

De nihilistische conditie van de mens

Een interpretatie van Nietzsches gedachten over de ernst en betekenis van de nihilistische dreiging die volgt na de dood van God



*

Koen Nijhuis

S4475895

Onder supervisie van

Dr. M.J. Becker

19898 woorden

Scriptie ter verkrijging van de graad 'Master of arts' in de filosofie

Radboud Universiteit Nijmegen

18 februari 2019

Hierbij verklaar en verzeker ik, Koen Nijhuis, 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: Enschede

Datum: 18-02-2019

Abstract

In deze scriptie wordt beschreven dat de nihilistische dreiging die volgt na de dood van God voortkomt uit een psychologische behoefte. Een nihilistische dreiging die omschreven wordt als de 'nihilistische conditie'; een toestand waarin het interpretatieve karakter van het menselijk leven op het spel staat. In hoofdstuk 1 wordt na een analyse van VW 125 betoogd dat de dood van God een kantelpunt is binnen een langdurend nihilismeproces, dat leidt tot een 'blik inwaarts'. In hoofdstuk 2 wordt betoogd dat de psychologische behoefte aan de hand van de begrippen 'wil tot macht' en 'decadentie' geduid kan worden. In hoofdstuk 3 zal tot slot via een analyse van het actief en passief nihilisme worden betoogd dat de nihilistische dreiging reëel is.

Kernwoorden

Dood van God, de blik inwaarts, psychologische behoefte, wil tot macht, decadentie, decadentie-instinct, moraal, christelijke moraal, nihilisme, nihilismeproces, actief nihilisme, passief nihilisme, het volmaakte nihilisme, nihilistische conditie, atheïst, nihilist, interpretatie, interpretatiekracht, vrije geest, horizon, herwaardering van alle waarden.

Inhoudsopgave

Literatuurverwijzingen.....	2
Inleiding.....	4
1. De aankondiging van de nihilistische dreiging.....	8
1.1 De dood van God.....	9
1.2 Een ongeloofwaardig geworden God	13
2. Een psychologische behoefte.....	17
2.1 Een psychologische benadering van de wil tot macht	18
2.2 De relatie tussen decadentie en moraal.....	23
3. De nihilistische conditie van de mens	34
3.1 Het grote tevergeefs van het passief nihilisme	35
3.2 De vernietigende kracht van het actief nihilisme	39
Conclusie.....	47
Bibliografie.....	49
* Gebruikte Nederlandse vertalingen van Nietzsches werken	49
* * Overige geciteerde werken	50

Literatuurverwijzingen

In deze scriptie zal ik regelmatig citeren uit Nietzsches gepubliceerde en niet-gepubliceerde werken (de zogenaamde *Nagelaten fragmenten*, NF). Ik gebruik in deze scriptie uitsluitend erkende Nederlandse vertalingen van Nietzsches werken. De afkortingen waarmee ik in de scriptietekst naar Nietzsches werken verwijs zijn dan ook de afkortingen van de Nederlandse vertalingen. Deze zijn hieronder te vinden. Ik zal naast het noemen van de afkorting – behalve bij de niet-aforistische werken – het nummer van het desbetreffende aforisme vermelden, zodat de lezer andere uitgaven van Nietzsches werk kan raadplegen om het desbetreffende citaat te lezen. De verwijzing naar primaire en secundaire literatuur zal verder gaan volgens het *Chicago Manual of Style (full-note)* systeem.

Afkortingen gebruikte Nederlandse vertalingen van Nietzsche werken:

A	<i>De antichrist</i>
AF	<i>Afgodenscherming</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>
GT	<i>De geboorte van de tragedie</i>
GM	<i>Over de genealogie van de moraal</i>
GW	<i>Het geval Wagner</i>
MAM	<i>Menselijk, al te menselijk</i>
M	<i>Morgenrood</i>
NF	<i>Nagelaten fragmenten</i>
VW	<i>De vrolijke wetenschap</i>
VGK	<i>Voorbij goed en kwaad</i>
ZSZ	<i>Zo sprak Zarathoestra</i>

‘Inderdaad, wij filosofen en vrije geesten voelen ons bij het bericht dat de oude god dood is als door een nieuw morgenrood omstraald [...] eindelijk ligt de horizon weer voor ons open’

-

De vrolijke wetenschap 343

Inleiding

Nihilisme wordt vaak omschreven als het besef van betekenis- en zinloosheid. Een besef van zinloosheid dat meestal in relatie gebracht wordt met de dood van God. Volgens Friedrich Nietzsche valt het nihilisme echter niet samen met de dood van God, maar is de dood van God een aankondiging van een naderende nihilistische dreiging. De vertolker van deze aankondiging is de dolle mens, die het naderend onheil omschrijft als het dolen door ‘een oneindig niets’.¹ Het aforisme van de dolle mens staat beschreven in *De vrolijke wetenschap*, een boek dat in 1882 werd uitgebracht. In 1887 voegde Nietzsche er een vijfde boek aan toe, en in het eerste aforisme (343) uit dat boek gaat Nietzsche dieper in op de boodschap van de dolle mens. Hij beschrijft een periode van ‘afbraak, verwoesting, ondergang’ en ‘duisternis en zonsverduistering, zoals er waarschijnlijk nog nooit op aarde is geweest.’²

Een onheilspellende nihilistische Apocalyps, maar waar precies voor gevreesd moet worden, is onduidelijk. De dolle mens probeert als een waanzinnige op een zeepkist ons – als omstanders – te waarschuwen, terwijl de meesten de wanhoop van de dolle mens niet delen. In deze scriptie zal ik via mijn interpretatie van Nietzsches bespreking van het nihilisme de aankomende nihilistische dreiging expliciteren, zodat de wanhoop van de dolle mens wellicht begrepen wordt. De volgende vraag zal worden beantwoord: wat is de ernst en betekenis van de nihilistische dreiging die volgt na de dood van God? Er zal worden betoogd dat deze nihilistische dreiging een nauwelijks te vermijden catastrofaal eindpunt is binnen een langdurend nihilismeproces. Een eindpunt dat ik omschrijf als de ‘nihilistische conditie’.

Het (be)dreigende van deze toestand komt – vanuit mijn lezing van Nietzsche – voort uit het contrast dat deze dreiging vormt met Nietzsches perspectief op de werkelijkheid, dat hij beschrijft als de ‘wil tot macht’. Volgens dit perspectief is het leven een strijdtoneel van interpretaties. Een strijd die beslecht wordt wanneer we ons voor het volgende dilemma geplaatst weten, dat ons dwingt met één interpretatie genoegen te nemen:

‘schaf of uw vereringen af of – uzelf!’ Het laatste zou nihilisme zijn; maar zou ook het eerste – nihilisme zijn? – Dit is ons vraagteken.³

¹ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, vertaald door Pé Hawinkels (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2015), 130.

² Nietzsche, 205.

³ Nietzsche, 211.

Dit dilemma zie ik terug in de afbeelding van het drieluik schilderij ‘Landschap met touwtje springend meisje (1936)’⁴ van Salvador Dali op het titelblad van deze scriptie. Het (voor ons) linker schilderij illustreert de menselijke ziel die opgaat in zijn vereringen, en verdwijnt achter de wolken. Het rechter schilderij toont de vermoeide mens die niet langer in staat is het leven op waarde te schatten. Met het afscheid nemen van zijn vereringen heeft deze tevens afstand gedaan van alle andere mogelijke interpretaties die het leven een betekenis hadden kunnen geven. Op het grote middelste schilderij, dat zich na opening van het drieluik toont, zal ik in de conclusie terugkomen.

Alvorens de weg richting conclusie in deze inleiding beschreven wordt, verantwoord ik welke teksten in deze ‘nihilismelezing’ centraal staan. Dat Nietzsche rond 1887 in VW 343 de nihilistische dreiging aankondigt en in de daaropvolgende aforismen de dood van God in het licht van die nihilistische dreiging bespreekt, is niet verwonderlijk. Nietzsche heeft vooral in de laatste jaren van zijn schrijverschap – tussen halverwege 1885 en de herfst van 1888 – nagedacht over het nihilisme.⁵ De resultaten van deze gedachten noteerde Nietzsche vooral in zijn *Nagelaten fragmenten* (NF). Slechts 10% van alle keren dat Nietzsche spreekt over ‘nihilisme’, ‘nihilist’ of ‘nihilistisch’ wordt dit gedaan in de gepubliceerde werken.⁶ Ik zal in deze scriptie dan ook dikwijls een beroep doen op de NF.

Voor het gebruik van de NF is een rechtvaardiging op zijn plaats, want als deze gedachten zo belangrijk waren, waarom zijn ze dan niet gepubliceerd? Naast het feit dat 90% van alle aantekeningen over het nihilisme in de NF te vinden zijn, geeft Bernard Reginster twee argumenten die het gebruik van de NF rechtvaardigen. Ten eerste was Nietzsche in zijn laatste jaren druk bezig met een groot project: *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*.⁷ Dit project – waarin hij ook het Europese nihilisme zou bespreken⁸ – kon hij vanwege zijn plotselinge waanzinnigheid in 1889 niet afronden. Het boek *De anticrist*, een van Nietzsches laatst gepubliceerde werken, zou het eerste deel van *De herwaardering van alle waarden* moeten worden. Het is daarom plausibel dat op zijn minst enkele opvattingen in de NF in een vergevorderd stadium waren. Het is volgens Reginster om die reden soms raadzaam ‘to read the published works in light of the broad philosophical project laid out in the late portion of the *Nachlass*, rather than the other way around.’⁹

Ten tweede is volgens Reginster de stijl van de NF wezenlijk anders. De meeste aantekeningen zijn directer en meer rechtdoorzee geschreven, en ‘completely devoid of the refined artifice that characterizes much of the published production.’¹⁰ Het is een kunstige

⁴ “Landschap met touwtje springend meisje”, Museum Boijmans, geraadpleegd 2 februari 2019, <http://boijmans.intermax.devurl.nl/nl/object/4230/Landschap-met-touwtje-springend-meisje/Salvador-Dal%C3%AD>.

⁵ Paul Van Tongeren, *Het Europese nihilisme - Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren* (Nijmegen: Vantilt, 2012), 13.

⁶ Van Tongeren, 13.

⁷ Friedrich Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, vertaald door Thomas Graftdijk (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2016), 155.

⁸ Nietzsche beschrijft dit in *De genealogie van de moraal* (in: Nietzsche, 155.) De leidraad en opzet voor deze bespreking van het Europese nihilisme is te vinden in de *Lenzer Heide* aantekeningen uit de NF (in: Friedrich Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, vertaald door Mark Wildschut (Nijmegen: SUN, 2001), 166–71.).

⁹ Bernard Reginster, *The Affirmation of Life - Nietzsche on Overcoming Nihilism* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 19.

¹⁰ Reginster, 19.

aforistische stijl van schrijven waarmee Nietzsche volgens Reginster – met een verwijzing naar VGK 30, 39 en 43 – zijn waarheden wilde verhullen voor hen die hem niet waard zijn. In de NF – die niet bedoeld waren voor publicatie – was Nietzsche ‘presumably free to write in a more direct and straightforward style.’¹¹ Deze suggestie impliceert dat we Nietzsches uiteenzettingen (over het nihilisme) in de gepubliceerde werken kunnen verhelderen met behulp van de NF. Dit betekent niet dat we in de NF de ware betekenis van Nietzsches gedachten met betrekking tot het nihilisme kunnen vinden. Zij missen – zoals Van Tongeren terecht stelt – de context en samenhang die in de gepubliceerde werken wel te vinden is.¹²

Gezien bovenstaande argumentatie is het naar mijn idee gerechtvaardigd om met behulp van de (latere) NF en de gepubliceerde werken een interpretatie – die poogt zoveel mogelijk recht te doen aan Nietzsche – te geven van Nietzsches gedachten omtrent het nihilisme. Een interpretatie die begint bij de dood van God, omdat de dood van God een manifestatie en kantelpunt is binnen het proces van nihilisme. Een proces dat Nietzsche in de NF cryptisch omschrijft als de ‘nihilistische beweging’.¹³ Ik zal zelf het begrip ‘nihilismeproces’ hanteren, omdat het begrip ‘proces’ verwijst naar het begin en het eind van een ontwikkeling, en het begrip ‘beweging’ deze afbakening van begin en eind niet per se hoeft te hebben. Het is vanwege dit proces dat ik de waarschuwing van de dolle mens in het licht van een aanstaande nihilistische dreiging begrijp. De dolle mens doet een oproep tot zelfonderzoek, een zelfonderzoek dat ik omschrijf als een ‘blik inwaarts’. Een ‘blik inwaarts’ die zicht geeft op begin en (catastrofaal) einde van het nihilismeproces. In hoofdstuk 1 zal ik deze aankondiging van de nihilistische dreiging aan de hand van VW 125 analyseren. Ik beschrijf vooral wát er precies is doodgegaan, en hoe we na een epistemologische en genealogische analyse ontdekken dat het geloof in God ontstaan is uit een psychologische behoefte.

In hoofdstuk 2 onderzoek ik de betekenis van deze psychologische behoefte. Aan de hand van een analyse van het begrip ‘wil tot macht’ en de relatie tussen ‘decadentie’ en ‘de moraal’ zal ik betogen hoe deze begrippen in het licht van nihilisme en de aanstaande nihilistische dreiging begrepen moeten worden. Nietzsche gebruikt het begrip ‘decadentie’ – vanuit zijn als wil tot macht omschreven perspectief op de werkelijkheid – als kritiek en verklaring voor het geloof in de christelijke moraal. Een christelijke moraal waarvan het nihilisme zich na de dood van God steeds sterker gaat manifesteren.

In hoofdstuk 3 betoog ik dat het passief en actief nihilisme, die als reacties op de dood van God het manifest geworden nihilisme vertegenwoordigen, de aanstaande dreiging van deze nihilistische conditie juist versterken. Aan de hand van vooral de *Lenzer Heide* aantekeningen (‘Het Europese nihilisme’¹⁴) en het tekstgedeelte ‘Het nihilisme een normale toestand’¹⁵, waarin actief en passief nihilisme uiteen worden gezet, zal ik deze stelling beargumenteren. Aan het eind van hoofdstuk 3 zal ik aan de hand van een beschrijving van de vrije geest, voorzichtig zinspelen op een eventuele overwinning op het nihilisme.

¹¹ Reginster, 19.

¹² Paul Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek: bijdrage tot een commentaar van Fr. Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”* (Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, Hoger instituut voor Wijsbegeerte, 1984), 24.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, vertaald door Mark Wildschut (Nijmegen: SUN, 2001), 423. Hij noemt het begrip zelfs in een van zijn opzetten van de *Herwaardering van alle waarden*, maar legt het begrip verder niet uit. In: Nietzsche, 444.

