vormen op de hedendaagse wetenschappelijk moraal. Nietzsche wil laten zien dat de wil, die de drijvende kracht vormde in het christelijke ascetische ideaal, ook in de hedendaagse wetenschappelijke moraal actief is.

‘Dat het ascetisch ideaal zoveel betekenissen heeft gekend, is tekenend voor de fundamentele werkelijkheid van de menselijke wil, zijn horror vacui: *hij heeft een doel nodig*,’—en hij wil nog eerder niets willen, dan niet te willen.⁸³

De wil tot waarheid

Nietzsche laat zien dat ‘het christendom als *dogma*’ te gronde is gegaan doordat de christelijke mens de ene conclusie na de andere heeft getrokken en uiteindelijk uitkwam op de sterkste conclusie: ‘haar conclusie *tegen zichzelf*’.⁸⁴ Hiermee wordt bedoeld dat de christelijke mens zich door de jaren heen steeds bewuster is geworden van zijn eigen verlangen tot waarheid. Deze zelfbewustwording van de wil tot waarheid heeft er volgens Nietzsche dan ook voor gezorgd dat de Europese mens uiteindelijk afscheid is gaan nemen van het verhaal waar twee eeuwen lang in geloofd werd.⁸⁵ Maar, claimt Nietzsche, dit afscheid van God is nog lang niet tot een einde gekomen.

Nietzsche noemt de wetenschappelijke wil tot waarheid niet het tegenovergestelde van het ascetisch ideaal maar hij beschrijft het als de ‘strengste, meest geestelijke formulering’ van dit ideaal.⁸⁶ De wil tot waarheid is niet alleen dat wat resteert van het ascetisch ideaal, het is de kern ervan.⁸⁷ De wetenschappelijke wil heeft zich afgekeerd van het christelijke ideaal maar daarmee is het juist een sterkere ascese geworden. De moderne wil heeft afstand genomen van het christelijke dogma

⁸² GM III 27.

⁸³ GM III 1.

⁸⁴ GM III 27..

⁸⁵ GM III 27.

⁸⁶ GM III 27.

⁸⁷ GM III 27.

maar nog niet van het ascetisch ideaal. Dit kunnen we uitleggen aan de hand van het begrip van ‘waarachtigheid’ in de moderniteit. Simpel gezegd kunnen we waarachtigheid begrijpen als de moreel juiste benadering van de waarheid.⁸⁸

Het begrip van de waarachtigheid, wat in de biecht-sessies bij de priester al streng werd opgevat, wordt bij de moderne mens nog verfijnder of extremer toegepast.⁸⁹ We kunnen deze moderne, wetenschappelijke waarachtigheid zien als een puur geestelijke praktijk waarbij alles wat persoonlijk en passievol is, wordt uitgebannen ten behoeve van de productie van objectieve waarheid. Of iemand waarachtig is, hangt tegenwoordig af van de mate waarin men in staat is te calculeren, methodisch en analytisch de waarheid te duiden. Moderne waarachtigheid hangt af van de mate waarin men in staat is onpersoonlijk te zijn.

Waar men voorheen in de christelijke moraal zijn persoonlijke passies en verlangens moest onderdrukken om in het paradijs te komen, moet men nu zijn passies en verlangens onderdrukken om tot de waarheid te komen. Waarachtigheid nastreven conform deze moraal gaat daardoor volgens Nietzsche samen met een verwaarlozing van het lichaam. Het dwingt af dat we ons onpersoonlijk en objectief gaan verhouden tot onszelf. Deze objectiviteit staat haaks op het leven aldus Nietzsche.⁹⁰ Wanneer iemand zegt: ik verlang naar waarheid, ik wil die waarheid, dan zou Nietzsche daarop zeggen: dat is prima maar doe niet alsof dit verlangen objectief is.

‘Het lijdt geen twijfel, de waarachtige, in die stoutmoedige en uiteindelijke zin, zoals het geloof aan de wetenschap die veronderstelt, *affirmeert daarmee een andere wereld* dan die van het leven, de natuur en de geschiedenis; en in zoverre hij deze ‘andere’ wereld affirmeert, hoezo? moet hij niet juist daardoor ook haar tegenhanger, deze wereld, *onze wereld—ontkennen?*’⁹¹

⁸⁸ Nietzsche legt in één van zijn nagelaten fragmenten als volgt uit hoe deze veralgemeniseerde overtuiging ten opzichte van waarheid tot stand komt: ‘Diese Verallgemeinerung geschieht durch den dazwischentretenden Begriff. Mit einem falschen Urtheil beginnt diese Qualität — wahr sein heißt immer wahr sein. Daraus entsteht der Hang nicht in der Lüge zu leben: Beseitigung aller Illusionen.’ Zie NF 1872, 19[177].

⁸⁹ VW V 357.

⁹⁰ Dit betekent niet dat Nietzsche zegt dat alles subjectief is. Hij hecht geen belang aan het onderscheid tussen subjectiviteit en objectiviteit. Dat wil echter niet zeggen dat hij geen belang hecht aan de positie die we innemen ten opzichte van subjectiviteit en objectiviteit. Zie: VW V 354.

⁹¹ VW V 344.

De wetenschap ontkent dit leven als prijs voor de waarheid en bevestigt zodoende net zoals het Christendom een ‘onpersoonlijke’ andere wereld waarin onze persoonlijke levenspraktijken geen betekenis hebben.^{92,93} Als men op geen enkele manier naar deze praktijken verwijst, verliest men contact met deze wereld, met de praktijken daarin, met dit leven. Zo wordt volgens Nietzsche een ‘verarming van het leven’ bewerkstelligd. Deze verarming van het leven komt volgens Nietzsche niet voort uit de wetenschappelijke praktijken op zich, maar uit de vanzelfsprekendheid die we toekennen aan de wetenschappelijke moraal. De vanzelfsprekendheid van de wetenschappelijke moraal zorgt ervoor dat we vergeten dat ons waarheidszoeken ook anders kan.⁹⁴

‘Het goede geloof aan de wetenschap, het voor haar gunstige vooroordeel waardoor onze staten momenteel beheerst worden (voorheen gold dit zelfs voor de kerk), berust welbeschouwd hierop, dat bedoelde drang zich zo zelden in haar geopenbaard heeft, en dat de wetenschap juist niet hartstocht [*Leidenschaft*], maar als toestand en ‘ethos’ geldt.’⁹⁵

We hebben als het ware het ene dogma vervangen met het andere, maar de onderliggende kern van de christelijke moraal is hierin nog steeds actief. Anders gezegd, de moraal heeft het dogma van God en de kerk verloren, maar het is nog niet van zijn dogmatische karakter bevrijd. Van dit karakter moeten we volgens Nietzsche ook nog af. Dat is de ultieme stap die de kritiek op de christelijke moraal nog niet gezet heeft. Dit is onze ‘modernste’ vraag zegt Nietzsche:

‘Vanaf het moment dat het geloof in de god van het ascetisch ideaal wordt afgewezen, is *er ook een nieuw probleem*: dat van de *waarde* van waarheid.—De wil tot waarheid heeft een kritiek nodig—hiermee willen we onze eigen taak omschrijven—, de waarde van de waarheid dient bij wijze van proef eens ter *discussie gesteld te worden*.’⁹⁶

De wil tot waarheid moet nu zelf eens ter discussie worden gesteld, zonder dat het in dienst komt te staan van één of andere moraal. Met andere woorden, de

⁹² VW V 345.

⁹³ GM III 24.

⁹⁴ VW IV 301.

⁹⁵ VW III 123.

⁹⁶ GM III 24.

moraal zelf moet worden benaderd als een probleem.⁹⁷ Nietzsches probleem met de wetenschap is een moreel probleem: als het wetenschappelijke ideaal waar we naar streven ons eigenlijk ‘leegte’ en ‘zelfverdooving’ verkoopt, net zoals de priester toegang tot de andere wereld verkoopt, wat is dan de waarde van deze wil tot waarheid? Deze vraag zal terug komen in deel IV, wanneer we de positieve lezing van Nietzsches herwaarderingsproject uiteen zullen zetten. Voordat we daartoe komen, zullen we nog uitwiden over de psychologische dimensie van Nietzsches wetenschapskritiek.

Moraal als probleem [...] Ik zie niemand, die een *kritiek* van de morele waardeoordelen heeft aangedurfd; ik mis hiertoe de pogingen der wetenschappelijke nieuwsgierigheid, de verwende experimentele inbeeldingskracht van psychologen en historici, die al gemakkelijk een probleem anticipeert en in de vlucht verschalkt, zonder precies te weten, wat daar eigenlijk verschalkt is.⁹⁸

⁹⁷ VW V 345.

⁹⁸ VW V 345.

Deel III

Psychologie als wetenschapskritiek

Kritiek en levensaffirmatie

§5 De dood van God

We hebben het culturele probleem waar Nietzsche over praat historisch benaderd. Nu gaan we de psychologische dimensie daarvan uitleggen aan de hand van een aantal belangrijke aforismen uit *De vrolijke wetenschap*. Dit psychologische probleem laat zich het best karakteriseren door één van de bekendste uitspraken van Nietzsche: ‘dat God dood is’.