¹⁴ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 166.

¹⁵ Nietzsche, 275.

In de conclusie zal ik resumerend antwoord geven op de in deze scriptie gestelde vraag, en zal ik – met betrekking tot de ernst van het probleem – enkele voorbeelden geven uit de werkelijkheid van alledag, die wellicht als tekenen van de aanstaande nihilistische dreiging beschouwd kunnen worden.

1. De aankondiging van de nihilistische dreiging

“‘Waar God heen is?’ Riep hij uit. ‘Dat zal ik jullie vertellen! Wij hebben hem gedood, - jullie en ik! Wij allen zijn moordenaars!’”¹⁶

-

Friedrich Nietzsche – *De vrolijke wetenschap*

Wanneer men aan Nietzsche denkt, denkt men vrijwel meteen aan de dood van God. Nietzsche, de filosoof met de hamer, die de hemel bestormt en de mens bevrijdt van een illusionaire bovenwereld. Dat is de Nietzsche die atheïsten graag aanhalen. Soms lijkt het wel – zeker gezien bovenstaand citaat uit VW 125 – alsof Nietzsche God eigenhandig heeft vermoord. Toch is een nadere beschouwing van Nietzsches gedachten over de dood van God noodzakelijk om dit vooroordeel weg te nemen, en zo de werkelijke betekenis van het ‘sterven’ van dit metafysische opperwezen te achterhalen. Een betekenis die leidt tot een beter begrip van de nihilistische dreiging.

In paragraaf 1.1 zal ik beargumenteren dat de dood van God niet los gezien kan worden van Nietzsches waarschuwing vóór en bewustzijn ván het nihilisme, maar tegelijkertijd stellen dat nihilisme niet samenvalt met de dood van God. In paragraaf 1.2 ga ik vervolgens op zoek naar de precieze betekenis van de dood van God, en zal ik betogen dat ‘een ongeloofwaardig geworden God’ ons dwingt op zoek te gaan naar de oorsprong van het geloof in dit (ongeloofwaardig geworden) opperwezen. Een oorsprong die tevens het ontstaan van het nihilisme duidt.

Zoals beschreven in de inleiding, kan die (innerlijke) zoektocht worden opgevat als de ‘blik inwaarts’. Een blik inwaarts die ons dwingt de motieven van het nihilisme op een dieper niveau te zoeken dan slechts in het denken, en leidt tot inzicht in ontstaan en einde van het nihilismeproces. De nihilistische dreiging is de eindfase van het nihilismeproces, en de nihilistische betekenisstoekening de beginfase van het nihilismeproces. De wijze waarop de verschillende – door Nietzsche beschreven – nihilismebegrippen binnen het nihilismeproces hun betekenis krijgen, zal in een later stadium duidelijk worden. Voor nu volstaat het om te zeggen dat de dood van God binnen het nihilismeproces een logische gebeurtenis is die zijn weerslag heeft op de betekenis- en zingevingservaring van de mens.

¹⁶ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 130.

1.1 De dood van God

Het nihilisme proces schrijdt op een noodzakelijke wijze voort en het kan niet anders dan dat we aan het eind van dat proces onszelf geconfronteerd weten met een onheilspellend eindpunt. In een notitie uit de NF beschrijft Nietzsche deze noodzakelijkheid van het nihilisme als volgt:

‘Want waarom is de opkomst van het nihilisme van nu af *noodzakelijk*? Omdat het onze tot dusver geldende waarden zelf zijn die daarin hun conclusie trekken; omdat het nihilisme de tot het eind toe doordachte logica van onze grote waarden en idealen is, - omdat we het nihilisme eerst moeten beleven om erachter te komen wat eigenlijk de waarde van deze ‘waarden’ was... We hebben, ooit eens, *nieuwe waarden* nodig...’¹⁷

De dood van God kan binnen deze ‘logica van het nihilisme’ gezien worden als een belangrijk moment, omdat de christelijke waarden waarvan God het fundament was, nu geen fundering meer hebben. Dat het besef van dit waardenverlies nog niet is doorgedrongen tot de meeste mensen – maar wel van belang is om volgens Nietzsche tot een herwaardering van alle waarden te komen – zal duidelijk worden uit een nadere bestudering van VW 125, die ik hieronder ga bespreken.

In dit aforisme kondigt de dolle mens de dood van God aan als een historische gebeurtenis; een gebeurtenis die van fundamenteel belang is voor de mens. Volgens Nietzsche zijn de mensen die na deze gebeurtenis geboren zijn zelfs onderdeel van ‘een hogere geschiedenis dan alle geschiedenis die tot dusver is geweest!’¹⁸ Hoewel de meeste mensen deze uitverkorenheid niet direct zullen herkennen, heeft de dood van God volgens Nietzsche een enorme betekenis. Nietzsche probeert ons door middel van een veelzijdig verhaal met beelden, vragen en metaforen de gebeurtenis nogmaals te laten doordringen. We moeten ons de gebeurtenis nogmaals voorstellen en doordenken, om te begrijpen wat de werkelijke implicaties van de dood van God voor ons als mens zullen zijn.

Het aforisme gaat over een dolle mens die op klaarlichte dag een lantaarn aansteekt en herhaaldelijk schreeuwt: ‘Ik zoek God! Ik zoek God!’ De omstanders lijken hem niet te begrijpen, beginnen te lachen en vragen gekscherend aan de dolle mens of God soms bang is geworden of dat hij naar het buitenland is vertrokken. De dolle mens vervolgt echter zijn relaas en probeert de grootsheid van deze gebeurtenis te duiden met de volgende bewoordingen:

‘Hoe hebben wij de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de hele horizon uit te vegen? Wat hebben wij gedaan, toen wij deze aarde van haar zon loskoppelden? In welke richting beweegt zij zich nu? In welke richting bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen wij niet aan één stuk door? [...] Is er nog wel een boven en een beneden? Dolen wij niet door een oneindig niets?’¹⁹

Met name die laatste zin – het dolen door een oneindig niets – zinspeelt op de sinistere gast en de grote leegte die ons na de dood van God te wachten staat. De dolle mens wil daarom met alle

¹⁷ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 160.

¹⁸ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 131.

¹⁹ Nietzsche, 130.

macht de gevolgen van de dood van God tot ons laten doordringen, om ons voor te bereiden op de niet te vermijden vrije val ('vallen wij niet aan één stuk door') die ons te wachten staat.

Om alvast een eerste verband te leggen tussen de betekenis van de dood van God en het nihilisme, kunnen we te rade gaan bij één van de bekendste definities die Nietzsche geeft van het nihilisme in zijn NF: 'Wat betekent nihilisme? – dat de hoogste waarden hun waarde verliezen.'²⁰ Nihilisme staat volgens dit citaat gelijk aan het waardenverlies van de hoogste waarden; een waardenverlies dat onherroepelijk is verbonden met de dood van God. Wanneer we God als fundering van de hoogste waarden zien, dan kan de volgende deductie worden gemaakt: alle hogere waarden vinden hun betekenis in God; God is dood; de waarde van alle hoogste waarden zijn na de dood van God niets (nihil) meer waard en het leven heeft dan – in ieder geval voor degenen die willen vasthouden aan deze waarden – geen zin meer. Binnen het nihilismeproces leidt de dood van God dus tot een besef en gevoel van betekenis- en zinloosheid

Hoe logisch bovenstaande deductie ook klinkt, de conclusie 'God is dood, alles is zinloos' is bij nadere beschouwing te voorbarig. Dit zou immers betekenen dat de omstanders van de dolle mens die niet meer in God geloven nihilisten²¹ zijn, terwijl zij zich niet druk maken om de dood van God en geen enkel teken van wanhoop laten zien. Het andere uiterste, dat men met de dood van God het nihilisme voorbij is of dat de nihilistische dreiging voor hen niet geldt, is ook niet het geval. Dit zou de stampij die de dolle mens maakt moeilijk verklaren. Het zou dan juist logischer zijn dat de dolle mens een blijde boodschap verkondigt. Kennelijk moet er meer gebeuren voordat het besef van zinloosheid doordringt bij de omstanders. De dood van God maakt het nihilisme dus niet direct zichtbaar en voelbaar, maar het is wel een belangrijk moment binnen het nihilismeproces waarmee begin en aanstaande dreiging van het nihilisme kunnen worden herkend. Met andere woorden: de blik inwaarts begint met de dood van God.

Binnen de ontwikkeling van het nihilisme is de dood van God het best te begrijpen als kantelpunt. Rudiger Safranski schrijft dat met de dood van God een lange geschiedenis van het nihilisme op zijn hoogtepunt is gekomen en dat er na dit hoogtepunt een crisis en een omslag – met betrekking tot het nihilisme – in het denken heeft plaatsgevonden.²² De crisis die eraan zit te komen komt voort uit de waardevermindering van de hoogste waarden. Binnen het nihilismeproces betekent deze crisis dat het nihilisme van richting verandert: op zijn hoogtepunt aangekomen maken de (nihilistische) hoogste waarden zich op voor een vrije val, waardoor desoriëntatie en wanhoop de zekerheid van weleer verdrijven. Waarna het nog maar de vraag is of we onszelf weer bij elkaar kunnen rapen. Tweeduizend jaar lang hebben de hoogste waarden hun fundatie gevonden in God en hebben deze waarden in de christelijke cultuur de mens een doel, een betekenis en een zin gegeven, en nu hebben deze waarden met de dood van God hun waarde verloren en lijkt elk houvast verloren. We koersen volgens Nietzsche af op een catastrofe:

'Wat ik vertel is de geschiedenis van de volgende twee eeuwen. Ik beschrijf wat komt, wat niet meer ander komen kan: *de opkomst van het nihilisme*. [...]Onze hele Europese cultuur koerst al

²⁰ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 275.

²¹ Het begrip 'nihilist' heeft meerdere connotaties. Het werd in de geschiedenis lang gebruikt als scheldwoord, maar het heeft later ook een positieve connotatie gekregen. Deze positieve connotatie is terug te zien bij de Russische nihilisten (o.a. een van de hoofdrolspelers in *Vaders en zonen* van Toergenjev). Zij staan naar mijn interpretatie symbool voor de actieve nihilisten, waar ik in paragraaf 3.2 op terug zal komen. Nietzsche typeert zichzelf – in weer een andere betekenis – ook als nihilist; een typering die ik in paragraaf 2.2 zal bespreken.

²² Rudiger Safranski, *Het kwaad*, vertaald door Mark Wildschut (München: Olympos, 2011), 212.

sinds lange tijd met een martelende spanning die per decennium groeit af op zo iets als een catastrofe: onrustig, met geweld, in razende vaart: als een stroom die *naar zijn eindpunt* wil, die zich niet meer bezint, die bang is om zich te bezinnen.²³

Het lijkt alsof we met het nihilisme de doos²⁴ van Pandora hebben geopend, maar in tegenstelling tot het oorspronkelijke verhaal we hier geen restje hoop mogen verwachten. De catastrofe die volgt is de werkelijke nihilistische dreiging; de laatste halte van de nihilistische reis.²⁵ Nietzsche noemt deze nihilistische dreiging in zijn nagelaten fragmenten ook wel het ‘volmaakte nihilisme’.²⁶ Dit volmaakte nihilisme confronteert ons met een veel groter probleem dan de dood van God. Het is een probleem dat onlosmakelijk is verbonden met het streven van de mens naar een doel en een zin in het leven. De dood van God maakt dit probleem zichtbaar en is het begin van de zoektocht naar een antwoord op Nietzsches vraag:

‘Het nihilisme staat voor de deur: waar komt deze meest sinistere van alle gasten vandaan?’²⁷

Doordat de dood van God juist het besef van de aanstaande catastrofe wil laten doordringen, is het geen boodschap die schouderophalend tot zich moet worden genomen. De dood van God is geen gebeurtenis zonder gevolgen, ook niet voor de nietsvermoedende omstanders in VW 125. De omstanders zien die gevolgen echter niet. Het is wellicht daarom dat Nietzsche de dolle mens met een lantaarn op klaarlichte dag liet rondlopen, om zo wat licht te laten schijnen op de problematiek die de meesten niet zien aankomen. Na het relaas van de dolle mens volgt er een moment van stilte, waarin de omstanders de dolle mens verbaasd en niet begrijpend aankijken. De humor verdwijnt, de ernstige blik van de dolle mens wordt herkend, maar niet begrepen. Het gewicht van de boodschap wordt niet gevoeld, de sinistere gast wordt niet herkend. De dolle mens weet genoeg, gooit zijn lantaarn op de grond en zegt:

‘Ik kom te vroeg [...] het is mijn tijd nog niet. Deze ongelofelijke gebeurtenis is nog onderweg, ze wandelt nog rond, - het is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen.’²⁸

Nietzsche besteedt, naast het aforisme van de dolle mens, op weinig andere plekken aandacht aan de dood van God. Volgens Bernard Reginster is de verklaring hiervan gelegen in het feit dat de ‘dood van God’ geen schokkend nieuw concept was in het midden van de 19^e eeuw.²⁹ Het atheïsme begon in die tijd steeds meer aan terrein te winnen. Nietzsche was zich hiervan bewust, gezien het feit dat hij in aforisme 343 uit *De vrolijke wetenschap* spreekt over de dood van God als ‘de grootste gebeurtenis uit het *recente* verleden’.³⁰ Dit benadrukt nog eens dat het niet Nietzsches doel was om de boodschapper te zijn van een onbekende boodschap, maar dat hij met het

²³ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 159.

²⁴ De juiste vertaling is *pitbos* (pot of vat) en niet *pyxis* (doos). Het moet dus eigenlijk de pot van Pandora zijn. Een fout die volgens Stephen Fry door Erasmus is gemaakt: Stephen Fry, *Mythos* (Amsterdam: Thomas Rap, 2018), 141.

²⁵ De ‘nihilistische reis’ staat hier symbool voor het ‘nihilismeproces’ en de ‘nihilistische dreiging’ staat symbool voor de ‘nihilistische conditie’; een nihilistische conditie die ik bespreek in hoofdstuk drie.

²⁶ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 160.

²⁷ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 101.

²⁸ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 131.

²⁹ Reginster, *The Affirmation of Life - Nietzsche on Overcoming Nihilism*, 39.

³⁰ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 205.

opnieuw in ogenschouw nemen van deze gebeurtenis wil wijzen op de reikwijdte en de grote betekenis van deze gebeurtenis, die de meeste mensen kennelijk niet inzien. Om de eenzaamheid van de dolle mens en de grootte van de gebeurtenis te benadrukken laat Nietzsche de dolle mens het volgende vragen:

‘Voelen we de adem van lege ruimte in het gezicht? Is het niet voortdurend nacht en steeds meer nacht in aantocht?’³¹

Dat wat eraan zit te komen – het volmaakte nihilisme – wordt echter niet gevoeld en zal pas voelbaar worden wanneer de consequenties van deze gebeurtenis uit het recente verleden werkelijk doordacht zijn. Onder de vrolijke omstanders, die de dolle mens duidelijk niet serieus nemen, kunnen zich dus intellectuelen bevinden die het geloof in God als fabel afwijzen, maar die de ernst van de zaak niet begrijpen en ervaren. Wat wil zeggen dat ook de atheïst de nihilistische problematiek moet doordenken om gevrijwaard te blijven van de nihilistische dreiging.³²

Dat de omstanders niet doordrongen zijn van de reikwijdte en de betekenis die de dood van God openbaart, is in de ogen van het personage, de dolle mens, misschien gek, maar in de ogen van de auteur, Nietzsche, niet. In aforisme 343 uit *De vrolijke wetenschap – Hoe het met onze opgewektheid gesteld is* – schrijft Nietzsche over de weinigen die de betekenis van ‘de grootste gebeurtenis’ zullen inzien:

‘[...] voor die weinigen wier ogen, wier *argwaan* in hun ogen sterk genoeg is en verfijnd genoeg voor dit schouwspel, schijnt er zojuist een zon ondergegaan, een oud diep vertrouwen in twijfel gekeerd: hun moet onze oude wereld met de dag avontuurlijker, wantrouwiger, vreemder, ‘ouder’ toeschijnen. In hoofdzaak echter mag je zeggen: de gebeurtenis zelf is veel te groot, te ver, te afzijdig van het bevattingvermogen van de massa [...]’³³

De omstanders van de dolle mens kunnen dus gerekend worden tot de massa, die niet ziet wat na de dood van God ‘binnenkort moet instorten’. Het vereist een verfijnd oog om het nihilismeproces te doorzien. Slechts de weinigen die zien, herkennen de gevolgen van de dood van God. De massa zal de lege kerken wel herkennen, en erkennen dat deze kerken ‘de graven en grafmonumenten van God zijn’, maar de massa ruikt ‘nog niets van de goddelijke ontbinding’; en datgene wat er in die ontbinding allemaal op het spel staat. De dood van God is voor hen slechts een vaststelling zonder verdere dreiging en consequenties. Zij kunnen ongehinderd in alle stilte en rust kerken bezichtigen en deze zien als relikwieën die herinneren aan een oude cultuur, zonder ook maar iets van wanhoop of onrust in zichzelf te ervaren.

Die wanhoop zal pas gevoeld worden wanneer de mens erachter komt waar het geloof in God vandaan komt, en wat er verloren gaat met de dood van God. Het is dus van belang om op zoek te gaan naar de precieze betekenis van de dood van God, zodat de problematiek omtrent het nihilisme beter wordt begrepen.

³¹ Nietzsche, 130.

³² Ik zal hier in paragraaf 3.2 nader op ingaan, door te beschrijven dat dit de positie is van de actieve nihilist die zijn zin en betekenis nog steeds laat afhangen van een (goddelijke) drang naar het vinden van de waarheid.

³³ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 205.

1.2 Een ongelooftwaardig geworden God

Hoewel Nietzsche via de dolle mens in beeldende taal spreekt over het ‘onder onze messen leeggebloed’ zijn van ‘het heiligste en machtigste wat de wereld tot dusver bezeten heeft’³⁴, gaat het Nietzsche niet om de werkelijke dood van God. Wanneer je spreekt over de werkelijke dood van God – en er dus gemakshalve van uitgaat dat een metafysisch wezen überhaupt kan sterven – veronderstel je dat God daadwerkelijk heeft bestaan, en dit is nou net het punt dat Nietzsche bestrijdt. Voor Nietzsche ligt het bestaan van God besloten in het geloof in God, een geloof dat kan ontstaan (geboren worden) en vergaan (sterven). Hoewel een gelovig iemand ook vindt dat het geloof in God bepaalt of God voor jou bestaat, gaat het Nietzsche om het punt dat het geloof in een dergelijk onsterfelijk wezen moet worden verworpen. In VGK 34 stelt Nietzsche dat wanneer men zegt dat bij een fictie een geestelijk vader hoort, we ons af moeten vragen of dat ‘hoort’ ook niet bij de fictie hoort.³⁵

De passage uit VGK 34 staat in het hoofdstuk: *Over de vooroordelen van de filosofen*. Nietzsche benadrukt in dit hoofdstuk dat de wijze waarop wij de wereld aanschouwen is gebaseerd op een moreel vooroordeel. Dit morele vooroordeel is echter een fictie; het geloof in God berust dus op een aanname. De wereld kan ook op andere manieren op waarde geschat worden. Wanneer wij binnen de christelijke moraal een tegenstelling aanbrenge tussen een ware wereld en een schijnbare wereld, en deze tegenstelling blijkt slechts een fictie te zijn, dan betekent dit dat de geestelijk vader van deze christelijke moraal ook bij de fictie hoort en niet buiten deze fictie staat. Maar daarmee verdwijnt dan ook de gehele fictionele werkelijkheid die ontsloten werd toen men deze tegenstelling aan de werkelijkheid oplegde. Het herkennen van de fictie betekent het einde van het geloof in de geestelijk vader van dat geloof. In VW 343 verwoordt Nietzsche dit als volgt:

[...]dat ‘God dood is’, dat het geloof in de christelijke god ongelooftwaardig geworden is³⁶

Een God die ongelooftwaardig is geworden, is iets anders dan een God waarvan bewezen is dat hij niet bestaat. Volgens Reginster is de beschrijving van de dood van God bij Nietzsche dan ook geen anti-godsbewijs. Nietzsche probeert niet op epistemologische grond een bewijs te geven voor het niet-bestaan van God of om een bestaand godsbewijs te weerleggen. Een weerlegging zou immers impliceren dat bewezen is dat God niet bestaat, terwijl Nietzsche stelt dat God ongelooftwaardig is geworden.³⁷ Reginster wijst er dan ook op dat Nietzsche voorzichtig is in zijn woordkeuze met betrekking tot God. God is slechts een hypothese:

‘God’ is een veel te extreme hypothese.³⁸

Een hypothese is een vooronderstelling die nog bewezen moet worden. Nietzsche was een experimenteel denker die hypothese stellend te werk ging. Met een verwijzing naar VW 296 stelt Walter Kaufman dat de filosoof volgens Nietzsche altijd een open geest moet hebben,

³⁴ Nietzsche, 130.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, vertaald door Thomas Graftdijk (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2015), 44.

³⁶ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 205.

³⁷ Reginster, *The Affirmation of Life - Nietzsche on Overcoming Nihilism*, 40.

³⁸ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 167.

experimenten niet uit de weg moet gaan, en zo nodig zijn eerdere opvattingen moet verwerpen. Dit ‘experimentalisme’ gebeurt overigens niet alleen in het hoofd: ‘Experimenting involves testing an answer by trying to live according to it.’³⁹ De hypothese ‘God’ vond Nietzsche echter op voorhand al een te extreme hypothese, waarvan hij zelf al wist dat deze niet geverifieerd of weerlegd kan worden.

Dit onderscheid tussen het bewijzen van het ‘niet-bestaan van God’ en het door de ‘dood van God’ niet meer geloven aan de idee ‘God’, werpt een nieuw licht op de betekenis van de mensen die zeker weten dat God niet bestaat; de zogenaamde atheïsten. Het begrip ‘atheïst’ betekent immers letterlijk: God bestaat niet (*a* is een *alpha privans* die de rest van het woord, *theos*, van zijn betekenis berooft). Niet alleen stelt de atheïst iets wat hij nooit kan bewijzen, maar belangrijker nog: je stopt met denken op het punt dat je zegt dat God niet bestaat en gaat – net als de omstanders van de dolle mens – verder tot de orde van de dag, waardoor je met een gebrek aan inzicht zult blijven zitten over de oorsprong, het waarom en de gevolgen van het bedenken van de idee ‘God’. Atheïsten strijden slechts met de geestelijk vader van de fictie en laten de gehele fictie, waarvan God de sluitsteen was, met rust.

In het licht van deze scriptie betekent dit dat de kans groot is dat deze atheïsten slechts een pyrrusoverwinning behalen: een overwinning op de korte termijn betekent een verlies op de lange termijn. De atheïsten zien de werkelijke dreiging die te wachten staat niet aankomen. Het doet denken aan de Trojanen die zich zeker waanden van de overwinning op de Grieken en het paard van Troje – het zogenaamde overwinningsgeschenk van de Grieken – binnenhaalden. Niet wetende dat het een list was van de Grieken die zich in het paard van Troje hadden verstopt, om zo na tien jaren eindelijk achter de onverwoestbaar hoge muren van Troje te geraken. De dood van God kan als een dergelijke pyrrusoverwinning worden gezien: na de dood van God volgt de werkelijke dreiging die de naam ‘nihilisme’ draagt.

Hoewel de veel te extreme hypothese ‘God’ dus niet bewezen of weerlegd kan worden, betekent deze onmogelijkheid niet dat we met betrekking tot het geloof in God uitgediscussieerd zijn. Wanneer we dat denken bevinden we ons op het pad van de sceptici. Deze stelden immers dat waarheden en dogma’s niet bestaan en dat elk (wetenschappelijk) oordeel derhalve uitgesteld moet worden. Een scepticus zijn betekent, ten aanzien van het geloof in God, dat we vooral agnostisch moeten blijven. Op deze manier heeft de dood van God geen enkele betekenis voor ons; we blijven dan onverschillig ten aanzien van de ‘grootste gebeurtenis uit het recente verleden’. Niet slechts omdat we er dan – zoals de sceptici beweren – wetenschappelijk geen zinnig woord over kunnen zeggen, maar vooral omdat de waarheid van God dan als een soort *Ding an Sich* achter de horizon blijft gloren.

Nietzsche wil met zijn stelling ‘God is dood’ buiten de discussie ‘waar vs. onwaar’ blijven, maar tegelijkertijd wil hij ons doen geloven dat God ongeloofwaardig is geworden. Ongeloofwaardigheid dient als middel om de onwaarschijnlijkheid van het bestaan van God te laten doordringen, maar tegelijkertijd het bestaan van God niet te weerleggen. Het begrip ‘ongeloofwaardigheid’ bevindt zich dus tussen ‘God bestaat niet’ (atheïsten) en ‘er geen zinnig woord over kunnen zeggen’ (sceptici en agnosticisme). Een begrip dat dit tussengebied helpt verduidelijken, is het door Reginster gebruikte begrip ‘diskrediet’:

³⁹ Walter Kaufmann, *Nietzsche - Philosopher, Psychologist, Antichrist* (New Jersey: Princeton University Press, 2013), 85 en 89.

‘A belief is discredited [...] when neither its truth nor its falsehood has been established, but also when the possibility of its truth can no longer be taken seriously. Although it is not, strictly speaking, refuted, a discredited belief is nonetheless “unworthy of belief”’⁴⁰

We kunnen dus niet spreken van waar of onwaar, maar mogen ook niet meer blijven hopen dat in de toekomst het bestaan van God alsnog wordt aangetoond.⁴¹ Het Latijnse woord *credere* betekent ‘vertrouwen’. Eén van de betekenissen van het begrip ‘diskrediet’ is: de toestand waarin men geen vertrouwen meer geniet. Het is niet zo dat God zelf in diskrediet is gebracht, maar eerder dat de houdbaarheidsdatum van het geloof in God is verstreken. We hebben simpelweg geen reden meer om nog in het bestaan van God te geloven. Om het anders te stellen: het krediet is op. De eerste regel van het *Credo* van de katholieke kerk ‘Ik geloof in God’ heeft geen draagkracht meer, en daarmee is de dood van God een gegeven.

Om aan te tonen dat het geloof in God alle *credits* heeft verloren, beschrijft Reginster twee fasen: een epistemologische en een genealogische.⁴² De epistemologische fase heeft betrekking op het feit dat er in de geschiedenis nog geen enkel godsbewijs heeft standgehouden. Daarnaast heeft Kant in zijn *Kritiek van de Zuivere rede* aangetoond dat we met betrekking tot de vraag ‘Wat kan ik weten?’ geen zeker woord over de metafysica kunnen uitspreken, aangezien kennis altijd een samenspel is tussen verstand en zintuigen (het zogenaamde *synthetisch - a priori*), en God is nu eenmaal niet waarneembaar. Het is vanuit deze achtergrond te begrijpen dat Nietzsche God een te extreme hypothese vond. De Franse filosoof Camus verwoordt het treffend:

‘In tegenstelling tot wat enkele van zijn christelijke critici denken, heeft Nietzsche niet het plan opgevat God te doden. Hij heeft hem dood aangetroffen in de ziel van zijn tijd.’⁴³

De onmogelijkheid om het bestaan van God te bewijzen brengt ons bij de tweede fase: de genealogische fase. Wanneer we God niet kunnen bewijzen, kunnen we ons het volgende afvragen: waarom zijn we überhaupt in God gaan geloven? Wanneer we erachter komen waarom we in God zijn gaan geloven, vinden we misschien een reden om het geloof in God niet langer serieus te nemen. Reginster geeft een aardig voorbeeld over het wel of niet bestaan van spoken, die ik even in de ik-vorm parafraseer. Wanneer mijn jongste zoontje van zeven vertelt dat er een spook op zijn kamer zit en ik de kamer – als een *wannabe ghostbuster* – controleer, maar geen spook vindt, betekent dit niet dat het door mijn zoontje waargenomen spook niet bestaat. Het zou immers kunnen zijn dat ik vanwege het gebrek aan een zesde zintuig het spook simpelweg niet waarneem. Wanneer ik mijn zoontje echter vraag hoe dit spook eruitziet en ik tot de conclusie kom dat het spook wel erg veel lijkt op een van de personages uit een film die we die middag hebben gekeken, dan weet ik waar het idee van het spook vandaan kan komen. Dit geeft mij vervolgens een reden om het bestaan van het spook in de slaapkamer niet meer serieus te nemen,

⁴⁰ Reginster, *The Affirmation of Life - Nietzsche on Overcoming Nihilism*, 40.