Tot drie keer toe komt de aankondiging van ‘de dood van God’ voor in *De vrolijke wetenschap*.⁹⁹ Nietzsche poogt in zijn aforismen deze dood en de consequenties ervan aan de orde te stellen. Hij stelt de volgende vraag centraal: hoe moet de nasleep van de ineenstorting van de godshypothese opnieuw worden beschouwd? Deze vraag gaat erom wat de dood van God cultureel betekent. Volgens Richard Schacht hangt deze vraag boven alle boekdelen van *De vrolijke wetenschap* en wordt het al impliciet gemaakt in het eerste aforisme van dit werk.¹⁰⁰

Ook Gianni Vattimo leest de dood van God als een cultureel vraagstuk. Aansluitend op de historische link tussen de christelijke moraal en de wetenschappelijke moraal die we in deel II hebben beschreven, vertelt Vattimo in een interview hoe Nietzsche de dood van God als een noodzakelijk gevolg beschouwt van het christendom:

‘It is the idea that mankind has killed God because they recognize he is no longer a necessity. God was born into human consciousness to provide some security against the dangers of natural life. [...] The origins of God, therefore, lie in the natural processes through which we pray to God in order to protect ourselves from natural forces. [...] In addition, because humanity started to believe in God it also started to have rules. The rules organized a sort of rational society that became another source of our security in this world. Science and technology developed in this vein as well. And this is why at a certain point God was no longer a necessity.’¹⁰¹

⁹⁹ Zie aforisme 108 en 125, over de dolle mens, in boek drie en aforisme 343 in boek vijf van *De vrolijke wetenschap*.

¹⁰⁰ Richard Schacht, *Nietzsche* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983) 119.

¹⁰¹ Gianni Vattimo, ‘A Prayer for Silence: Dialogue with Gianni Vattimo’ in *After the Death of God*, by John Caputo and Gianni Vattimo, redactie door Jeffrey Robbins (New York: Columbia University Press, 2007) 89.

In het bovenstaande fragment van Vattimo zien we dat het christendom een bron van veiligheid kon bieden waar de wetenschap uit voort is gekomen. Met de komst van de wetenschap en haar nieuwe regels werd de taak van God als drager van de mens overbodig. Daarom stelt Nietzsche in zijn bekende aforisme VW III 125 *De dolle mens* [*Der tolle Mensch*] dat wij het zelf waren die God hebben vermoord. Nu we ons bewust zijn geworden van zijn dood blijkt dat er geen grond meer is voor al die verhalen over God als de Heiland en het hiernamaals. Alle verhalen over God zijn niet langer legitiem of noodzakelijk. Vattimo beschouwt onze verklaring van de dood van God daarom ook als de ontbinding van ‘a necessarily objective rational (i.e. eternal) structure of the world’¹⁰². Niet alleen is het geloven aan God niet langer een noodzaak, we verliezen ook het gezag van ethische normen en waarden met deze afschaffing. Nietzsche legt daarom de nadruk op de dood van God in *De vrolijke wetenschap* om de vraag te opperen wat het voor onze cultuur en onze wetenschap betekent dat er geen God meer is die beslist wat er toe doet.

Zoals we in de inleiding hebben gezegd is Nietzsche een cultuurfilosoof. Zijn wetenschapskritiek is in feite maar één aspect van zijn oproep tot de herwaardering van alle waarden. De crisis van de moraal is breder dan de wetenschap maar de wetenschap is een essentieel element in deze cultuurcrisis. Duidelijk aan dit vraagstuk van de dood van God is de historische component, die we ook in het vorige deel benoemden. En duidelijk verweven is een psychologisch element dat we nu verder zullen uitwerken.

De atheïstische wetenschappelijke mens vergeet vaak welke opgave de dood van God met zich meebrengt. Sterker nog, de dood van God is iets waarvan wordt aangenomen dat het al is gebeurd. Het is niet toevallig dat ‘de dolle mens’ op een dag God dood verklaart op het marktplein ‘[o]mdat er daar juist veel van die lieden bijeen stonden, die niet aan God geloofden’.¹⁰³ En hierop volgde een groot gelach. De atheïsten die in dit aforisme worden geïllustreerd hebben besloten dat God niet iets is om serieus over te zijn.¹⁰⁴ Naast het marktplein bezoekt de dolle mens dezelfde dag

¹⁰² Gianni Vattimo, ‘A Prayer for Silence: Dialogue with Gianni Vattimo’ in *After the Death of God*, by John Caputo and Gianni Vattimo, redactie door Jeffrey Robbins (New York: Columbia University Press, 2007) 91.

¹⁰³ VW III 125.

¹⁰⁴ Het is niet zonder reden dat er atheïsten aanwezig zijn op de markt. Op de markt gaat het ook altijd over de maat: het is de plek waar universele maatstaven zijn om goederen te verkopen. Deze maatstaven worden serieus genomen, anders werkt de handel niet. Zo is ook de omgang van de atheïsten met God: het christelijke verhaal komt niet meer overeen met wetenschappelijke theorieën en wordt daarom als onwaar verklaard. Maar een volledige afwijzing van de christelijke geloofscultuur heeft onder dergelijke atheïsten niet

ook verscheidene kerken. Daar nemen mensen God wel serieus maar ook hier wordt de dolle mens afgewezen en zetten ze hem de kerk uit.

Voor ons onderzoek is de verhouding tussen de atheïsten en dolle mens met name interessant omdat de wetenschappelijke moraal duidelijk vertrekt uit de tijd na de christelijke moraliteit, na de gebeurtenis van de dood van God. De dolle mens windt zich voornamelijk op over de vanzelfsprekendheid waarmee de atheïsten geloven dat de waarheid vanzelf werkt. Dit is ook waarom hij in vergelijking tot de anderen ‘dol’ overkomt. De atheïsten hebben niet door dat zij er zelf iets voor moeten doen om de waarheid ‘waar’ te maken, of sterker nog, dat zij de waarheid wat waard moeten maken.¹⁰⁵

Juist omdat er geschreeuwd wordt dat God niet bestaat, roept de dolle mens naar de atheïsten: ‘*nij hebben hem gedood*’. De uitspraken ‘God is dood’ en ‘God bestaat niet’ hebben volgens Nietzsche namelijk niet dezelfde betekenis.¹⁰⁶ Wanneer men zegt dat God niet bestaat, is het nog niet gezegd dat men kan overzien wat het precies betekent dat God niet bestaat. Het volgende fragment VW V 343 *Hoe het met onze opgewektheid [Heiterkeit] gesteld is*, bevestigt dat we nog lang geen grip hebben op ‘het grootste nieuwere gebeuren—dat ‘God dood is’, dat het geloof aan de christelijke god ongeloofwaardig geworden is’:

‘[Dat ‘God dood is’], het gebeuren zelf is veel te groot, te ver, te afzijdig van het bevattingsvermogen der velen, dan dat ook maar de tijding ervan reeds *aangekomen* zou mogen heten; laat staan, dat de velen al zouden weten, *wat* er daardoor eigenlijk gebeurd is—en wat er allemaal, omdat dit geloof ondergraven is, binnenkort moet

plaatsgevonden volgens Nietzsche. Zij geloven immers nog in een universeel geldende objectieve waarheid. Waar God voor de mensen in de kerk stabiliteit biedt voor hun waarden, geeft de wetenschap richtlijnen om mee te leven aan de atheïsten.

¹⁰⁵ Deze argumentatie van Nietzsche vertoont een sterke gelijkenis met de argumentatie die we bespraken in het vorige deel, namelijk dat niemand de vraag naar de wil tot waarheid stelt.

¹⁰⁶ Opvallend is dat Nietzsche zijn beroemde uitspraak in VW V 343 formuleert als een gebeurtenis [*Ereignis*] en niet daadwerkelijk als een dood. Het is ironisch bedoeld. De toon van de dolle mens in VW 125 is zwaarmoedig maar in contrast daarmee, eindigt Nietzsche VW V 344 met een opbeurende toon. Volgens Pippin kunnen we dit contrast lezen als: ‘Nietzsche is clearly trying most of all to draw attention to, rather than express or identify with, the ‘melancholic’ tone, both of the announcement and perhaps of the coming culture of melancholy [...], the tone appropriate to the belief that a kind of death has occurred, that we were responsible, and that this death results only in some unbearable, frightening absence.’ Lees meer over Pippin's lezing van ‘De dood van God’ in: Robert B. Pippin, ‘Nietzsche and the Melancholy of Modernity,’ *Social Research* 66, nr. 2 (1999): 500 en 501.

instorten, omdat het erop gebouwd was, er tegenaan leunde, ermee vergroeid was: bijvoorbeeld heel onze Europese moraal.¹⁰⁷

Nietzsche gaat later in dit aforisme nog een stap verder door de volgende vraag op te werpen: ‘Zijn wij wellicht nog te zeer onderhevig aan de *eerste gevolgen* van dit gebeuren?’¹⁰⁸ Hij waarschuwt hier voor het volgende: ons geloof aan God blijkt een leugen te zijn maar net als iedere andere waarheid kan onze huidige waarheid die gericht is op de wetenschap, ons op een dag ook voorkomen als een leugen. De dood van God gaat voor Nietzsche, eerder dan een seculiere overwinning van de waarheid op God, misschien wel meer over de twijfel die opkomt ‘wanneer God zelf onze meest langdurige leugen blijkt te zijn’¹⁰⁹. De uitspraak ‘God is dood’ lijkt te gaan over de overwinning van de wetenschappelijke waarheid op God maar dit gebeuren wijst er voor Nietzsche juist op dat nu ook de wetenschappelijke moraal in twijfel moet worden getrokken.