⁴¹ Richard Dawkins heeft een indeling gemaakt van ‘zeven mijlpalen’ die graden van waarschijnlijkheid representeren, wanneer het gaat over het bestaan van God. De eerste mijlpaal is die van de gedecideerde theïst, die voor 100% zeker weet dat God bestaat. De zevende mijlpaal is die van de gedecideerde atheïst, die voor 100% zeker weet dat God niet bestaat. Reginster’s omschrijving lijkt overeen te komen met de facto-atheïst (zesde mijlpaal), die gelooft dat het zeer onwaarschijnlijk is dat God bestaat, en zijn leven leeft met de aanname dat hij er niet is. In: Richard Dawkins, *God als misvatting*, vertaald door Hans E. van Riemsdijk (Amsterdam: Nieuw Amsterdam, 2018), 60.

⁴² Reginster, *The Affirmation of Life - Nietzsche on Overcoming Nihilism*, 40–41.

⁴³ Albert Camus, *De mens in opstand*, vertaald door Martine Woudt (Amsterdam: Olympus, 2010), 72.

waarmee ik uiteraard nog geen doorslaggevend bewijs voor het niet-bestaan van spoken heb gevonden. Reginster betoogt dat dit voorbeeld op min of meer dezelfde wijze geldt voor het geloof in God: het geloof kan niet weerlegd worden, maar wel in diskrediet gebracht worden door te achterhalen wat de reden kan zijn voor het feit dat we in God zijn gaan geloven.⁴⁴

Om de betekenis van de dood van God te duiden, is dus een samenspel van epistemologie en genealogie nodig. Op de epistemologische weg komen we erachter dat we God als een te extreme hypothese niet kunnen bewijzen, waardoor we de afslag nemen naar de genealogische weg, waarop we op zoek gaan naar de menselijke behoefte om te geloven in God. De analyse van Reginster verklaart waarom de omstanders zo laconiek reageren op de dood van God. Zij zien niet in dat God (als idee) vanuit een behoefte is bedacht, maar ook vanuit (eenzelfde)⁴⁵ behoefte is gestorven; de omstanders hebben de afslag naar de genealogische weg kennelijk gemist. Zij bevinden zich nog op de epistemologische weg waar elk pleit beslecht wordt met de conclusie waar of onwaar. Deze laatste positie lijkt de positie van de atheïst te zijn, die verschilt van die van de nihilist: de nihilist heeft zowel de epistemologische als de genealogische weg bewandeld. De vraag die zich op de genealogische weg aandient is deze: vanuit welke behoefte hebben wij gemeend het bestaan via een goddelijke entiteit te moeten interpreteren? Die behoefte noemt Nietzsche een ‘psychologische behoefte’. In de NF beschrijft Nietzsche dat de ontdekking van deze behoefte ons zal leiden naar de laatste fase van het nihilisme:

‘Maar zodra de mens erachter komt dat die (ware) wereld enkel uit psychologische behoeften is opgebouwd, en dat hij daar geen enkel recht toe heeft, ontstaat de laatste vorm van het nihilisme, die het *ongeloof aan een metafysische wereld insluit*, - die zichzelf het geloof aan een ware wereld verbiedt.’⁴⁶

Kennelijk is het alleen zichzelf verbieden om te geloven in een ware wereld – met God als schepper – niet voldoende. Aan deze opdracht hebben de omstanders in VW 125 zich immers ook gehouden. We moeten onderzoeken waarom we in God en de ware wereld zijn gaan geloven. Laten we dus op zoek gaan naar de herkomst en betekenis van die psychologische behoefte, alvorens ik de bedreigende nihilistische manifestatie van die psychologische behoefte in Hoofdstuk 3 bespreek.

⁴⁴ Reginster, *The Affirmation of Life - Nietzsche on Overcoming Nihilism*, 42–43.

⁴⁵ Dit is het probleem van de waarachtigheid: de waarachtige kritiek waarmee we de goddelijke waarheid omver trachten te werpen en de goddelijke waarheid zelf, komen voort uit dezelfde bron. Het is als de slang die zich in zijn eigen staart bijt. Ik zal hier later in paragraaf 3.2 – aan de hand van een korte analyse van o.a. VW 344 – op terugkomen.

⁴⁶ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7]*, november 1887 - begin 1889, 39–40.

2. Een psychologische behoefte

‘De hele psychologie is tot dusverre in morele vooroordelen en angsten blijven steken: ze heeft zich niet in de diepte gewaagd. Haar als morfologie en *ontwikkelingsleer van de wil tot macht* te begrijpen, zoals ik haar begrijp – met die gedachte heeft nog nooit iemand zelfs maar gespeeld[...]⁴⁷

-
Friedrich Nietzsche – *Voorbij goed en kwaad*

In de vorige paragraaf heb ik beschreven dat het niet Nietzsches doel was om te bewijzen dat God wel of niet bestaat, maar dat hij dieper, meer fundamenteeler wilde gaan dan dat. Om dieper te graven in de menselijke ziel en zo de herkomst van het geloof in God te achterhalen, moeten de menselijke motivaties die zich diep in de psyche van de mens bevinden worden blootgelegd. Deze zoektocht om de menselijke ziel te doorgronden is volgens bovenstaand citaat (VGK 23) de eigenlijke taak van de psychologie, maar die taak heeft ze verwaarloosd. De psychologie is in een overheersende morele interpretatie van de wereld blijven steken, waardoor zij haar eigenlijke opdracht, de werkelijke motivaties en doeleinden van het menselijk gedrag achterhalen, niet op zich neemt. Nietzsche neemt die opdracht als filosoof-psycholoog naar eigen zeggen wel serieus en claimt als gevolg daarvan in EH dat de psychologie bij hemzelf begint:

‘Wie was er trouwens vóór mij onder de filosofen *psycholoog* en niet veeleer diens tegenstelling ‘hogere bedrieger’, ‘idealist’? Er bestond vóór mij nog helemaal geen psychologie’.⁴⁸

Een goede lezer ontdekt in Nietzsches geschriften dat er ‘een *psycholoog* aan het woord is die zijns gelijke niet kent’.⁴⁹ De taak van de psycholoog is vooral ‘schoon schip maken’. In M 95 beschrijft Nietzsche dat men vroeger probeerde te bewijzen dat God niet bestond, maar dat de twijfel omtrent mogelijke betere bewijzen bleef bestaan: ‘toen verstonden de atheïsten nog niet de kunst om schoon schip te maken.’⁵⁰ Om schoon schip te maken moeten we de kelders in van het schip; dieper afdalen om de psychologische behoefte, van waaruit het geloof in God is ontstaan, te achterhalen, en we de dreiging van het nihilisme – die zich na de dood van God manifesteert – kunnen herkennen.

Ik zal in dit hoofdstuk de betekenis van deze psychologische behoefte, en de wijze waarop deze is gerelateerd aan de moraal, bespreken. Om dit te doen, maak ik gebruik van de

⁴⁷ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 31.

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo (Autobiografie)*, vertaald door Paul Beers en Pé Hawinkels (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2005), 133.

⁴⁹ Nietzsche, 62.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Morgenrood (e-book)*, vertaald door Pé Hawinkels (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011).

begrippen ‘wil tot macht’ en ‘decadentie’. Het is Nietzsche zelf die de relatie tussen wil tot macht, decadentie en nihilisme in de NF beschrijft. In een van zijn opzetten in de NF voor zijn nooit voltooide hoofdwerk *De wil tot macht (poging tot herwaardering van alle waarden)*, beschrijft hij bij de uitleg van het eerste boek – genaamd: *welke waarden tot dusver de overhand hadden* – de relatie tussen wil tot macht, decadentie en nihilisme:

- ‘1. Moraal als hoogste waarde, in alle lagen van de filosofie (zelfs bij de sceptici). Resultaat: deze wereld deugt van geen kanten, er moet een ‘ware wereld’ zijn.
 2. Wat bepaalt hier eigenlijk de hoogste waarde? Wat is eigenlijk moraal? Het instinct van decadentie, het zijn de uitgeputten en onterfden die op deze manier wraak nemen en voor heer en meester spelen... Historische bewijsvoering: de filosofen altijd decadenten, altijd in dienst van de nihilistische religies.
 3. Het instinct van de decadentie dat als wil tot macht optreedt. Exposé van zijn systeem van middelen: absolute amoraliteit van de middelen.
- Globale visie: de hoogste waarden die tot dusver golden zijn een bijzonder geval van de wil tot macht: de moraal zelf is een bijzonder geval van de amoraliteit.⁵¹

De hoogste waarden komen voort uit een instinct van decadentie, een instinct dat volgens Nietzsche via de nihilistische religies doorwerkt in het denken van de filosofen. Tegelijkertijd zijn deze hoogste waarden een bijzonder geval van de wil tot macht. Kennelijk heeft de mens onder invloed van de wil tot macht zijn onvermogen (decadentie⁵²) omgezet in een vermogen en is het middel om dat te doen de (christelijke) moraal geweest. Om te begrijpen wat Nietzsche precies bedoelt, zal ik in paragraaf 2.1 ingaan op de betekenis van het begrip ‘wil tot macht’ en in paragraaf 2.2 het begrip ‘decadentie’ bespreken.

2.1 Een psychologische benadering van de wil tot macht

Nietzsche neemt de idee van ‘de wil’ over van Schopenhauer, die de wil beschrijft als een universele verklaring voor het zijn. Waar bij Kant de werkelijke essentie van het zijn niet gekend kan worden en als *Ding an Sich* buiten het bereik van het menselijk kenvermogen ligt, is het *Ding an Sich* bij Schopenhauer wel kenbaar, maar dan als wil binnen de mens.⁵³ Schopenhauer spreekt over een wil tot leven, die bij de mens zichtbaar wordt in de menselijke begeerte. Bij Schopenhauer is de menselijke activiteit dus in hoofdzaak willen en is het kennen ondergeschikt aan de wil. De wil rust nooit. We creëren als mens een wereld waarin de dingen die we willen begeren continu voorhanden zijn, zodat onze wil voorzien kan worden in zijn behoefte.⁵⁴ De oplossing van Schopenhauer om de wil te temmen is de ascese, omdat de begeerte slechts gestild kan worden in een omgeving waar geen begerenswaardige dingen voorhanden zijn.

⁵¹ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 265.

⁵² De betekenis van decadentie als onvermogen zet ik in paragraaf 2.2 uiteen.

⁵³ Jan Keij, *Nietzsche als opvoeder - Of: Hoe een mens wordt wat hij is* (Zoetermeer: Klement, 2015), 64–65.

⁵⁴ Ivan Soll, *Schopenhauer as Nietzsche's "Great Teacher" and "Antipode"*, bewerkt door Ken Gemes en John Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 170.

Voor Nietzsche is de oplossing van Schopenhauer een negatie van het leven. Hij verandert de ‘wil tot leven’ in ‘wil tot macht’. In ZSZ benadrukt hij dit verschil met zijn filosofische voorganger en inspiratiebron⁵⁵:

‘Alleen waar leven is, is ook wil: echter niet wil tot leven, maar – dat leer ik u – wil tot macht!’⁵⁶

Hij is het dan ook niet eens met de conclusies van de zogenaamde fysiologen uit zijn tijd, waartoe Darwin werd gerekend. In VGK 13 schrijft Nietzsche dat de drift tot zelfbehoud slechts een indirect gevolg is van de wil macht, want ‘vóór alles wil iets levends zijn kracht *botvieren* - het leven zelf is wil tot macht -’.⁵⁷ In de mens zit kennelijk een machtsstreven dat niet slechts uit is op bestaanszekerheid, maar eerder de drang heeft zijn macht uit breiden. Een drang die we herkennen in de woorden van een van Dostojevski’s protagonisten, Ivan Karamazov:

[...] al ben ik teleurgesteld in de orde der dingen en weet ik bijna zeker dat alles in tegendeel één grote, ordeloze, vervloekte en wellicht duivelse chaos is, al word ik getroffen door alle verschrikkingen van de menselijke teleurstelling, toch wil ik leven en zodra ik die beker aan mijn lippen heb gezet, kan ik mij er niet meer van losmaken voordat ik hem helemaal in mijn macht heb!⁵⁸

In Ivan zijn woorden is de wil tot macht een drijfveer die verder gaat dan het stillen van een begeerte en het behoud van leven. Ivan wil het leven naar zijn hand zetten. Een soortgelijke formulering van de wil tot macht geeft Nietzsche in het hoofdstuk *Over de zelf-overwinning* uit ZSZ. Hier wordt de wil tot macht beschreven als: ‘de menselijke wil waarvoor al het zijn moet buigen’⁵⁹, als ‘dat wat altijd zichzelf moet overwinnen’⁶⁰ en als een wil die moet leren bevelen, want ‘wie zichzelf niet kan gehoorzamen, wordt bevolen.’⁶¹ Safranski omschrijft deze beschrijvingen van de wil tot macht in ZSZ treffend als ‘offensieve zelfoverstijging’.⁶²

In bovenstaande omschrijvingen is de wil tot macht een machtsstreven dat zich (onbewust) manifesteert binnen de psyche van de mens, waar de mens tevens een richting aan lijkt te kunnen geven. Het is zo beschreven een psychologische beschrijving van de wil tot macht, omdat de menselijke motieven en het doel van deze motieven ermee kunnen worden verklaard. Daarentegen spreekt Nietzsche in het eerdere citaat uit VGK 13 over ‘al het leven dat wil tot macht is’. Deze betekenis van de wil tot macht lijkt zich niet te beperken tot de menselijke psyche. Ivan Soll noemt deze betekenis een metafysische formulering van de wil tot macht die de ware innerlijke natuur van al het zijn representeert.⁶³ De eerste betekenis noemt Soll een psychologische formulering van de wil tot macht. Volgens Safranski bestaat er een discrepantie

⁵⁵ In eerste instantie was Schopenhauer voor Nietzsche een voorbeeld – hij werd geraakt door Schopenhauer zijn boek *Die Welt als Wille und Vorstellung* – maar later nam hij afstand van de denkbeelden van Schopenhauer en betitelde Nietzsche diens filosofie als ‘pessimistisch’.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Zo sprak Zarathoestra*, vertaald door Ria van Hengel (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2013), 117.

⁵⁷ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 22.

⁵⁸ Fjodor Dostojevski, *De broers Karamazov*, vertaald door Arthur Langeveld (Amsterdam: Van Oorschot, 2014), 279.

⁵⁹ Nietzsche, *Zo sprak Zarathoestra*, 115.

⁶⁰ Nietzsche, 116.

⁶¹ Nietzsche, 116.

⁶² Rudiger Safranski, *Nietzsche - Een biografie van zijn denken*, vertaald door Mark Wildschut (Olympus, 2011), 279.