‘Zou de jubel van hem, die tot doorzicht gekomen is, niet juist de jubel van het herworven veiligheidsgevoel zijn...?’¹¹⁰

De opkomst van de wetenschappelijke moraal heeft de dood van God mogelijk gemaakt. Maar Nietzsche vraagt zich af of we met de verheerlijking, deze ‘jubel’, van het wetenschappelijke, het ‘doorzicht’, niet eigenlijk in eenzelfde probleem terecht zijn gekomen. Is de bron van de wetenschappelijke moraal niet precies dezelfde als die waardoor vele generaties in God geloofden; een verlangen naar een ‘veiligheidsgevoel’? Wat gebeurt er wanneer we doorkrijgen dat ook deze veiligheid een illusie is en wat moeten degenen doen die dat al door hebben?

Het culturele probleem van de wetenschappelijk moraal brengt de moderne mens een psychologische opgave; de realisatie dat de mens er alleen voor is komen te staan. Door het verlies van God als de grond en garantie voor de waarheid is deze verantwoordelijkheid bij de mens komen te liggen. Het is nu de mens en zijn vermogen tot denken dat garant moet staan voor de waarheid. Wanneer we zo’n heilig concept als God in twijfel kunnen trekken, is de waarheid misschien ook niet zo heilig meer. Psychologisch gezien heeft onze bewustwording van onze wil tot

¹⁰⁷ VW V 343.

¹⁰⁸ VW V 344.

¹⁰⁹ VW V 344.

¹¹⁰ VW V 355.

waarheid voor een complexe situatie gezorgd waarvan we de gevolgen nog steeds niet overzien. De moderne mens moet hiermee leren leven door te accepteren dat hij zich niet langer kan verschuilen achter een objectieve wetenschappelijke moraal. Voor Nietzsche is het serieus de vraag of de mens dit wel aankan.

In zijn aforismen over de dood van God hebben we duidelijk de verwevenheid tussen Nietzsches historische en psychologische kritiek gezien. Aan de ene kant zagen we een historische analyse van de secularisering maar aan de andere kant zien we een diagnose van de hedendaagse geest ontstaan. De moderne mens kampt met een verlies, een leegte, die overbleef na de dood van God en hij heeft deze direct togedekt met de wetenschap. Om dit probleem verder te uit te leggen zullen we ons richten op het begrip 'perspectivisme'. Om perspectivisme uit te leggen zullen we eerst de bijbehorende kritiek die Nietzsche heeft op het werk van Immanuel Kant bespreken.

§6 De wending naar de mens: Nietzsche over Kant

‘Hoeveel mensen verstaan nu eigenlijk de kunst van het observeren! En van de weinigen, die haar verstaan—hoeveel observeren er zich zelf! ‘Een ieder is zich zelf het verst’ [...].’¹¹¹

De Kantiaanse wending naar de mens

Waar vóór de moderniteit waarheid en werkelijkheid gerechtvaardigd werd vanuit God, kan met de komst van de moderniteit waarheid alleen gerechtvaardigd worden door de waarden die *wij* zelf toekennen aan waarheid. Als we naar de filosofische geschiedenis kijken, zien we dat Kant van grote invloed is geweest op deze wending naar de mens. Kant staat bekend als een verdediger van het verlichtingsideaal. Kant beroept zich hierbij op een universele rede en formuleert daarmee een nieuwe taak voor de mens. Het is de moraal die voort is gekomen uit dit verlichtingsideaal waar de zojuist besproken kritiek van Nietzsche zich op richt. Het is belangrijk Nietzsches kritiek te begrijpen tegen deze achtergrond van het Kantiaanse denken.

Op kritische wijze richt Kant zich op de grenzen van onze menselijke kennis. Hij wijst erop dat het menselijke verstand altijd functioneert door de waarneming van subjectieve ervaringen. Vanwege dit particuliere karakter van ons waarnemen kunnen we geen universele uitspraken doen over de objectiviteit werkelijkheid, ‘*Das Ding an sich*’. Dat ons verstand een subjectief karakter heeft, betekent echter volgens Kant niet dat we geen enkele universele uitspraak kunnen doen, maar dat we universele kennis op een andere manier moeten benaderen.

Waar we volgens Kant wel universele kennis van kunnen vernemen is hetgeen dat onze individuele ervaringen mogelijk maakt. Dit is wat Kant inzicht in de mogelijkheidsvoorwaarden van het verstand noemt. Ieder mens kan de wijze waarop het verstand functioneert begrijpen. Dit komt doordat het verstand altijd verbonden is aan universele categorieën zoals tijd en ruimte, en oorzaak en gevolg.¹¹² Ieder redelijk mens stelt zich zijn bestaan op dezelfde manier voor, zegt Kant. Daarom is Kants verlichtingsprincipe aan de ene kant subjectief, omdat het gaat over de manier

¹¹¹ VW IV 335.

¹¹² Hoewel iedere ervaring subjectief is, is datgene wat de ervaring mogelijk maakt volgens Kant wel universeel.

waarop men zich het bestaan voorstelt, en aan de andere kant objectief omdat iedereen dit op dezelfde manier doet.¹¹³

‘De mens stelt zich zijn bestaan noodzakelijkerwijs zo voor. In zoverre is het dus een subjectief principe van menselijke handelingen. Ook elk ander redelijk wezen echter stelt zich zijn bestaan zo voor, en wel vanwege dezelfde redelijke grond die ook voor mij geldt. Het is dus tegelijk een objectief principe waaruit, als hoogste praktische grond, alle wetten van de wil afgeleid moeten kunnen worden.’¹¹⁴

Iedere uitspraak die niet afgeleid is van de mogelijkheidsvoorwaarde van onze ervaring noemt Kant daarmee *niet* zuiver redelijk. Volgens Kant is de grootste opgave voor onze tijd daarom om gebruik te maken van wat zuiver is aan onze kennis.

Om deze zuivere kennis in de praktijk te brengen leidt Kant morele plichten hieruit af. Dit is wat de ‘categorische imperatief’ genoemd wordt. Dit imperatief luidt: ‘Handel alleen volgens die maxime waardoor je tegelijkertijd kunt willen dat ze een algemene wet wordt.’¹¹⁵ Kant gaat uit van een ‘goede wil’ in de mens die zodoende morele leefregels, maximes, voor zichzelf opstelt. Het verlichtingsideaal waar Kant voor pleit is dat wij allen het inzicht verkrijgen waarmee deze leefregels getoetst kunnen worden. Dit inzicht volgt uit een begrip van de mogelijkheidsvoorwaarden voor het verstand en het belang van universele kennis zoals we zojuist hebben besproken. Op deze manier zullen alle mensen volgens Kant uit vrije wil verkiezen het redelijke te doen.

Kant maakt in zijn denken een gigantische subjectieve of psychologische wending. Nietzsche gaat echter nog een stap verder in het denken over subjectiviteit. Hij volgt Kants centrale aanname dat wij *zelf* de mogelijkheidsvoorwaarde zijn voor onze ervaring. Echter, Nietzsche beschouwd, in tegenstelling tot Kant, het leven als de mogelijkheidsvoorwaarde voor onze ervaring. Waar bij Kant de wending naar onszelf en onze mogelijkheidsvoorwaarde leidt tot universele kennis en een morele plicht, leidt dit bij Nietzsche tot de affirmatie dat we perspectivische wezens zijn en de problematisering van de wetenschappelijke moraal.

¹¹³ Preciezer zou je dit ‘objectieve’ kunnen beschrijven als intersubjectiviteit.

¹¹⁴ Immanuel Kant, R. Schmidt, *De drie kritieken: Een becommentarieerde keuze*, red. R. Schmidt, vert. H. van Riel en M. Nusselder (Amsterdam: SUN, 2003) 231.

¹¹⁵ Kant, *De drie kritieken*, 228.