⁶³ Soll, *Schopenhauer as Nietzsche's "Great Teacher" and "Antipode"*, 177.

tussen beide formuleringen, die niet zonder meer bij elkaar kunnen worden gebracht. Safranski stelt dat de metafysische formulering van de wil tot macht – ‘het leven zelf is wil tot macht’⁶⁴ – problematisch is, omdat de wil tot macht dan, naast principe van zelfoverstijging, ook een biologisch en naturalistisch principe is, waardoor de wil tot macht wel erg veel op een *causa prima* (eerste oorzaak) begint te lijken. Een *causa prima* die Nietzsche met zijn antimetafysische filosofie juist wil bestrijden.⁶⁵

De dubbelzinnigheid die het begrip ‘wil tot macht’ in zich draagt schept onduidelijkheden. Zonder deze dubbelzinnigheid volledig te verwijderen, is het van belang enige duidelijkheid te scheppen omtrent de precieze betekenis van de wil tot macht. Soll poogt dit te doen door te beschrijven dat er twee manieren zijn om de twee formuleringen van de wil tot macht te benaderen: men kan ofwel de metafysische dan wel de psychologische formulering, als het meest fundamentele aspect in de benadering benadrukken.⁶⁶ Voordat ik duidelijk zal maken dat gekozen moet worden voor een psychologische benadering van de wil tot macht, ga ik eerst in op de problematiek die we tegenkomen binnen Nietzsches filosofie, wanneer de wil tot macht geïnterpreteerd wordt als *causa prima*.

Die problematiek wordt helder wanneer we kijken naar een beschrijving van de wil tot macht in VGK 36, waarin Nietzsche stelt dat wanneer het zou lukken ons hele driftleven te verklaren aan de hand van de wil tot macht, ‘de wereld van binnen gezien slechts wil tot macht (zou) zijn en niets meer.’⁶⁷ Nietzsche lijkt te hopen dat zijn these als allesomvattend verklaringsprincipe voor het leven in de toekomst bevestigd wordt. Safranski stelt dat Nietzsche zich met deze formulering van de wil tot macht niet kan onttrekken aan metafysisch denken.⁶⁸ En met dit metafysische denken loopt Nietzsche volgens Safranski het gevaar dat zijn scheppende bevrijdende filosofie het onderspit moet delven tegenover determinisme, want ‘waarin moet het scheppende bestaan, als we toch door de wetten van de natuur gedetermineerd zijn?’⁶⁹ Wanneer ontwikkeling van de gehele natuurlijke werkelijkheid wordt bepaald door de wil tot macht, dan zijn ook alle menselijke keuzes gedetermineerd als uitingsvorm van deze wil tot macht. Een metafysische formulering van de wil tot macht belandt dus hoogstwaarschijnlijk op een dood deterministisch spoor.

Het is volgens Soll dan ook niet waarschijnlijk dat de wil tot macht metafysisch benaderd moet worden. Hij pleit met behulp van drie argumenten voor een psychologische benadering van de wil tot macht. Ten eerste heeft Nietzsche eerst de wil tot macht als psychologische formulering ontwikkeld en deze pas later enkele keren uitgebreid naar niet-menselijke dimensies. De wil tot macht is volgens Soll vooral toegespitst op het menselijke gedrag, en deze toepassen op de gehele context buiten het menselijk gedrag zou misleidend kunnen zijn. Ten tweede heeft Nietzsche veel meer tijd en moeite gestoken in de ontwikkeling van de wil tot macht als psychologische formulering. Ten derde is in een psychologische benadering de waarheid van de psychologische formulering niet afhankelijk van de metafysische formulering. In een metafysische

⁶⁴ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 22.

⁶⁵ Safranski, *Nietzsche - Een biografie van zijn denken*, 283.

⁶⁶ Soll, *Schopenhauer as Nietzsche's "Great Teacher" and "Antipode"*, 178.

⁶⁷ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 46.

⁶⁸ Safranski, *Nietzsche - Een biografie van zijn denken*, 282.

⁶⁹ Safranski, 284.

benadering is dit wel het geval; de wil tot macht werkt dan immers in alles door.⁷⁰ Op deze manier blijft de wil tot macht buiten de draden van het deterministisch web.

Nietzsches typering van zichzelf als psycholoog en de directe link die hij tussen de wil tot macht en de psychologie in het al eerder beschreven citaat uit VGK 23 – aan het begin van dit hoofdstuk – legt, is reden genoeg om de eerste twee argumenten van Soll serieus te nemen: als psycholoog heeft hij zichzelf immers ten doel gesteld om voorbij de morele vooroordelen – die geleid hebben tot een metafysische kijk op de werkelijkheid – te kijken. Ook Reginster stelt op basis van VGK 23 dat ‘it unequivocally indicates that Nietzsche considers the will to power as a *fundamental and essential* feature of human motivational psychology.’⁷¹ Het derde argument van Soll is echter bediscussieerbaar: simpelweg stellen dat de waarheid van een psychologische formulering niet afhankelijk mag zijn van een metafysische formulering, verwijderd nog niet de metafysische walm die om het begrip ‘wil tot macht’ hangt. Een ‘metafysische walm’ die – zoals Safranski terecht stelt – nog steeds een bedreiging is voor Nietzsches bevrijdende filosofie. Om ons van deze metafysische betekenis te ontdoen, en zo de menselijke tussenkomst als noodzakelijk gegeven te beschouwen voor het spreken over de wil tot macht, ga ik te rade bij een interpretatie van de wil tot macht door Paul van Tongeren.

Op het eerste gezicht lijkt Van Tongeren geen oog te hebben voor de consequenties van het deterministische aspect in de metafysische formulering van de wil tot macht. Hij omschrijft in een van zijn definities de wil tot macht als volgt:

‘Wil tot macht’ slaat niet op de wil van een of ander subject dat macht zou willen, maar het is een naam voor de werkelijkheid, een perspectief op de werkelijkheid van waaruit deze verschijnt als een voortdurende strijd. Er zijn geen ‘dingen’, geen ‘substraten’ waaraan kenmerken zouden kunnen worden toegeschreven, geen ‘subjecten’ die iets zouden doen; er is alleen maar dat voortdurende gevecht van elkaar bestrijdende ‘krachten’, die steeds proberen de andere aan zich te onderwerpen.’⁷²

Het subject is in deze definitie ondergeschikt aan een werkelijkheid van elkaar bestrijdende krachten, en daarmee lijkt het subject slechts een speelbal binnen een deterministisch speelveld. Een ‘kracht’ moet volgens Van Tongeren echter worden opgevat als een interpretatie, en dat veronderstelt een menselijke tussenkomst, aangezien de mens als enig levend wezen in staat is het leven te interpreteren. Met behulp van een verwijzing naar GM, waarin Nietzsche stelt dat al het ‘gebeuren in de organische wereld een overweldigen, meester worden, en elke overweldigen en meester worden op zijn beurt weer een herinterpreteren’⁷³ is, betekent wil tot macht volgens Van Tongeren een voortdurend gevecht van elkaar bestrijdende interpretaties.⁷⁴ Nietzsche lijkt de werkelijkheid te definiëren als een *agon* waar verschillende interpretaties (willen tot macht) elkaar proberen te overheersen. Dit leidt volgens Van Tongeren niet tot determinisme, want ‘de strijd van interpretaties waaruit de werkelijkheid bestaat, staat immers onder de voortdurende dreiging van een beslechting van de strijd in een eindoverwinning van een der strijdende partijen’; ‘een

⁷⁰ Soll, *Schopenhauer as Nietzsche's "Great Teacher" and "Antipode"*, 178.

⁷¹ Bernard Reginster, *The Psychology of Christian Morality: Will to Power as Will to Nothingness*, bewerkt door Ken Gemes en John Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 706.

⁷² Van Tongeren, *Het Europese nihilisme - Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, 141.

⁷³ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 69.

⁷⁴ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme - Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, 142.

bepaalde gedaante van de wil tot macht kan zich zo succesvol doorzetten dat zij de werkelijkheid vastlegt⁷⁵, en dat is precies wat een metafysische ‘interpretatie’ van de werkelijkheid doet. Wil tot macht is een perspectief op de werkelijkheid die juist kritiek heeft op elk metafysisch denken. Het is volgens Van Tongeren een poging de werkelijkheid anders te denken dan de hele geschiedenis van de filosofie heeft gedaan.⁷⁶

Niet alleen heeft Nietzsche zijn eigen interpretatievermogen moeten gebruiken om te komen tot een perspectief op de werkelijkheid, hij wil met dit perspectief ook het interpretatievermogen van anderen bewaren. De wil tot macht kan dan ook – zoals het derde argument van Soll stelt – geen metafysische waarheid zijn, omdat Nietzsches perspectief juist ruimte biedt voor andere interpretaties. Nietzsche heeft de wil tot macht dan ook nodig als uitgangspunt:

‘Ik heb het *uitgangspunt* ‘wil tot macht’ nodig als oorsprong van de beweging. Bijgevolg mag de beweging niet van buitenaf bepaald zijn – niet veroorzaakt ...’⁷⁷

Een uitgangspunt is een vertrekpunt waar men nog op terug kan komen. Wanneer de wil tot macht als metafysica zou worden omschreven, kan men er niet meer op terugkomen, en dit zou de betekenis van de wil tot macht als ‘strijdtonel van interpretaties’ ondermijnen.

Hoewel gesteld kan worden dat Nietzsche – al dan niet bewust – bijdraagt aan de verwarring over de precieze status van de wil tot macht, denk ik dat gezien bovenstaande analyse het plausibel is om de wil tot macht psychologisch, in plaats van metafysisch, te benaderen. Het begrip ‘psychologisch’ verwijst niet alleen naar een noodzakelijke menselijke tussenkomst, die tot uitdrukking komt in het interpretatievermogen, maar het verwijst ook naar de dieperliggende menselijke behoeften of motieven van die interpretaties, die immers slechts ‘willen tot macht’ zijn.

Om erachter te komen op welke wijze deze motivaties in relatie staan tot het nihilisme, zal een specifieke verschijningsvorm van de wil tot macht nader onderzocht moeten worden: de morele interpretatie. Alvorens ik in paragraaf 2.2 zal beschrijven wat precies bedoeld wordt met het begrip ‘morele interpretatie’, benadruk ik hier, dat in een specifieke manifestatie van die morele interpretatie het nihilistisch gevaar huist. Dit is de christelijke moraal, die Nietzsche in de NF omschrijft als de ‘christelijke moraal-hypothese’, waarmee hij met de nadruk op het begrip ‘hypothese’ het interpretatieve karakter van deze manifestatie lijkt te willen benadrukken. In de nagelaten fragmenten (*Lenzer Heide* §9: *Het Europese nihilisme*) omschrijft Nietzsche deze verschijningsvorm van de wil tot macht als volgt:

‘De moraal heeft bijgevolg het diepst datgene leren *haten* en *verachten* wat de fundamentele karaktertrek is van de heersers: *hun wil tot macht* [...] (maar wat) als zou blijken dat zelfs deze ‘wil tot moraal’ slechts een verkapte vorm is van die ‘wil tot macht’, dat ook genoemde haat en verachting nog een machtswil is.’⁷⁸

⁷⁵ Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek: bijdrage tot een commentaar van Fr. Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”*, 301–2.

⁷⁶ Paul Van Tongeren, *Elementaire Deeltjes - Nietzsche* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016), 83.

⁷⁷ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 227.

⁷⁸ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 168–69.

Wanneer we wil tot macht opvatten als strijdtoneel van interpretaties, dan heeft de christelijke moraal – hierboven beschreven als slavenmoraal – dit strijdtoneel als overwinnaar verlaten. Nietzsche benadrukt in bovenstaand citaat de kracht en reikwijdte van een morele interpretatie, die zelfs (sterkere) heersers kan laten knielen. Want – zo stelt Nietzsche in ZSZ – ook de dienende wil heer zijn: ‘Waar ik het levende vond, daar vond ik wil tot macht; en zelfs in de wil van de dienende daar vond ik de wil om heer te zijn.’⁷⁹

Door het introduceren van een christelijk morele interpretatie van de werkelijkheid is gepoogd het menselijk handelen een andere richting te geven, met als doel: het levensbehoud van de zwakkere mens. Het is in dit licht dat Nietzsche – in eerder genoemd citaat op blz. 18 – kan zeggen dat ‘de hoogste waarden een bijzonder geval van de wil tot macht zijn’. In de volgende paragraaf zal duidelijk worden dat Nietzsche de christelijke moraal ontmaskert als een zieke decadente interpretatie van het bestaan; een interpretatie die het begin is van het nihilismeproces, en tevens een aankondiging is van de nihilistische dreiging die volgt na de dood van God.

2.2 De relatie tussen decadentie en moraal

In de zoektocht naar de psychologische behoefte om te geloven in God vinden we dus als eerste de wil tot macht, die – psychologisch benaderd – als machtstreven in de mens aanwezig is, als interpretatie verschijnt en van invloed kan zijn op de natuurlijke krachtsverhoudingen. In deze paragraaf zal duidelijk worden dat Nietzsche enerzijds het begrip ‘decadentie’ gebruikt om te verklaren waar de behoefte aan een morele interpretatie van de werkelijkheid vandaan komt, en anderzijds decadentie gebruikt om zijn kritiek op de moraal te ventileren. Voordat ik een analyse geef van het begrip ‘decadentie’, zal eerst duidelijk moeten worden wat Nietzsche bedoelt met ‘de moraal’.

In het citaat op bl. 18 zagen we al dat Nietzsche moraal omschrijft als een ‘instinct van decadentie’ dat als wil tot macht optreedt. Elders in de NF beschrijft Nietzsche de betekenis van de moraal als ‘een door lange ervaring en toetsing beproefde, *bewezen* levenswijze’ die zich opdringt ‘als wet aan het bewustzijn, als *dominerend*...’⁸⁰ Een wet waarvan de herkomst vergeten raakt, maar die toch onaantastbaar blijft. Wanneer Nietzsche spreekt over ‘de moraal’ dan is dit bijna altijd een moraalkritiek. De kritiek richt zich met name op de moraal die universaliteit predikt en zichzelf verheft boven alle andere mogelijke (miskende) moralen.⁸¹ Het is de moraal die Nietzsche betiteld als ‘kuddediermoraal’⁸² (VGK 202), een moraal die ‘één langdurige dwang is’, en beveelt: ‘Gij zult iemand gehoorzamen’⁸³ (VGK 188). Er zijn meerdere moralen die deze gehoorzaamheid prediken: ‘wij worden ‘door *verschillende* soorten moraal bepaald’⁸⁴ (VGK 215), waarvan de bekendste voor ons de ‘christelijk-Europese moraal’⁸⁵ (VGK 203) is. Wanneer de werkelijkheid een strijdtoneel van interpretaties is, dan geldt – en dat is Nietzsches fundamentele

⁷⁹ Nietzsche, *Zo sprak Zarathoestra*, 116.