‘Geleerden. Deze ‘objectieven’, louter-wetenschappelijken zijn wel in de laatste plaats gewetensvol en prijzenswaardig [...]. Zij voelen zich namelijk alleen maar *gerechtigd* om over logische waardegraden mee te oordelen, mee te praten; zij hebben zelf geen andere waarde dan *logisch te zijn*.’¹¹⁶

Nietzsches kritiek op Kant: levensaffirmatie als mogelijkheidsvoorwaarde voor de ervaring
Nietzsche neemt de spreuk ‘een ieder is zich zelf het verst’ enorm serieus. ‘Dat het [...] zo wanhopig met de zelfobservatie gesteld is, daarvoor getuigt niets sterker dan de manier, waarop er over het wezen van een morele handeling *door vrijwel iedereen* gesproken wordt [...]’¹¹⁷, aldus Nietzsche. Juist de algemeenheid en vanzelfsprekendheid waarmee er over de mens en het gepaste morele oordeel gesproken wordt, toont voor Nietzsche een grote misvatting. Men schijnt er volgens Nietzsche mee te willen zeggen:

‘Nu dan, wanneer de mens oordeelt ‘*zo is het juist*’, wanneer hij daaruit besluit ‘*daarom moet het gebeuren*’ en vervolgens *doet* wat hij op deze wijze als juist doorziet en als noodzakelijk gekenschetst heeft—dan is het wezen van zijn handeling *moreel*!’¹¹⁸

We zien hier dat met name Kants categorische imperatief door Nietzsche onder vuur gelegd wordt. In een dergelijk moreel oordeel, vergeet men volgens Nietzsche, dat het oordeel ‘zo is het juist’, zelf ook een al handeling is; hoe vanzelfsprekend het oordeel ook lijkt.¹¹⁹ Het oordeel, het besluit dat daaruit voorkomt en de uitvoering van dit besluit zijn stuk voor stuk handelingen zegt Nietzsche. Al deze handelingen hebben hun voorgeschiedenis in onze driften zegt Nietzsche. Daarom stelt hij: ‘[...] *dat* je iets als juist ervaart kan zijn oorzaak hebben in het feit, dat je nooit over je zelf nagedacht hebt en blindelings hebt aangenomen [...]’.¹²⁰

‘Wie nog oordeelt ‘zo zou in dit geval iedereen moeten handelen’, is nog geen vijf stappen ver in de zelfkennis: anders zou hij weten, dat er noch gelijke handelingen bestaan, noch bestaan kunnen.’¹²¹

¹¹⁶ HW III 686. Oorspronkelijk in NF mrt-dec 1884 26[450].

¹¹⁷ VW IV 335.

¹¹⁸ VW IV 335.

¹¹⁹ VW IV 335.

¹²⁰ VW IV 335.

¹²¹ VW IV 335.

In tegenstelling tot Kant brengt Nietzsche zelfkennis in relatie met onze driften en passies. Volgens Nietzsche komt een moreel oordeel niet tot stand doordat wij *geloven* dat iets goed is maar doordat de handeling voortkomt uit hetgeen dat de mens drijft. Inzicht over onze ervaringen gaat bij Nietzsche niet perse over inzicht in de rede maar inzicht in wat het is om te leven. Voor Nietzsche zijn het juist de driften, neigingen, affecten en passies zoals vrolijkheid en verdriet die de mogelijksvoorwaarde voor onze ervaring vormen.

‘Wie tegenwoordig van morele aangelegenheden een studie wil maken, legt een ontzaglijk werkterrein voor zich open. Alle soorten passie moeten afzonderlijk doorgedacht, afzonderlijk nagegaan worden door alle tijden, volkeren, grote en kleine enkelingen heen; de hele *ratio* van de passie, alle waardeoordelen en de daarmee samenhangende kijk op de dingen dient aan het licht gebracht te worden!’¹²²

In het spreken over passies wijst Nietzsche ons op de perspectivische aard van het zelf. Onze waardeoordelen, of het innemen van een perspectief, volgt altijd uit een bepaalde passie waarvan er velen zijn. Volgens Nietzsche moeten we dit passievolle en perspectivische aspect van de mens serieuzer nemen. De psychologische staat van zijn waar de moderne mens zich in bevindt, is eerder dat hij zichzelf gekarakteriseerd ziet door strijd en tegenspraak dan door zuivere redelijkheid. Hierbij is de belangrijkste vraag voor ons onderzoek: kunnen we dit passievolle perspectivisme wel verdragen als de mogelijksvoorwaarde voor de wetenschap?

Het perspectivische zelf

Het zelf wordt door Nietzsche besproken in zijn veelvormigheid; ‘je bent altijd iemand anders’¹²³. De mens is volgens Nietzsche eigenlijk altijd een tegenspraak [contra-dictie]: de mens is altijd een zelf en tegelijkertijd ongedefinieerd. Echter, dat wij een tegenspraak zijn, betekent niet dat de mens geen stem kan hebben. We zijn nooit slechts ongedefinieerd omdat we telkens weer een nieuw perspectief construeren. Onze ongedefinieerdheid zorgt ervoor dat we onze perspectieven los kunnen laten. Vervolgens vervallen we direct weer in een nieuw perspectief. Deze

¹²² VW I 7.

¹²³ VW IV 307.

veelvormigheid van perspectieven is wat het zelf constitueert, niet slechts zijn mogelijkheid tot ‘perceptie’ waar Kant de nadruk op legt.

Om omgang te vinden met jezelf is het zaak om met de strijdigheid in jezelf te leren leven zegt Nietzsche. Dat volgt uit het feit dat wij onze mogelijke perspectieven altijd slechts onvolledig kunnen zien.¹²⁴ Dit is een dwaling waarmee de mens zichzelf telkens opnieuw uitvindt: ‘nu eens deze en dan weer die menselijke drift en toestand’¹²⁵ wordt door hemzelf op de eerste plaats gezet. Zelfaffirmatie gaat voor Nietzsche daarom over het affirmeren van het perspectivische aan onszelf. Dit is het element waardoor alles in dit leven onderhevig is aan verandering; zodoende typeert Nietzsche het zelf ook wel als ‘*in wording*’.¹²⁶ Ontkennen we ons perspectivisme? Verkondigen we onze stem als universeel? Dan verloochenen we precies het veelstemmige aspect dat ons nu juist menselijk maakt zegt Nietzsche.¹²⁷ De waardeoordelen die uit deze ontkenning voortkomen, zijn niet conform de wijze waarop we ons leven leiden.

Tot nu toe hebben we uitgelegd waarom de mens aan een dergelijke zelfverloochening doet. De mens is op zoek naar een externe grond voor zijn bestaan, een reden waarom het leven is zoals het is. Nog steeds is hij is op zoek naar een verlossing voor het lijden dat hij daar aantreft.

‘De mens is langzamerhand een fantastisch dier geworden, dat een existentiële voorwaarde meer te vervullen heeft dan elk ander dier: de mens *moet* van tijd tot tijd geloven te weten, *waarom* hij existeert, zijn soort kan niet gedijen zonder zich periodiek aan het leven toe te vertrouwen! Zonder geloof aan de *rede in het leven!*’¹²⁸

Deze zoektocht naar ‘de rede in het leven’, deze wil tot waarheid, komt echter tot een confrontatie met het perspectivische wezen dat we zijn. Dit is het moderne psychologische probleem dat Nietzsche probeert bloot te leggen. Waar we in deze scriptie op proberen te wijzen is dat dit ‘probleem’ ook positief te lezen valt als een opgave waar Nietzsche hoopvol over gestemd is. Hoewel de mens zich nu in een lastig parket bevindt, ziet Nietzsche het ook zeker voor zich ‘dat de mens een

¹²⁴ VW III 115.

¹²⁵ VW III 115.

¹²⁶ In onze cultuur heerst een waardering voor het worden van ‘jezelf’, dit veronderstelt een soort eindpunt of verlicht punt. Nietzsche is kritisch op een dergelijke gedachte over het zelf omdat dit ‘worden’ nooit af is. VW I 28, IV 335.

¹²⁷ VW III 115.

¹²⁸ VW I 1.

tevredenheid met zich zelf *bereikt*¹²⁹. In het volgende deel zullen we bespreken hoe een affirmatie van het affectieve en perspectivistische zelf kan leiden tot een andere verhouding van onze wil tot waarheid en een herwaardering van de wetenschap.

‘Het is nog altijd een gloednieuwe en pas nu voor het menselijk oog opdoemende, nog nauwelijks duidelijk herkenbare *taak, het weten in zich zelf in te lijven* en instinctief te maken,—een taak, die slechts onderkend wordt door diegenen, die begrepen hebben dat tot dusverre uitsluitend onze *dwalingen* in ons ingelijfd waren en dat al onze bewustheid op dwalingen teruggaat!’¹³⁰

¹²⁹ Zie met name VW IV 290 maar zie ook IV 284, 295, 334.

¹³⁰ VW I 11.

Deel IV

Kritiek als herwaardering

De waarde van wetenschap

§7 De positieve kant van Nietzsches wetenschapskritiek

We hebben voornamelijk besproken hoe Nietzsche binnen het culturele probleem van de moderniteit, de dood van God, wetenschap als een probleem neerzet. Aan de ene kant nam dit onderzoek de vorm aan van een historische beschrijving van de moraal en aan de andere kant zien we dat de dood van God een psychologische opgave is. Het doel van deze scriptie is om aan te tonen dat deze kritiek een herwaardering van de wetenschap betreft en zodoende niet uitsluitend negatief is. Wat ons nu nog rest is om aan te tonen wat het positieve element is in de getoonde historische-psychologische kritiek. Om de gepaste nuance aan te brengen in dit vraagstuk zullen we ons richten op twee lezingen van Nietzsches kritiek die deze ‘positiviteit’ proberen te verduidelijken.

We beginnen met Richardsons lezing over Nietzsches wetenschapskritiek. Deze is voor ons onderzoek heel vruchtbaar gebleken. Echter, zoals we zullen zien, behoeft zijn interpretatie enige nuance. Deze zullen we aanbrengen met behulp van de lezing van Van Tongeren. Daaropvolgend zullen we deze lezingen naast enkele veelzeggende aforismen van Nietzsche leggen en kunnen we op de beantwoording van onze hoofdvraag overgaan.

Richardson en de vrolijke wetenschap als oplossing

Zoals we in het eerste deel hebben gezien begint Richardson in het spreken over Nietzsches wetenschapskritiek met een onderscheid tussen twee soorten wetenschappen; wetenschap als ‘prevailing practice’ en wetenschap als ‘reformed practice’. Dit onderscheid laat helder zien dat Nietzsches wetenschapskritiek gericht is op een herwaardering. Volgens Richardson richt Nietzsche zich in zijn kritiek op ‘science so far’ en heeft Nietzsche in plaats van de vernietiging van wetenschap een ‘new science’ als doel.

[A]ll these attacks are directed against “science so far”. In their cumulative criticisms they project a “new science” that would emerge by learning these various lessons. This positive view of truth and science is especially dominant in the late works and notes. In BGE 204 he calls himself “a scientific man”.¹³¹

¹³¹ Richardson, “Nietzsche’s Psychology,” 314.

Om uit te leggen hoe deze nieuwe wetenschap, deze vrolijk wetenschap, eruit ziet brengt Richardson een scheiding aan tussen kritiek en filosofie.¹³² Kritiek begrijpt Richardson als het domein van de psychologie, maar zijn beschrijving van psychologie heeft ook een duidelijk historisch karakter. Psychologie is ‘reflective’ volgens Richardson.¹³³ Daarnaast is psychologie volgens hem de kern van de nieuwe wetenschap die nodig is in onze tijd. Volgens Richardson vindt Nietzsche de oplossing voor het culturele probleem in de juiste herwaardering van zijn psychologisch-genealogische methode.¹³⁴

‘It’s with respect to psychology that the main issues about truth come to a head, are faced, and resolved.’¹³⁵

Richardson maakt een onderscheid tussen het diagnostische karakter van reflectieve psychologie en hij scheidt dit van het herwaarderende vermogen van filosofie dat ‘prospective’ is.

‘So the critical eye dominates in psychology’s prospective effort to find out the truth about our values, and Nietzsche preaches a merciless exposure of the sick and petty in them. And the affirmative view comes afterwards, as it were, in the moment of reflection on what we now see exposed before us – these ugly new truths. [...] Nietzsche wants to say Yes in that reflective moment, because this timely Yes can prevent the diagnosis from spoiling what it reveals. It lets us find beauty in life even as ugly.’¹³⁶

Psychologie als historische of reflectieve wetenschap diagnosticeert de moraal en toont het probleem dat we hebben te overkomen zegt Richardson. Dit wetenschappelijke werk is echter slechts mogelijk doordat filosofie hier de juiste waarde voor biedt. De taak van de filosoof is om het werk van deze diagnostische psychologie te affirmeren.¹³⁷ Dit is Richardsons interpretatie van Nietzsche levensaffirmatie. Hoewel de kritische, reflectieve psychologie ons ‘ugly new truths’ laat zien vereist deze diagnose toch een affirmatie.

¹³² Richardson, “Nietzsche’s Psychology,” 323.

¹³³ Richardson, 326.

¹³⁴ Voor Richardson vallen genealogie en psychologie samen. Zie Richardson, 321.

¹³⁵ Richardson, 320.

¹³⁶ Richardson, 326.

¹³⁷ Richardson, 324.

[Nietzsche] finds, as we've seen, that the will to truth has helped push us towards the nihilistic loss of values that now threatens us. The values Nietzsche *creates*, by contrast, are values which, he suggests, can enable us to pursue the passion for truth in a way that serves our underlying will to power. He creates values that let that passion for truth carry out its devastating genealogies of values, without depressing and weakening us. He creates the values that make possible a “*gay science*” [...].¹³⁸

Het positieve element van Nietzsches denken ligt zodoende volgens Richardson niet zozeer in de kritiek, maar in de creatie van affirmatieve ‘ja-zeggende’ waarden. Deze creatie van waarden komt tot stand door een vooruitkijkende blik en niet door de reflecterende ‘psychologist him/herself, but the philosopher’.¹³⁹ Kritiek en positieve affirmatie vormen twee essentiële aspecten van Nietzsches denken over wetenschap. Waar de psychologie ons confronteert met alles dat ‘sick and petty’ is in onze waardeoordelen, affirmeert de filosofie de onderliggende wil of passies nadat onze waardeoordelen zijn afgekeurd. Uiteindelijk is het juist een absolute affirmatie van de wil die overblijft, zelfs wanneer dit de wil tot waarheid betreft zegt Richardson. Volgens Richardson was Nietzsche in eerste instantie zeer negatief over de wil tot waarheid, maar roept hij ons in later werk op tot een affirmatie hiervan¹⁴⁰. Zonder deze onvoorwaardelijke en vrolijke affirmatie van de wil tot waarheid zouden we namelijk in een uitzichtloos nihilisme vervallen, aldus Richardson.¹⁴¹

I think, instead, the will to truth – in the form of psychology in particular – is crucially retained by Nietzsche, and in fact serves as the way out of nihilism (which we would otherwise lack). He thinks the will to truth can and must survive the collapse of moral values.¹⁴²

Van Tongeren over de ernst van het lachen

De lezing van Richardson komt sterk overeen met die van Van Tongeren. Zoals we in het eerste deel reeds bespraken benadrukt ook Van Tongeren het

¹³⁸ Richardson, “Nietzsche’s Psychology,” 325.

¹³⁹ Richardson, 323.

¹⁴⁰ Richardson, 327.

¹⁴¹ Richardson beschrijft deze onvoorwaardelijke affirmatie, of ‘universal affirmation’ als volgt: ‘It is this overall or ultimate positive view, that lets us take joy in diagnosing and exposing the truth about ourselves (our values). It allows us to love even the ugly truths. It keeps the insight from alienating us from what it exposes.’ Zie voor een uitgebreide analyse hierover: Richardson, 325-326.

¹⁴² Richardson, 314.

historisch-psychologische karakter van Nietzsches werk waarmee hij onze cultuur diagnosticert. Psychologie en historie zijn in Nietzsches werk zo verweven tot het punt dat ze bijna ononderscheidbaar zijn zegt Van Tongeren.¹⁴³

Ook vergelijkbaar, maar met een cruciale nuance, is Van Tongerens uitleg van affirmatie. In de grote lijnen komt deze overeen met die van Richardson. Als antwoord op de dood van God, die de kritiek op de wil tot waarheid heeft geopend, is er een affirmatieve houding nodig.¹⁴⁴ Van Tongeren leest Nietzsches historisch-psychologische kritiek als een onderzoek naar de passies en de wil die onder de moraal verscholen ligt. Dit onderzoek maakt inderdaad een affirmatie, een ja-zeggen, mogelijk dat ons voorbij de ‘collapse of moral values’ brengt. Echter, Van Tongeren benadrukt dat onze passies door Nietzsche gekarakteriseerd worden door ‘strijdigheid’, wat bepalend is voor hoe de taak van affirmatie moet worden opgevat.

‘Alle zijn uitdrukkingen van “het grote ja-zeggen”, de grondige affirmatie van het leven als voortdurende verandering, strijd en lijden. [...] Het is van het lijden daaraan verlost, omdat het ermee samenvalt, en niet langer “zich” ervan onderscheidt [...].’¹⁴⁵

De affirmatie van onze passies is wat nodig is, maar alleen op die manier dat van het leven niet meer verwacht wordt dat het geen lijden kent. In die zin moeten we begrijpen dat Van Tongeren zegt dat de mens ‘van het lijden’ aan zichzelf is ‘verlost’, omdat het ‘zich’ niet meer door een moreel waardeoordeel over, of een diagnose van dit lijden ‘onderscheidt’. De affirmatie die ons rest na de dood van God is inderdaad een zelfaffirmatie. Maar om niet te vervallen in al te vreugdevolle oplossingen, is het belangrijk om het karakter van deze affirmatie goed te begrijpen.