⁸⁰ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7]*, november 1887 - begin 1889, 234.

⁸¹ Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek: bijdrage tot een commentaar van Fr. Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”*, 115.

⁸² Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 105.

⁸³ Nietzsche, 89–91.

⁸⁴ Nietzsche, 129.

⁸⁵ Nietzsche, 107.

kritiek op ‘de moraal’ – dat de moraal deze strijd beslecht. Van Tongeren omschrijft Nietzsches moraalkritiek dan ook als een ‘strijd tegen de opheffing van de strijd’.⁸⁶ Wanneer Nietzsche aan de hand van het begrip ‘decadentie’ de moraal diagnosticeert, wordt dus de moraal bedoeld die stelt: ‘ik ben zelf de moraal, en verder is niets moraal!’⁸⁷ Laten we eens kijken naar de betekenis van het begrip waarmee Nietzsche de moraal diagnosticeert.

Het begrip ‘decadentie’ komt in de laatste notities van de NF veelvuldig voor, maar een eenduidige definitie ontbreekt. Het stamt af van het Latijnse ‘de’ en ‘cadere’, dat ‘naar beneden vallen’ betekent. Volgens Van Tongeren is het vroegste gebruik van dit woord geregistreerd in een kroniek van de Benedictijnen van Bec in Normandië, waarin er sprake is van een vervallen gebouw.⁸⁸ Dit vervallen gebouw kan symbool staan voor de decadentie binnen een cultuur, waarin er een verlies van samenhang wordt ervaren.⁸⁹ Nietzsche, als zelfbenoemd arts van de Europese cultuur, wordt vaak in verband gebracht met deze culturele betekenis van het begrip decadentie, waarin hij waarschuwt voor het verval van de Europese cultuur. Deze culturele betekenis van het begrip moet gescheiden worden van het begrip ‘decadentisme’⁹⁰, dat verwijst naar een bepaalde literaire stroming in de 19^e eeuw. Ik hanteer de volgende (algemene) definitie van het begrip decadentie, die ik vervolgens zal toespitsen op Nietzsches betekenis van het begrip:

‘Decadentie is een begrip van voornamelijk cultuurhistorische of medisch-psychologische aard, gehanteerd om er mee te kunnen refereren aan verval of achteruitgang, onverschillig of deze verschijnselen betrekking hebben op een samenleving in zijn geheel, of op de fysieke en/of psychische constitutie van een individu.’⁹¹

In bovenstaande definitie wordt duidelijk dat decadentie – naast een verwijzing naar het culturele aspect – ook kan verwijzen naar de psychische constitutie van de mens. Nietzsches omschrijving ‘instinct van decadentie’⁹² speelt zich binnen deze psychische constitutie af, aangezien moraal een verschijningsvorm is van de wil tot macht. De begrippen ‘verval’ en ‘achteruitgang’ wijzen op een oordelend gebruik van het begrip decadentie.⁹³ Om te kunnen bepalen of iets aan verval onderhevig is, wordt immers vanuit een eigen waardering van het leven het verval of de achteruitgang bij anderen waargenomen. Iets van deze waardering van het leven zagen we al bij

⁸⁶ Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek: bijdrage tot een kommentaar van Fr. Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”*, 306.

⁸⁷ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 105.

⁸⁸ Paul Van Tongeren, *Het goede leven en de decadentie*, Nexus - Luxe en verval 64 (Tilburg: Nexus Instituut, 2013), 117.

⁸⁹ Van Tongeren, 118.

⁹⁰ Decadentisme probeert op niet-moralistische wijze de eigen decadentie te cultiveren i.p.v. de decadentie te bestrijden. In Frankrijk werd hiervoor in 1886 het Franse tijdschrift *La Décadent* opgericht. Het belangrijkste onderscheid tussen decadentisme en decadentie is, dat decadentie vooral in moraliserende zin wordt gebruikt, en kritisch wordt waargenomen bij anderen. In: Paul Van Tongeren, “Ons verval is onontkoombaar, maar laten we het de glans van schoonheid geven”, www.nrc.nl, 14 juni 2008, <https://www.nrc.nl/nieuws/2008/06/14/ons-verval-is-onontkoombaar-maar-laten-we-het-de-glans-11556173-a1100666>.

⁹¹ Jaap Goedegebuure, “Forum der Letteren. Jaargang 1983”, Digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren, 1983, https://www.dbnl.org/tekst/_for004198301_01/_for004198301_01_0018.php.

⁹² Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 265.

⁹³ Soms wordt er gesproken van een moreel of moraliserend gebruik van het begrip ‘decadentie’, maar dit zou in Nietzsches bespreking van het begrip ‘decadentie’ te ver gaan, aangezien hij juist fulmineerde tegen de moralisering van de christelijke moraal, en hij zijn eigen filosofie ‘moralinevrij’ noemde. Ik zal verderop in deze paragraaf ingaan op een eventuele moraal in Nietzsches moraalkritiek.

Nietzsche in de beschrijving van de wil tot macht als strijdtoneel van interpretaties. Een strijd – zo zal verderop blijken – die de mens sterker maakt.

Van Tongeren typeert ‘decadentie’ bij Nietzsche als een vorm van machteloosheid: de vermenging van culturen in de 19^e eeuw door migratie en de wetenschappelijke en museale interesses in andere culturen zorgt ervoor dat er een veelheid aan krachten ontstaat die mensen in zich verzamelen en niet meer kunnen beheersen. Men kan deze diversiteit en overprikkeling niet meer aan en verlangt naar een manier om aan deze onrust te ontkomen.⁹⁴ In de NF omschrijft Nietzsche deze decadentie als ‘conflicterende en gebrekkig gecoördineerde innerlijke begeerten’.⁹⁵ Omgevingsfactoren hebben dus invloed op het proces van decadentie. Een proces dat als volgt omschreven kan worden: de mens voelt zich niet langer in staat om de veelheid aan prikkels een vorm en een richting te geven. In onze huidige tijd van globalisering en *social media* herkennen we deze overprikkeling, die mede voortkomt uit een luxeprobleem:

‘Luxe – een van de eerste stappen op weg naar de decadentie. De prikkeling produceert zwakte...’⁹⁶

In VGK 101 loopt Nietzsche alvast vooruit op de toekomstige in luxe badende mens. Hij laat weinig hoop in zijn voorspelling doorklinken, wanneer hij stelt dat ‘zo’n mens van latere culturen en gebroken lichten in de regel een zwakke mens zal zijn’, die vooral op zoek is naar het medicijn (rust, ongestoordheid en een definitieve eenheid) tegen deze overprikkeling.⁹⁷ De overprikkelde mens probeert aan de chaos en onrust in hemzelf te ontkomen door op zoek te gaan naar een interpretatie die de strijd in hemzelf beslecht.

Op de hierboven beschreven wijze is decadentie vooral een blijk van onvermogen om het leven aan te gaan en een eigen richting te geven; men laat zich immers leiden door de omgeving. Een onvermogen dat volgens Nietzsche in GW tot twee steeds meer in het oog springende richtingen kan leiden: tot ‘verlamming, verkommering, verstarring of (tot) vijandschap en chaos’.⁹⁸ Twee richtingen van decadentie die ik in relatie tot het nihilisme – aan de hand van het actief en passief nihilisme – in H3 zal bespreken. Dit onvermogen om de overprikkeling tegen te gaan zou verklaard kunnen worden door de omstandigheden niet slechts als beïnvloedende factor, maar als bepalende factor te zien voor decadentie. Het kan met andere woorden simpelweg een ongelukkige speling van het lot zijn, die de mens zijn gevoel van machteloosheid bezorgt. Zo af en toe lijkt Nietzsche hier op te zinspelen door decadentie in de NF als een fysiek onvermogen te omschrijven:

‘Men heeft niet begrepen [...] dat pessimisme geen probleem maar een symptoom is, - dat die naam vervangen zou <moeten> worden door nihilisme [...] De pessimistische beweging is niets anders dan de uitdrukking van een fysiologische decadentie[...].’⁹⁹

⁹⁴ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme - Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, 55,80.

⁹⁵ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 243.

⁹⁶ Nietzsche, 354.

⁹⁷ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 101.

⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *Het geval Wagner (E-book)*, vertaald door Hans Driessen (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011), hfdst. Brief uit Turijn van mei 1888.

⁹⁹ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 431.

Nietzsche vat in dit fragment pessimisme op als een synoniem voor nihilisme.¹⁰⁰ Hij suggereert dat bepaalde groepen of mensen – die als ziek of ontaard kunnen worden voorgesteld – niet bij machte zijn hun leven een richting te geven, zodat hen niets anders rest dan een ‘geruststellend moreel medicijn’. Terecht stelt Van Tongeren dat dit een van de lastigste aspecten is van Nietzsches late geschriften.¹⁰¹ Ondanks deze ongemakkelijke suggestie van Nietzsche, is – paradoxaal genoeg – Nietzsches eigen door ziekte en eenzaamheid gekwelde leven het beste tegenargument tegen deze suggestie. Daarnaast weerspreekt Nietzsche zichzelf elders in de NF door in de twee hieronder staande citaten te stellen dat medische of sociale oorzaken niet als bepalend voor decadentie moeten worden gezien:

‘Uitgangspunt: het is een *dwaling* om op sociale noodtoestanden of ‘fysiologische ontaarding’ of ook op corruptie als oorzaak van het nihilisme aan te wijzen. Die laten nog heel verschillende verklaringen toe.’¹⁰²

‘Het nihilisme is geen oorzaak maar slechts de logica van decadentie.’¹⁰³ (*Over het begrip decadentie*)

Hoewel in het eerste citaat uit de NF gesproken wordt over nihilisme en niet over decadentie, kunnen we met behulp van het tweede citaat uit de NF – *Over het begrip decadentie* – de conclusie trekken dat decadentie niet te herleiden is tot slechts medische of sociale oorzaken. Wanneer nihilisme de logica van decadentie is, en het een dwaling is om sociale noodtoestanden of ‘fysiologische ontaarding’ als oorzaak van het nihilisme aan te wijzen, dan vallen die sociale noodtoestanden en fysiologische ontaarding niet samen met het begrip ‘decadentie’. Fysieke of sociale factoren zijn dus niet bepalend voor het gevoel van onvermogen of machteloosheid dat mensen kunnen ervaren.

De oorsprong en betekenis van het begrip decadentie moet op een dieper, meer fundamenteel niveau worden gezocht. Volgens Jacqueline Scott ligt deze fundamentele betekenis van het begrip decadentie in het onvermijdelijke dilemma dat we als mens onderdeel uitmaken van het leven, maar er geen objectief doel voor héél het leven bestaat; dat doel leggen we er als mens zelf in. Scott haalt onderstaand citaat uit AF aan om dit probleem te verduidelijken:

‘We hebben het begrip ‘doel’ uitgevonden: in de realiteit zal men *tevergeefs* zoeken naar een doel... We zijn noodzakelijk, we zijn een stuk noodlot, we zijn een deel van het geheel, we *bestaan* in het geheel, – er is niets wat ons bestaan zou kunnen vonnissen, meten, vergelijken,

¹⁰⁰ Nietzsche maakt in het voorwoord van de GT een onderscheid tussen een pessimisme vanuit kracht en een vermoeid en zwak pessimisme, dat hij ook wel betiteld als ‘optimisme’ (Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, vertaald door Hans Driessen (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2017), 12. Het pessimisme van kracht is volgens Nietzsche te vinden in de tragische Griekse cultuur, waarin het harde, huiveringwekkende en problematische van het bestaan – en in die zin is ook dit een pessimistische blik – vanuit een gezonde houding in de Griekse tragedie esthetisch gerechtvaardigd wordt. Het vermoede, zieke en ontaarde pessimisme – dat begint bij Socrates – stelt dat het kwade en problematische van het bestaan voortkomt uit een gebrek aan kennis (het ware is het goede). Deze zwakke vorm van pessimisme lijkt – als wegvlieden en uitvlucht – een synoniem te zijn voor nihilisme.

¹⁰¹ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme - Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, 81.

¹⁰² Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 101.

¹⁰³ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 219.

veroordelen, want dat zou betekenen het geheel vonnissen, meten, vergelijken, veroordelen...

Maar buiten het geheel is er niets! –¹⁰⁴

Wij vallen als mens niet samen met het geheel, maar door te ‘meten, vergelijken en veroordelen’, waarden¹⁰⁵ we wel delen van het geheel en plaatsen we deze delen boven andere delen van het leven. We kunnen volgens Nietzsche ook niet anders, want een waardering van heel het leven geven is onmogelijk, aangezien men dan ‘een positie buiten het geheel zouden moeten innemen en het tegelijkertijd even goed zou moeten kennen als wie dan ook geleefd heeft’.¹⁰⁶ Aangezien er buiten het leven niets is, is ‘deze kwestie voor ons ontoegankelijk’. Dat sommige moralen toch proberen een objectieve waardeschatting van het leven te geven, en in die zin wel een positie buiten dit leven innemen, leidt tot ‘decadentie als vorm van ontarding’¹⁰⁷, die we in de christelijke moraal herkennen. Maar al kunnen we het leven niet op de ‘juiste’ manier op waarde schatten, we ontkomen er niet aan aspecten van dit leven op waarde te schatten, en door dit te doen geven we een waardeoordeel over heel het leven. We veroordelen – wanneer we onze waardeschatting als morele maatstaf hanteren – anderen die er een ander waardenpatroon op nahouden. Het is in dit licht – het op waarde schatten van het leven, waar geen objectieve waardeschatting mogelijk is – dat Scott stelt dat het waarden van het leven op zichzelf al een vorm van decadentie is.¹⁰⁸ Door bepaalde delen van het leven te waarden, onthechten we ons van andere delen van het leven en omarmen en waarden we dus niet heel het leven.

Hoewel Scott gelijk heeft dat het menselijk onvermogen ligt in het feit dat we niet samenvallen met het leven en dit leven toch op waarde moeten schatten, gaat het mij te ver dit onvermogen als ‘decadent’ te betitelen. Nietzsche gebruikt het begrip ‘decadentie’ voornamelijk om zijn kritiek op de moraal te uiten. Hij omschrijft decadentie in de NF en de AC als ‘een zwakte van de wil’¹⁰⁹ (of ‘gebroken levenswil’¹¹⁰), als een ziekte die mogelijk in alle hoogste waarden van filosofie, moraal en religie te vinden is¹¹¹, als ‘verdorvenheid’¹¹² en als een fout: men heeft ‘van een middel tot leven een maatstaf voor het leven gemaakt’.¹¹³ Scott betitelt de menselijke natuur als decadent, terwijl het Nietzsche gaat om de decadente moraal die voort kan komen uit deze natuur. In VGK 188 beschrijft Nietzsche deze natuur en stelt dat iedere moraal – ‘in tegenstelling tot het *laissez aller* – een zekere tirannie tegen de natuur’ is, maar hij vraagt zich tegelijkertijd af of juist dit niet ‘natuur’ en ‘natuurlijk’ is.¹¹⁴ Volgens Van Tongeren forceert de natuur hier de natuur, en de ingreep of bewerking van de natuur gebeurt op de wijze van het

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Afgodenscherming (E-book)*, vertaald door Hans Driessen (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011), hfdst. De vier grote dwalingen.

¹⁰⁵ Nietzsche noemt de waardering in VGK 62 ook wel een ‘waardeschatting’: Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 69.

¹⁰⁶ Nietzsche, *Afgodenscherming (E-book)*, hfdst. Moraal als tegennatuur.

¹⁰⁷ Nicole Van der Sijts, “Chronologisch woordenboek - De ouderdom en herkomst van onze woorden en betekenissen”, Digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren, 2001, https://www.dbnl.org/tekst/sijs002chro01_01/sijs002chro01_01_0035.php.

¹⁰⁸ Jacqueline Scott, “Nietzsche and Decadence: The Revaluation of Morality”, *Continental Philosophy Review* 31 (1998): 63.

¹⁰⁹ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 219.

¹¹⁰ Friedrich Nietzsche, *De antichrist*, vertaald door Pé Hawinkels (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011), par. 50.

¹¹¹ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 207.

¹¹² Nietzsche, *De antichrist*, 6.

¹¹³ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 282.

¹¹⁴ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 89–90.

waarderen.¹¹⁵ Waarderingen die uiteindelijk kunnen leiden tot een moreel samenhangend geheel. Dit is wat Nietzsche in het citaat op blz. 18 bedoelt wanneer hij zegt dat de moraal een bijzonder geval van de amoraliteit is.

Het is de ‘natuur’¹¹⁶ in de moraal, die verschijnt als een ‘moreel imperatief’ (echter niet categorisch), die de mens een ‘al te grote vrijheid leert haten’, een ‘verenging van perspectief’ is en die vooral dwingt te gehoorzamen.¹¹⁷ Naar mijn idee beschrijft Nietzsche de moraal hier vooral als een (natuurlijke) ‘neiging tot moraal’, en maakt hij dus een onderscheid tussen het ‘waarderen *an Sich*’ – waar Scott op lijkt te doelen – en ‘de moraal’ als decadent principe die als een apollinische orde de dionysische chaos probeert te bedwingen. Deze neiging tot moraal beschrijft Nietzsche als een instinct. Hij omschrijft de heerschappij van de morele waarden in EH als ‘het decadentie-instinct (dat) met grote verleidingskracht heeft geheerst.’¹¹⁸ Een morele interpretatie van de werkelijkheid impliceert volgens Van Tongeren de overwinning van een deel van de eigen natuur over een ander deel van de natuur.¹¹⁹ Het – en daar zien we weer de kracht en reikwijdte van de morele interpretatie terug – bepaalt ‘de dynamiek van ons weten’ en daarmee is de herkomst van filosofie en wetenschap ‘zelf van morele aard’.¹²⁰ Nietzsche noemt dit het ‘morele vooroordeel’¹²¹ waar – buiten Nietzsche zelf, als eerste echte psycholoog – zovelen van ons nog in gevangen zitten.

Het onderscheid tussen ‘decadentie-instinct’ en het ‘waarderen *an Sich*’ wordt verduidelijkt wanneer Nietzsche de menselijke existentiële positie in VGK 63 omschrijft als de positie van ‘het nog niet vastgelegde dier’.¹²² Dit ‘niet vastgelegd zijn’ bestaat enerzijds uit het feit dat we als mens niet samenvallen met de natuur zoals dieren, en deze natuur ook niet kunnen ontstijgen. Anderzijds betekent het dat we ons niet moeten laten ‘vastleggen’ door de moraal, waardoor we onze existentiële positie ontkennen. Als mens interpreteren en waarderen we het leven, en daarmee laveren we tussen instinct en moraal. In GM diagnosticeert Nietzsche deze positie als een ziekte:

‘Want de mens is zieker, onzekerder, veranderlijker, minder vastgelegd dan welk ander dier ook, zoveel is zeker, - hij is het zieke dier[...].’¹²³

¹¹⁵ Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek: bijdrage tot een kommentaar van Fr. Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”*, 54.

¹¹⁶ Nietzsche omschrijft deze natuur in VGK 188 ook wel als ‘de tirannie van willekeurige wetten’, die ervoor zorgt dat er voor de mens – zoals een kunstenaar ook moet ordenen en vormgeven – altijd iets uitkomt dat de moeite waard is om voor te leven. Ook het ‘christelijke schema’ is een middel gebleken dankzij welke de ‘verfijnde beweeglijkheid van de Europese geest’ is aangekweekt. Maar de moraal drukt – volgens Nietzsche in VGK 187 – ook een behoefte uit, en is in die zin nog steeds een ‘tekentaal van de affecten’. Zoals bij Kant: ‘Het achtenswaardige aan mij is dat ik kan gehoorzamen, – en bij u *mag* het niet anders zijn dan bij mij!’

¹¹⁷ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 91.

¹¹⁸ Nietzsche, *Ecce Homo (Autobiografie)*, 89–90. Nietzsche noemt het in de NF ook wel eens ‘het instinct van levensmoetheid’. In Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 292.

¹¹⁹ Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek: bijdrage tot een kommentaar van Fr. Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”*, 54.

¹²⁰ Van Tongeren, 49–50.

¹²¹ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 31.

¹²² Nietzsche, 69.

¹²³ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 116.

De diagnose ‘ziek dier’¹²⁴ moet in het licht van decadentie worden begrepen; decadentie die Nietzsche elders beschrijft als een ‘symptoom’¹²⁵ of een ‘dwaling’¹²⁶. Dat deze ziekte maar moeilijk bestreden kan worden, blijkt uit het feit dat Nietzsche ook zelf heeft gestreden met het ‘binnensluipen van de besmetting’¹²⁷: ‘Afgezien namelijk van het feit dat ik een decadent ben, ben ik ook het tegendeel ervan.’¹²⁸ Het gevecht met het decadentie-instinct omschrijft Nietzsche in EH als een ervaring waarin hij een meester was, door vanuit het perspectief van de zieke de blik te richten op ‘gezondere waarden’, en vanuit volheid en zelfverzekerdheid weer omlaag te kijken naar ‘de heimelijke activiteit van het instinct der decadentie’.¹²⁹

Dat Nietzsche spreekt over ‘gezondere waarden’, en nieuwe waarden uit het ‘opgaande leven geboren’¹³⁰, maakt de verleiding groot om te denken dat Nietzsche spreekt over een nieuwe moraal, en in deze zin zelf een morele positie¹³¹ inneemt en het begrip ‘decadentie’ gebruikt om te moraliseren. Dit is echter onjuist. Nietzsche plaatst geen nieuwe moraal tegenover de ‘oude moraal’, hij bekritiseert deze slechts. Als er al over moraal gesproken kan worden, dan zit deze moraal in de kritiek zelf. Van Tongeren beschrijft deze moraalkritiek als een ‘engagement’, die hij verbindt met Nietzsches these van de wil tot macht: het engagement verhoudt zich tot een ‘morele taak’ die de strijd (tussen verschillende interpretaties) gerealiseerd wil zien.¹³² Van Tongeren noemt het engagement met deze taak ‘moreel’, omdat deze taak verwijst naar de al eerder beschreven ‘morele imperatief van de natuur’ (VGK 188), die de strijd tussen ‘moralen’ mogelijk maakt.¹³³ De vraag of hier wel of geen moraal aanwezig is binnen de kritiek – en dat eerder van een a-morele of buitenmorele kritiek moet worden gesproken – stel ik hier niet centraal. Wel moet gesteld worden dat voorzichtigheid geboden is wanneer men Nietzsches kritiek verbindt met een moraal. Hij stelt in AC 6 dat zijn kritiek niet als een ‘morele aanklacht’ moet worden opgevat, en zijn filosofie ‘moraleenvrij’ is.¹³⁴ Wat wel overblijft is dat zijn naar moraal ‘ruikende’ citaten in het licht van de kritiek moeten worden gezien.

Enkele van deze citaten beschreef ik al in paragraaf 2.1, toen ik via citaten uit ZSZ en de woorden van Ivan Karamazov beschreef dat de wil tot macht niet slechts aangewend moet worden ten behoeve van bestaanszekerheid, maar om de strijd met het leven aan te gaan, zodat zelfoverstijging en zelfoverwinning bereikt worden. Een zelfoverwinning die alleen mogelijk is wanneer men zich niet binnen een moreel kader vastlegt. De wil tot macht is de ‘wil tot opgaand

¹²⁴ Sigmund Freud zou niet veel later – in navolging van Nietzsche – de mens betitelen als ‘het neurotische dier’, waarin de mens vanwege het niet samenvallen van instinct (*Es*) en geweten (*Überich*), de neurose nodig heeft om de opgebouwde spanning tussen instinct en geweten af te voeren. Nietzsche diagnosticeert de mens wiens geweten niet in overeenstemming leeft met zijn instinct (het leven zelf) – net als Freud – als een ziek mens.

¹²⁵ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 140. Nietzsche, *Ecce Homo (Autobiografie)*, 18.

¹²⁶ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 421.

¹²⁷ Nietzsche, 351.

¹²⁸ Nietzsche, *Ecce Homo (Autobiografie)*, 19.

¹²⁹ Nietzsche, 19.

¹³⁰ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 57.

¹³¹ Moraal wordt immers meestal samengevat als: ons gedrag met betrekking tot goed en kwaad. Datgene wat wij goed en kwaad noemen wordt bepaald door onze normen en waarden. Wanneer Nietzsche kritiek heeft op de moraal, lijkt Nietzsche een eigen opvatting te hebben over wat goed en kwaad is, en daarmee lijkt hij zelf een morele positie in te nemen.

¹³² Van Tongeren, *De moraal van Nietzsches moraalkritiek: bijdrage tot een kommentaar van Fr. Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*, 307.

¹³³ Van Tongeren, 304.

¹³⁴ Nietzsche, *De antichrist*, par. 6.

leven¹³⁵ en daarvoor is confrontatie met het leven noodzakelijk. De moraal gaat deze confrontatie uit de weg. Vandaar dat Bruce Ellis Benson spreekt over ‘de-cadence’, dat ‘falling out of rhythm with life’ betekent.¹³⁶ Om ‘zelfoverstijging’ te bereiken moet gedanst worden op het ritme van het leven, maar geeft men door het stellen van ‘hogere’ doelen ook richting aan de dans. Want ‘kennen we het waarom van het leven, dan kunnen we met vrijwel elk hoe overweg.’¹³⁷

De mens moet zich ook niet blindstaren op het bereiken van geluk¹³⁸, lust of het vermijden van pijn¹³⁹, zoals zoveel moralen doen. Het zijn te verwachten ‘begeleidingsverschijnselen’ binnen een al ingezet proces.¹⁴⁰ In het bereiken van je doel worden momenten van geluk afgewisseld met momenten van teleurstelling en pijn. De momenten van geluk worden gevoeld wanneer weerstanden zijn overwonnen.¹⁴¹ De eventuele risico’s op het ervaren van pijn moeten niet vermeden worden, want dan ontloopt men weerstanden die overwonnen moeten worden om het doel te bereiken. Een geslaagd mens vindt dan ook:

‘[...] geneesmiddelen tegen kwetsuren, hij buit vervelende voorvallen tot zijn eigen voordeel uit; wat hem niet ombrengt, maakt hem sterker.’¹⁴²

Patrick West haalt in zijn boek *Get Over Yourself* een spreuk aan die in lijn ligt met Nietzsches adagium ‘hoe iemand wordt wat hij is’¹⁴³: ‘Acknowledge yourself through action, not observation.’¹⁴⁴ Slechts observeren betekent in de kantlijn van het leven blijven staan. Al moet dit niet opgevat worden als gedachteloosheid, gezien de volledige regel uit de *pythische ode* van Pindarus, ‘Wordt wat je bent na geleerd te hebben wat dat inhoudt’, die Nietzsche rond 1865 in Leipzig gebruikte als kop voor een artikel.¹⁴⁵ De vrijheid om te worden wat je bent wordt echter belemmerd wanneer de moraal het doel voor elk mens al heeft gegeven, en elk handeling die niet in lijn ligt met dit doel veroordeelt als zonde of schuld. Het is daarom dat Nietzsche de ‘onschuld van het worden’ weer wil herstellen.¹⁴⁶

¹³⁵ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 421.

¹³⁶ Bruce Ellis Benson, *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 4–5.

¹³⁷ Nietzsche, *Afgodenscherming (E-book)*, hfdst. Spreuken en pijlen.

¹³⁸ Nietzsche is kritisch over het nastreven van geluk: volgens hem is de blinde fixatie op geluk te danken aan Socrates die rede, deugd en geluk gelijkstelde. Hij noemt deze preoccupatie met geluk een symptoom van decadentie, waarin men de eigen toestand als gevaar ondervindt. In NF: Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 222–23.

¹³⁹ Nietzsche heeft daarom niets met hedonisme, pessimisme, utilitarisme, eudemonisme: ‘al deze denkwijzen, die de waarde van de dingen afmeten aan lust en leed, dat wil zeggen aan secundaire toestanden en bijzaken, zijn oppervlakkige naïviteiten, waarop eenieder die zich van *vormende* krachten en artistiek geweten bewust is, niet zonder spot en medelijden zal neerkijken.’ In VGK 225: Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 136.

¹⁴⁰ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 277.

¹⁴¹ Nietzsche, 394.

¹⁴² Nietzsche, *Ecce Homo (Autobiografie)*, 20. Ook te vinden in: Nietzsche, *Afgodenscherming (E-book)*, hfdst. Spreuken en pijlen.

¹⁴³ Want volgens Nietzsche komen we alleen in het worden erachter wie we daadwerkelijk zijn. Blijkend uit de ondertitel van *Ecce Homo - Hoe iemand wordt wat hij is* – is Nietzsches autobiografie hiervoor een leidraad.

¹⁴⁴ Patrick West, *Get Over Yourself - Nietzsche for Our Times* (Exeter: Imprint Academic Ltd, 2017), 49.

¹⁴⁵ Sue Prideaux, *Ik ben dynamiet - Het leven van Nietzsche*, vertaald door Peter Claessens (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2018), 54.