De affirmatie die Nietzsche voor zich ziet is eerder de realisatie van een harde werkelijkheid dan de oplossing voor het lijden waar we eigenlijk naar verlangen. Alleen door deze realisatie zijn we in staat om in *deze* wereld naar schoonheid te zoeken in plaats van een andere wereld die beter is. De vrolijkheid van de vrolijke

¹⁴³ Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek*, 96-97.

¹⁴⁴ Psychologie en historie blijken zo wegen waarlangs Nietzsche de naturalistische aanzet van zijn moraalkritiek gestalte geeft. Van Tongeren verbindt de door hem geschetste begrippen historie en psychologie aan het begrip ‘*Naturgeschichte*’ wat begrepen kan worden als natuurwetenschap. Van Tongeren omschrijft dit begrip als: ‘[een] beschrijving van morele fenomenen als manifestaties van de verspillend-veelvormige en tirannieke natuur’. Zie: Van Tongeren, 108.

¹⁴⁵ Van Tongeren, 356.

wetenschap moet ook in dit kader begrepen worden.¹⁴⁶ Het ja-zeggende karakter moeten we daarom niet al te optimistisch opvatten, het is eerder een realisme. Zoals we in deel I zagen, beschrijft Babich deze vrolijkheid aan de hand van Heidegger treffend:

[T]his philosophically rigorous knowledge is joyful to the extent that it exemplifies the kind of cheerfulness that is not undone “even in the face of the hardest and most terrifying things.” The passion of such a joyful science is invigorated by challenge, affirming “the necessity of these very questionable things.”¹⁴⁷

We hebben bij Richardson de neiging gezien om Nietzsches affirmatie te lezen als een oplossing wanneer hij de creatie van affirmerende waarden benoemt als ‘resolution’ en ‘way out’. De lezing van Van Tongeren biedt een belangrijke nuance aan in deze manier van spreken over affirmatie doordat Van Tongeren wijst op de strijdigheid en het lijden in het bestaan. Het lijden wordt niet opgelost, maar door de affirmatie ervan leert de mens hiermee leven. Van Tongeren waarschuwt voor het denken in oplossingen en met name voor de absoluutheid van dergelijke gedachten. Heel snel valt men alweer terug in het soort morele denken waar Nietzsche zich juist tegen probeert te verzetten. Vrolijkheid, of lachen, kan men niet verheffen tot een nieuwe moraal volgens Van Tongeren.

‘Degene echter, die — als Nietzsche - voortdurend, en soms met grote ernst de noodzaak van het lachen verkondigt, verraadt dat hij geen lachende is. Evenmin als iemand kan streven naar een uit-elkaar-vallen van zijn ‘zelf’ in strijdende partijen, evenmin zal de verbeterde strijd tegen absoluutheidspretenties en het plechtig gebod tot vrolijkheid hem bevrijden van zijn verlangen naar absoluutheid dat daarin juist blijkt.’¹⁴⁸

¹⁴⁶ De nuance die we hebben aangebracht in de positieve lezing van Richardson is van toepassing op meer auteurs over Nietzsche. Zo bestaat er tussen Schacht en Young een discussie over het hoopvolle karakter bij Nietzsche. Anders dan Schacht beargumenteert Young dat de wanhoop in Nietzsches werk sterker weegt dan de hoopvolheid. Volgen we de lezing van Van Tongeren, dan mist deze discussie het cruciale punt. De vraag is niet of Nietzsches hoop of wanhoop over het leven zwaarder weegt maar wat er voor nodig is om het leven, zoals het is, te willen. Zie: Julian Young, *Nietzsche's Philosophy on Art* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 92.

¹⁴⁷ Babich, “The Problem of Science,” 217.

¹⁴⁸ Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek*, 350.

De neiging tot het vinden van oplossingen in absolute systemen volgt dezelfde structuur als de morele waardeoordelen waar Nietzsche kritiek op heeft. De structuur van diagnose en medicijn, probleem en oplossing, hebben we uitgebreid besproken in relatie tot de christelijke moraal en de wijze waarop deze terug te vinden valt in de hedendaagse wetenschappelijke moraal. Nietzsches oproep tot affirmatie moet zodoende niet opgevat worden volgens deze klassieke morele structuur. Het is precies het opschorten van het morele waardeoordeel waaraan Nietzsche belang hecht. Nietzsches herwaardering van de wetenschap moet dan ook op deze manier begrepen worden. Dit is de taak die voor ons ligt om te leren leven met onze tijd.

§8 Leren leven met onze tijd

In de bespreking van de twee positieve lezingen hierboven hebben we een begin gemaakt met het beantwoorden van onze hoofdvraag: *Hoe kunnen we Nietzsches wetenschapskritiek begrijpen als een herwaardering van de wetenschap?* Wat duidelijk is geworden is dat we moeten oppassen voor een al te simpele weergave van Nietzsches wetenschapskritiek. Wat we willen laten zien in wat volgt is dat Nietzsches wetenschapskritiek niet negatief is, maar positief.

Dit houdt in de eerste plaats in dat Nietzsche niet een probleem lokaliseert en daar een oplossing voor biedt. Althans, niet een oplossing die absoluut is. Nietzsches wetenschapskritiek valt te lezen als een positieve lezing van de wetenschap of als een oproep tot vrolijkheid in de wetenschap, maar deze oproep blijft altijd iets wat niet absoluut is. Nietzsches kritiek is juist datgene dat alle absoluutheden in beweging brengt. Echter, aan deze oplossingsgerichte manier van denken zullen we misschien niet volledig ontkomen. Het werk dat wij beschrijven als kritiek moet constant opnieuw geactiveerd worden. In het volgende fragment zien we hoe makkelijk deze moraliteit zelfs Nietzsches denken overneemt.

‘Ach, wat zijn jullie eigenlijk, mijn neergeschreven en geschilderde gedachten! Onlangs waren jullie zo bont, zo jong en boosaardig, vol stekels en geheime kruiden, zodat ik moest niezen en lachen—en nu? Reeds hebben jullie je nieuwheid afgelegd en enkele van jullie zijn naar ik vrees al rijp om in waarheden te veranderen: zo onsterfelijk zien zij er al uit, zo hartverscheurend rechtschapen, zo vervelend!’¹⁴⁹

Zoals we hebben gezien is Nietzsches werk gericht op het blootleggen van de moraal die heerst in de wetenschap. Wetenschap wordt nog steeds gezien als de producent van oplossingen maar dit verraadt volgens Nietzsche juist het morele karakter ervan. Hierin ziet hij nog steeds de psychologische structuur van het ressentiment: de wetenschap staat nog steeds in dienst van het diagnosticeren van onszelf. Het zoekt naar een ziekte in de mens dat het kan oplossen. Volgens Nietzsche is het echter dit diagnosticerende karakter waaraan de mens lijdt, de moraliteit van deze diagnose is juist zijn ziekte. Wij zijn ‘makers van schattingen’:

¹⁴⁹ VGK 269.

‘Gij geleerden verkeert in de waan vrij te zijn: maar gij draait zoals onze draden willen. Waarden en meningen hangen boven en in u: door ons, de makers van schattingen, zijt gij opgewonden, gij uurwerken!’¹⁵⁰

Dat ons morele verleden ons nog steeds beheerst is misschien niet zo kwalijk als het lijkt. Het is juist door middel van deze ‘leerschool’ dat wij nu in staat zijn een vrolijke wetenschap te ontwikkelen.¹⁵¹

‘*Voorspelen der wetenschap*’ [Z]ou de mens soms zonder die religieuze leerschool en voorgeschiedenis ooit geleerd hebben honger en dorst naar *zich zelf* te bespeuren en aan *zich zelf* volheid en verzadiging te ontnemen? Moest Prometheus eerst *wanen* het licht *gestolen* te hebben en daarvoor boeten—om eindelijk te ontdekken, dat hij het licht geschapen had, *doordat hij het licht begeerde*, en dat niet alleen de mens, maar ook de *god* het werk van *zijn* handen en klei in zijn handen geweest was? Alles louter beelden van de beeldhouwer?—evenals de waan, de diefstal, de Kaukasus, de gier en heel die tragische Prometheia van allen, die met perceptie begaafd zijn [*Erkennenden*]?’¹⁵²

Het is vanwege onze begeerte naar kennis dat we ons tot onszelf hebben gericht en dat heel het onderscheid tussen levensverarmend en levensverrijkend mogelijk is. Het is niet de reflectie of evaluatie van onszelf die voor Nietzsche het probleem vormt, maar de moraliteit die deze evaluatie levensverarmend maakt. Anders gezegd, het is niet de wil tot waarheid die we moeten overkomen, maar de heersende morele verhouding tot deze wil. Dit is volgens Nietzsche de moderne taak die we langzaam in gaan zien door de dood van God.

De wetenschappelijk moraal onderdrukt volgens Nietzsche wat de wetenschap kan zijn of wat het eigenlijk al is. In die zin is Nietzsches kritiek een herwaardering, omdat het de wil tot waarheid bevrijdt van zijn morele karakter. Dit is waarom onze wil tot waarheid een morele of culturele kritiek nodig heeft. Men moet de moraal in zichzelf bespeuren, de ‘moraal als probleem’¹⁵³ opvatten. Dit betekent dat we het diagnostische karakter van onszelf moeten inzien en affirmeren zonder verstrikt te raken in onze morele dogmatische neigingen.

¹⁵⁰ HW III 689.

¹⁵¹ Dit is hetzelfde punt als dat de christelijke moraal ook de kritiek op die moraal voortbracht.

¹⁵² VW IV 300.

¹⁵³ VW V 345.

Nietzsche richt zich in zijn kritiek op het blootleggen van de morele vooroordelen in de wetenschap om de wetenschap hiervan te bevrijden. Tegelijkertijd poogt hij met deze kritiek zelf vrij te zijn van dergelijke vooroordelen. Nietzsche bekritiseert aan de ene kant de wetenschap om deze te transformeren in een vrolijke wetenschap, maar aan de andere kant is deze kritiek tegelijkertijd een poging tot vrolijke wetenschap. De vrolijke wetenschap moet een historisch-psychologische kritiek zijn om niet zelf direct te vervallen in de morele vooroordelen die de wetenschap beheersen. Dit is wat Nietzsche ‘buitenmoreel’ noemt of ‘voorbij goed en kwaad’.

“Gedachten over morele vooroordelen” vooronderstellen, willen ze geen vooroordelen over vooroordelen zijn, een positie *buiten* de moraal, een Voorbij Goed en Kwaad, waartoe men moet opklimmen, klauteren, vliegen—en, in het gegeven geval, in elk geval een Voorbij *ons* Goed en kwaad, een vrijheid van alle ‘Europa’,—dit gezien als een optelsom van commanderende waardeoordelen, die vlees en bloed van ons geworden zijn. [D]e vraag is of men werkelijk naar boven *kan*.¹⁵⁴

In het bovenstaande fragment zien we hoe Nietzsche de positieve kant van wetenschap voor zich ziet. Deze is *voorbij* de moraliteit. In Deel II en III hebben we Nietzsches kritiek op die vooroordelen beschreven maar de echte relevante vraag is: hoe is mijn wetenschap niet zelf een vooroordeel? In hoeverre kan een kritische wetenschap buitenmoreel zijn en wordt het niet een vooroordeel over vooroordelen? Dit is de herwaardering van de wetenschap die Nietzsche voor zich ziet; een buitenmorele wetenschap die op historisch-psychologische wijze blootlegt welke vooroordelen onze waardeoordelen beïnvloeden.

Tegelijkertijd zien we in dit fragment dat Nietzsche sceptisch is over de absolute van zijn eigen buitenmoraliteit. Dit voorbij goed en kwaad moet zodoende in de eerste plaats begrepen als een voorbij *ons* goed en kwaad; het Europese goed en kwaad. Eerder dan een absolute buitenmoraliteit roept Nietzsche hier op tot een lokale buitenmoraliteit. Dit ‘voorbij’ de moraal vindt dan ook voornamelijk plaats in de overwinning van de moraal binnen jezelf. Dit is wat Nietzsche bedoelt met vrolijkheid, de overwinning van het lijden aan de eigen tijd.

¹⁵⁴ VW V 380.

De mens van een dergelijk Voorbij, die opperste maatstaven van zijn tijd zelf in het oog wil krijgen, heeft daartoe in de eerste plaats nodig deze tijd in zich zelf te “overwinnen”—dat is de proef op de som voor zijn kracht—en derhalve niet alleen zijn tijd, maar ook zijn tegenzin en tegenspraak van tot dusver *tegen* deze tijd, zijn lijden *aan* deze tijd, zijn strijdigheid met de tijdgeest, zijn *romantiek*... ¹⁵⁵

De overwinning van de moraal kent twee kanten. Aan de ene kant stemt de buitenmorele mens niet langer in met de moraal van zijn tijd en aan de andere kant lijdt hij ook niet door een verzet tegen zijn tijd. Hij leert leven met zijn tijd. Met betrekking tot wetenschap betekent dit heel concreet het volgende. Het objectieve karakter van de wetenschap pretendeert het soort buitenmoraliteit te bezitten wat Nietzsche hier beschrijft. Echter, Nietzsche laat juist zien dat deze objectiviteit de drager is van een moraal die effectief niet veel verschilt van het christelijke ascetisch ideaal. De morele illusie die de wetenschap beheerst is dat wij onze passies en onze wil moeten overwinnen om tot de waarheid te komen. Nietzsche plaatst daartegenover dat we de moraal in onszelf moeten overwinnen omdat slechts door onze passie voor waarheid de wetenschap iets waard wordt. Juist deze erkenning van de eigen wil, op buitenmorele wijze, is de kern van Nietzsches kritische herwaardering van de wetenschap.

Op de vraag, wat is Nietzsches herwaardering van de wetenschap?, volgt al snel een dergelijk antwoord: een oude ‘ascetische’ waarde is verkeerd en de nieuwe ‘vrolijke’ waarde is juist. Wat we hebben laten zien, is dat we precies dit moeten vermijden. Nietzsches herwaardering van de wetenschap kan beter worden uitgelegd als de poging tot het vrijmaken van de herwaarderende kracht die wetenschap bezit. Nietzsches kritiek is gericht op de levendigheid van de wetenschap. Een vrolijke wetenschap probeert te analyseren wat deze levendigheid onderdrukt en wat deze levendigheid versterkt. Deze kritische analyse leidt tot een herwaardering van de wetenschap. Anders gezegd, deze kritiek leidt tot een herwaarderende wetenschap. De menselijke wil tot waarheid, zijn neiging tot diagnostiseren, komt hiermee in dienst te staan van beweging, wording en de herwaardering van vastgeroeste waardeoordelen.

De wetenschap is voor Nietzsche een plek waar waarden in beweging komen. De mogelijkheidsvoorwaarde voor deze wetenschap is de juiste verhouding tot jezelf. Dit is Nietzsches vrolijkheid, de affirmatie dat jouw wil de bron vormt voor de

¹⁵⁵ VW V 380.

waarheid waar je naar verlangt. Deze affirmatie houdt in dat je de taak op je neemt om goed voor deze wil te zorgen in plaats van je te laten leiden door morele misvattingen. Die zorg is het streven naar levensvolheid wat Nietzsche als belangrijkste criterium neemt in zijn positieve denken over wetenschap.¹⁵⁶ Vrolijkheid kunnen we daarom opvatten als een soort levenskracht. De wetenschap is volgens Nietzsche innig verbonden met de existentiële vraag: hoe wil ik leven en hoe kan ik leren leven met mezelf?¹⁵⁷

Vrolijke wetenschap is een wetenschap die vrolijkheid vindt vanuit een kritische verhouding tot het zelf. Tegelijkertijd is deze kritiek slechts mogelijk doordat de wetenschapper zijn eigen vrolijkheid serieus neemt en vanuit deze vrolijkheid vertrekt. In zijn onderzoek komt hij continu de moraal tegen maar verzint hij telkens nieuwe manieren om niet in haar vooroordelen verstrikt te raken. Ondanks de negativiteit van kritiek kan de mens zijn wil tot leven telkens opnieuw omarmen. Onze kritische wil tot waarheid toont ons een leven vol strijdige affecten. In het bestaan vindt men lijden en verdriet maar ook lachen en vreugde. Vrolijke wetenschap omarmt deze affecten en zoekt juist hierin manieren om te leven met de menselijke wil die onder deze affecten schuil gaat. Vrolijkheid op deze manier begrepen, is een wetenschappelijk affect maar ook de affirmatie van het affectieve. Het is deze affirmerende verhouding tot onszelf die Nietzsche serieus neemt boven alles en de herwaardering van de wetenschap teweegbrengt. Het is de vrolijkheid die de wetenschap in staat stelt herwaardierend te zijn.

¹⁵⁶ Lees: GT 'Een proeve van zelfkritiek' 2 naast VW V 370.

¹⁵⁷ Men zou zich misschien voor kunnen stellen dat de functie van religie in onze tijd zou kunnen zijn om ons de zin van het leven aan te bieden die de wetenschap ons niet kan geven. Maar Nietzsche zou huiveren voor een dergelijke verkooppraat. We zouden ons moeten richten op de mens zelf die met de vraag naar de zin van het leven komt. Met een extern antwoord op deze vraag schiet men niets op. De mens heeft geen oplossing nodig maar ondersteuning in het stellen van zijn vraag.

Conclusie

Hoe fel Nietzsche in zijn wetenschapskritiek ook is, uiteindelijk is hij positief over de wetenschap. Zijn kritiek is gericht op de verhouding tussen wetenschap en moraliteit en niet op wetenschap in het algemeen. Om deze conclusie te onderbouwen hebben we in vier delen de volgende hoofdvraag beantwoord: *Hoe kunnen we Nietzsches wetenschapskritiek begrijpen als een herwaardering van de wetenschap?*

In deel I hebben we ons gericht op Nietzsches gebruik van de term wetenschap. We hebben hier een cruciaal onderscheid gemaakt tussen twee manieren waarop Nietzsche over wetenschap spreekt. Ten eerste de wetenschappelijke moraal en ten tweede de vrolijke wetenschap. Daarnaast hebben we besproken hoe we Nietzsches genealogische methode moeten begrijpen. Hierin kwam naar voren dat in deze methode een historisch element en een psychologisch element te onderscheiden zijn. Dit onderscheid is belangrijk, maar ook belangrijk is dat deze nauw verbonden zijn. De methodologische reflectie in deel I heeft vorm gegeven aan de overige drie delen van deze scriptie.

In deel II bespraken we Nietzsches historische lijn door ons te richten op *De genealogie van de moraal*. In dit werk laat Nietzsche op zijn typerende historische wijze zien hoe de wetenschappelijke moraal is voortgekomen uit de christelijke moraal. We hebben hier stilgestaan bij Nietzsches kritiek op zelfverloochening en hoe dit verband houdt met de objectiviteit van de wetenschap. Nietzsche wijst ons in zijn kritiek op een moreel probleem. Nietzsche ziet in de objectiviteit van de wetenschap eenzelfde zelfverloochenende structuur als de ascetische priester die toegang tot een andere wereld verkoopt. Nietzsche vraagt zich af wat de waarde is van een wil die zich richt op zelfverloochening. Deze vraag, ‘de waarde van de wil tot waarheid’, geldt voor de christelijke moraal net zo goed als voor de wetenschappelijke moraal die objectiviteit nastreeft.

In deel III hebben we de psychologische dimensie van dezelfde problematiek aan het licht gebracht. In dit deel lag de nadruk op het belang van passies binnen Nietzsches wetenschapskritiek. Niet alleen historisch, maar ook door een analyse van de menselijke passies trekt Nietzsche een vergelijking tussen de christelijke en wetenschappelijke moraal. Aan de hand van de beroemde uitspraak: ‘God is dood’, beschreven we hoe dit volgens Nietzsche het belangrijkste culturele vraagstuk is van onze tijd. De moderne mens ontkent steeds meer het bestaan van God, maar

verlangt nog steeds naar een oplossing of verlossing van zijn lijden. Door dit verlangen zoekt hij naar een objectieve of absolute waarheid. De psychologische uitdaging is zodoende om het lijden aan te kunnen zonder afhankelijk te zijn van een externe, objectieve redding.

In dit deel hebben we ook uitgebreid stilgestaan bij Nietzsches kritiek op Kant omdat deze precies op de psychologische uitdaging inhaakt. Waar Kants nadruk op het menselijke denkvermogen hem leidt tot één zuiver perspectief, leidt Nietzsches focus op affectiviteit hem tot een veelheid aan perspectieven. Niet alleen ziet Nietzsche een veelheid aan perspectieven tussen mensen, maar ook een veelheid aan perspectieven binnen ieder mens. Nietzsches kritiek op Kant draait rond het feit dat Kant een dergelijk perspectivisme niet erkent. Hoe deze erkenning er volgens Nietzsche uit moet zien is leidend in het laatste deel.

Na de historische en psychologische lijnen uiteengezet te hebben, konden we in deel IV hieruit conclusies trekken met betrekking tot de hoofdvraag. We hebben hier de positieve lezing van Nietzsches wetenschapskritiek bondig neergezet door een bespreking van levensaffirmatie. We hebben daarbij gewezen op het gevaar dat een oproep tot levensaffirmatie al snel onkritisch wordt. Hier hebben we beargumenteerd dat Nietzsches kritiek wel degelijk positief is, oftewel een affirmatie kent van dit leven, maar dat dit het lijden niet simpelweg wegneemt.

Nietzsches herwaarderingsproject draait precies hierom: het probeert niet het lijden op te lossen, maar door een levensaffirmerende houding de vastgeroeste morele waardeoordelen die met dit lijden verband houden in beweging te brengen. Deze waardeoordelen worden juist gekenmerkt door het bieden van oplossingen. Wat Nietzsche wil laten zien is dat dit altijd een vorm van levensontkenning met zich meebrengt. Hij roept zodoende op tot een herwaardering van het waardesysteem waarin we leven. Dit neemt niet het lijden weg maar zorgt ervoor dat we ermee leren leven. Dit is wat Nietzsche bedoelt met vrolijkheid. Een bepaald soort acceptatie of affirmatie van de veelzijdige passies en verlangens, vreugde en verdriet, die een mens kan kennen.

Langs deze lijn hebben wij antwoord hebben gegeven op onze hoofdvraag. Nietzsches wetenschapskritiek is er niet op gericht om te laten zien dat er geen kennis of waarheid bestaat. Hij wil met zijn kritiek de waarde hiervan bevragen. Wetenschap dient volgens Nietzsche in dienst te staan van het leven en niet in dienst van universaliteit of objectiviteit. Wetenschap kan dan kritisch worden en de

heersende morele waarden bevragen en in beweging brengen. Wetenschap, op deze manier begrepen, is een herwaarderende praktijk en deze is vrolijk omdat dit het meest levensvolle is wat een wetenschap kan zijn.

Bibliografie

Geraadpleegde werken van Nietzsche

Duits

Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (eKGWB).

Redactie: Paolo D'Iorio en Giorgio Colli & Mazzino Montinari.

Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

Vertalingen van gepubliceerde werken van Nietzsche

Afgodenscherming: of hoe men met de hamer filosofeert. Vertaald, geannoteerd en van een nawoord voorzien door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1997.

Oorspronkelijke titel: *Götzen-Dämmerung*, 1886.

De geboorte van de tragedie: of Griekse cultuur en pessimisme. Vertaald, geannoteerd en van een nawoord voorzien door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000.

Oorspronkelijke titel: *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*, 1886.

De genealogie van de moraal: een strijdschrift. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2018. Oorspronkelijke titel: *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, 1887.

Voorbij goed en kwaad. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2015. Oorspronkelijke titel: *Jenseits von Gut und Böse*, 1886.

De vrolijke wetenschap ("la gaya scienza"). Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1976. Oorspronkelijke titel: *Die fröhliche Wissenschaft* ("la gaya scienza"), 1882/1887.

Vertalingen van ongepubliceerde werken van Nietzsche

Herwaardering van alle waarden: de wil tot macht. Naar de uitgave van Friedrich Würzbach. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: Boom Meppel, 1992. Oorspronkelijke titel: *Der Wille zur Macht: Versuch einer Ummwertung aller Werte*, 1884/1888.

Secundaire literatuur

Babich, Babette E. ““The Problem of Science” in Nietzsche and Heidegger.” *Revista Portuguesa de Filosofia* 63, nr. ½ (2007): 205-237.

Beggs, Jodi. "Economics as the "Dismal Science"." ThoughtCo. Datum van publicatie: 11 maart 2018.

<https://www.thoughtco.com/economics-as-the-dismal-science-1147003>

Cox, Christoph. “Being and its Others: Nietzsche's Revaluation of Truth.” *Man and World* 29, nr. 1 (1996): 43-61.

Geuss, Raymond. “Nietzsche and Genealogy.” *European Journal of Philosophy* 2, nr. 3 (1994): 274-292.

Janaway, Christopher. “The Gay Science.” In *The Oxford Handbook of Nietzsche*, redactie John Richardson and Ken Gemes. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Kant, Immanuel, R. Schmidt. *De drie kritieken: Een becommentarieerde keuze*. Redactie R. Schmidt. Vertaald door H. van Riel en M. Nusselder. Amsterdam: SUN, 2003.

Kesel, Marc De. “Waar blijft de hamer?” *De reactor*. Datum van publicatie: 5 februari 2017.

<https://www.dereactor.org/teksten/waar-blijft-de-hamer>.

Pippin, Robert B. “Nietzsche and the Melancholy of Modernity.” *Social Research* 66, nr. 2 (1999): 495-520.

Richardson, John. “Nietzsche’s Psychology.” In *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, redactie H. Heit, G. Abel en M. Brusotti. Berlijn: De Gruyter-Verlag, 2011.

Salaquarda, Jörg. “Umwertung aller Werte.” *Archiv für Begriffsgeschichte* 22, nr. 2 (1978): 154-174.

Schacht, Richard. *Nietzsche*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

Tongeren, Paul van. *De moraal van Nietzsches moraalkritiek: Bijdrage tot een commentaar van Friedrich Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 1984.

Vattimo, Gianni. 'A Prayer for Silence: Dialogue with Gianni Vattimo' in *After the Death of God*, door John Caputo and Gianni Vattimo, redactie Jeffrey W. Robbins (New York: Columbia University Press, 2007).

Young, Julian. *Nietzsche's Philosophy on Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.