¹⁴⁶ Nietzsche, *Afgodenscherming (E-book)*, De vier grote dwalingen.

In bovenstaande citaten wordt duidelijk dat Nietzsche zijn ‘positieve filosofie’ vooral formuleert als een kritiek op de heersende moraal, die het doel voor het leven bepaalt, terwijl Nietzsche de interpreterende mens voor ogen heeft die zijn eigen doel in het leven legt en dit doel met al zijn (opgevoerde) macht nastreeft.¹⁴⁷ Dit ‘met al onze opgevoerde macht nastreven’ moet niet gezien worden als een oproep tot immoraliteit; een zogenaamde *laisser-faire* van de begeerten. Volgens Nietzsche is de mens groot door ‘de vrije speelruimte van zijn begeerten, maar is hij sterk genoeg om van deze ondieren zijn huisdieren te maken’.¹⁴⁸ Het verlangen naar de alcoholische roes illustreert het (decadente) onvermogen het ondier te beteugelen. De zucht naar alcohol is ‘het stupide na-ape’, dat leidt tot een ‘walgelijke overprikkeling’, die de behoefte aan ontspanning stimuleert.¹⁴⁹ Wie zich overgeeft aan zijn begeerten maakt geen groei door; hij zal uiteindelijk bepaald worden door zijn begeerten en net zo vastgelegd zijn als de mens die zich laat leiden door de moraal. Nietzsche vergelijkt de mens meermaals met een ruiter die niet bang moet zijn om de teugels van ‘het voorwaarts snuivende ros’¹⁵⁰ te laten vieren, maar het ook niet met een ‘voorwaartsstormende drang naar zekerheid’ moeten laten draven.¹⁵¹

Van Tongeren schetst dat de goede ruiter zijn paard weliswaar moet temmen, maar dat hij niet alle wilde kracht eruit moet halen. Hoe meer kracht er in het paard blijft, des te groter de uitdaging voor de ruiter.¹⁵² Een ruiter die zijn paard tot stilstand brengt, gebruikt zijn vitale krachten niet en komt nergens, maar een ruiter die zijn paard naar believen laat galopperen zal vroeg of laat vallen. De doelen die de ruiter met behulp van de krachten van het paard bereikt, en een kenmerk van Nietzsches waardering van het leven, noemt Gerard Visser ‘een vrucht van de creativiteit van het leven’.¹⁵³ Een creativiteit die veronderstelt dat men het leven op verschillende manieren kan zien en mag vormgeven. Die ‘creativiteit’ wordt in GM omschreven als een ‘perspectivistisch zien’ en een ‘perspectivistisch kennen’.¹⁵⁴ De mogelijkheid het leven te interpreteren vanuit verschillende perspectieven, is volgens Brian Leiter een reden waarom Nietzsche elke moraal met een normatieve agenda – die gunstig is voor de (zieke) massa, maar ongunstig voor de (gezonde) creatieve enkeling – bekritiseert.¹⁵⁵

Nietzsche neemt verval bij anderen waar, wanneer een opgaand, creatief en interpreterend leven onder druk komt te staan van een allesoverheersende moraal, of wanneer een mens niet in staat is de veelheid aan krachten, prikkels en begeerten aan de hand van een eigen interpretatie van het leven een richting en een vorm te geven. Hij veroordeelt en beschrijft dit verval als decadentie, vanuit een zeker engagement met de moraal. Nietzsche kent de reikwijdte van het morele vooroordeel, dat aan de basis staat van filosofie (en wetenschap), en beseft dat ook de filosoof zijn moraal nodig kan hebben als ‘geruststelling, medicijn, verheffing of zelfvervreemding’ om het leven uit te houden.¹⁵⁶ Nietzsche vervalt dan ook niet in relativisme. Een relativist zou stellen dat het strijdtoneel van interpretaties impliceert dat de ene (morele)

¹⁴⁷ Volgens Nietzsche is het antwoord op ‘Wat is goed’: alles wat het gevoel van macht, de wil tot macht, de macht zelf in de mens opvoert. In NF: Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 394.

¹⁴⁸ Nietzsche, 396.

¹⁴⁹ Nietzsche, 373.

¹⁵⁰ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 136.

¹⁵¹ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 248.

¹⁵² Van Tongeren, *Het goede leven en de decadentie*, 120–21.

¹⁵³ Gerard Visser, *In gesprek met Nietzsche* (Nijmegen: Vantilt, 2012), 219.

¹⁵⁴ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 114–15.

¹⁵⁵ Brian Leiter, “Nietzsche and the Morality Critics”, *Ethics*, Vol. 107, No.2, Chicago Journals, 1997, 263.

¹⁵⁶ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 10.

interpretatie evenveel waard is als de andere, terwijl Nietzsche het probleem van de moraal juist serieus neemt, en vindt dat men zich teweer moet stellen ‘tegen de morele interpretatie’.¹⁵⁷ In EH komt het engagement in zijn moraalkritiek goed naar voren, wanneer hij stelt dat ‘de vraag naar de ‘herkomst van de morele waarden’ voor hem ‘een vraag *van de eerste* orde is, omdat ze beslissend is voor de toekomst van de mensheid’.¹⁵⁸ En in het voorwoord van de GM – dat als ondertitel ‘een strijdschrift’ heeft – brengt Nietzsche de moraal in direct verband met het nihilisme:

‘Het ging mij om de *waarde* van de moraal [...] Juist hierin zag ik het *grote* gevaar voor de mensheid, dit verleidde en lokte haar op de subliemste wijze - maar waarheen? naar het niets? [...] de zich *tegen* het leven kerende wil, de laatste ziekte [...] ik zag in de moraal van het medelijden, die steeds meer om zich heen grijpt en die zelfs de filosofen heeft besmet en ziek gemaakt, het griezeligste symptoom van onze griezelig geworden Europese cultuur, haar omweg naar een nieuw boeddhisme? naar een boeddhisme voor Europeanen? naar het – *nihilisme?*...’¹⁵⁹

De morele interpretatie heeft de decadente mens verleidt naar een onthechting van het leven; naar een verlangen en vlucht naar het niets. De dreiging van het nihilisme is verbonden met de moraal, en ‘decadentie’ is – zoals Van Tongeren beschrijft – ten dele een variant om de verschijnselen te beschrijven die ook met de term ‘nihilisme’ worden aangeduid.¹⁶⁰ Maar er is ook een duidelijk verschil: decadentie wordt gebruikt als verklaring en veroordeling van het verval, terwijl nihilisme de dreiging beschrijft die ons als gevolg van dit verval te wachten staat. Nietzsche voorzag deze dreiging, en wellicht is het hierom dat hij zichzelf in de NF beschrijft als de eerste ‘volmaakte nihilist van Europa’, die het nihilisme tot het eind toe ‘in zichzelf heeft doorleefd’.¹⁶¹ Een nihilist valt dan ook niet per se samen met een atheïst: een atheïst hoeft het probleem van de moraal – net als de omstanders in VW 125 – niet serieus te nemen, terwijl de nihilist dit uit principe wel doet.

Nietzsche lijkt de eenzame jager – die hij in VGK 45¹⁶² beschrijft – die veroordeeld is om in zijn eentje het enorme jachtdomein van de geschiedenis van de menselijke ziel af te struinen naar de dreiging van het nihilisme. In die zoektocht door het oerwoud herkent, weerstaat en veroordeelt hij het verleidingsinstinct van decadentie, vindt de oorzaak en dreiging van het nihilistisch gevaar, en probeert hij – via de dolle mens – anderen te vergeefs voor dit gevaar te waarschuwen. Een nihilistisch gevaar dat schuilt in een specifieke manifestatie van de moraal:

‘Maar het nihilisme schuilt in een zeer bepaalde verklaring, namelijk die van de christelijke moraal.[...] Nood, psychische, lichamelijke, intellectuele nood volstaat op zich zelf in elk geval niet voor het ontstaan van het nihilisme, dat wil zeggen de radicale verwerping van waarde, zin en wenselijkheid’¹⁶³

¹⁵⁷ Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 13.

¹⁵⁸ Nietzsche, *Ecce Homo (Autobiografie)*, 89–90.

¹⁵⁹ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 11.

¹⁶⁰ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme - Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, 79.

¹⁶¹ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 159. De volmaakte nihilist moet weer onderscheiden worden van de passieve en de actieve nihilist die ik in hoofdstuk drie bespreek. De passieve en de actieve nihilist voorzien de nihilistische dreiging niet.

¹⁶² Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 54.

¹⁶³ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 101.

Met behulp van de begrippen ‘passief nihilisme’ en ‘actief nihilisme’ zal ik in H3 beschrijven dat de christelijk morele interpretatie leidt tot de nihilistische dreiging, een dreiging die ik zal betitelen als de ‘nihilistische conditie’. Een conditie waarin het menselijk vermogen om het leven te interpreteren en te waarderen op het spel staat. Met andere woorden: de positie van het ‘niet vastgelegde dier’ dreigt na de dood van God als kind met het badwater te worden weggegooid. Nietzsches engagement met de moraal is erop gericht deze existentiële positie van de mens te beschermen, waardoor we – zoals gesteld in het citaat hierboven – niet elke ‘waarde, zin en wenselijkheid’ na de dood van God verwerpen.

3. De nihilistische conditie van de mens

‘Ik beschrijf wat er komt: de opkomst van het nihilisme. Ik kan hier beschrijven, omdat hier iets noodzakelijks gebeurt – de tekenen ervan zijn overal, alleen ontbreken nog de *ogen* voor die tekenen. Ik loof, ik laak hier niet *dat* het komt: ik geloof dat er nu een van de grootste *crises* gaande is, een moment van *allerdiepste* zelfbezinning van de mens: of de mens er weer bovenop komt, of hij deze crisis de baas wordt, dat is een kwestie van kracht: het is *mogelijk*...’¹⁶⁴

-
Friedrich Nietzsche – *Nagelaten fragmenten* (Lenzer Heide - 1887)

De nihilistische crisis waar Nietzsche ons in bovenstaand citaat voor waarschuwt, noem ik in dit hoofdstuk de ‘nihilistische conditie’. Het is de toestand die zich na de dood van God voltrekt.¹⁶⁵ Het is het culminatiepunt van het nihilismeproces dat begonnen is bij het geloof in de christelijke moraal. Een moraal die op zichzelf al nihilistisch is, en geboren is uit een psychologische behoefte. De nihilistische conditie is een synoniem voor het al eerder in paragraaf 1.1 beschreven ‘volmaakte nihilisme’.¹⁶⁶ Dit ‘volmaakte nihilisme’ heeft volgens Nietzsche drie grote affecten: verachting, medelijden en vernietiging.¹⁶⁷ ‘Verachting’ en ‘vernietiging’ kunnen vooral in verband kunnen worden gebracht met het actief nihilisme, dat ik in paragraaf 3.2 zal bespreken. ‘Medelijden’, dat misschien beter ‘zelfmedelijden’ genoemd kan worden, past meer bij het passieve nihilisme, dat ik in paragraaf 3.1 zal bespreken. Het is belangrijk om te beseffen dat de nihilistische conditie een dreiging is die nog ophanden is. Want pogingen aan het nihilisme te ontkomen zonder een herwaardering van alle waarden, ‘leiden tot het tegendeel’, zij ‘verscherpen het probleem’.¹⁶⁸ In dit hoofdstuk zal blijken dat het passief en actief nihilisme deze ‘verscherping van het probleem’ illustreren, en de nihilistische dreiging dichterbij brengen.

Volgens Van Tongeren – die zich baseert op een nihilismeindeling van Elisabeth Kuhn – is het volmaakte nihilisme¹⁶⁹ een herbezinning op de ontdekking dat eenheid, doel en waarheid menselijke ficties zijn. Deze herbezinning brengt het onderscheid tussen passief en actief

¹⁶⁴ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten* [deel 7], november 1887 - begin 1889, 46.

¹⁶⁵ Nietzsche heeft het over een (nihilisme)proces van twee eeuwen. Volgens Nietzsches verwachting zitten we nog middenin het nihilismeproces, en bevinden we ons nog niet in de nihilistische conditie. Kennelijk maakt Nietzsche een onderscheid tussen de van oorsprong Europees christelijke cultuur en individuen (vrije geesten), aangezien Nietzsche zelf het nihilismeproces al heeft doordacht en ervaren.

¹⁶⁶ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten* [deel 7], november 1887 - begin 1889, 160.

¹⁶⁷ Nietzsche, 57.

¹⁶⁸ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten* [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887, 368.

¹⁶⁹ Van Tongeren spreekt over ‘eigenlijk’ of ‘volkomen nihilisme’. Ik gebruik liever het begrip ‘volmaakte nihilisme’, omdat Nietzsche in ‘De geschiedenis van de komende twee eeuwen’ dit begrip ook gebruikt. Het volmaakte nihilisme is daar het noodzakelijke eindpunt van het nihilismeproces, waarvoor Nietzsches ‘herwaardering van alle waarden’ – als tegenbeweging – voor in de plaats zou moeten komen.

nihilisme voort.¹⁷⁰ De (princiële)¹⁷¹ passieve nihilist zal na de dood van God niet meer in staat blijken te zijn dit leven op waarde te schatten, omdat de hoogste waarden waardeloos zijn geworden. De actieve nihilist lijkt slechts gericht op het stukbreken van de christelijke moraal en haar hoogste waarden. Dit ‘stukbreken van waarden’ *lijkt* een noodzakelijk proces om de christelijke moraal omver te werpen, maar het gevaar bestaat dat de actieve nihilist in zijn waarheidsdrang elke morele en niet-morele interpretatie onmogelijk maakt.

Zowel het passief als het actief nihilisme zitten nog vast aan de oude moraal, en het grote probleem is of de mens zich los kan maken van deze moraal, zonder zijn interpretatiekracht te verliezen. Een interpreterend vermogen waarmee de mens betekenis geeft aan dit bestaan, en zonder welke het bestaan als zinloos wordt ervaren. Vanwege de moeilijkheid van dit probleem spreek ik over een ‘nihilistische conditie’: een toestand waarin betekenisloosheid onvermijdelijk lijkt, omdat passief en actief nihilisme in hun gerichtheid op de christelijke moraal deze toestand juist versterkt. Aan het eind van dit hoofdstuk zal ik voorzichtig zinspelen op de horizon die zich ‘voorbij’ deze toestand bevindt, al moet gezegd worden dat Nietzsche de weg naar deze horizon nooit heeft geplaveid.¹⁷²

3.1 Het grote tevergeefs van het passief nihilisme

De passieve nihilist is een synoniem voor de decadent¹⁷³ die na de dood van God niet meer in staat is betekenis te vinden in dit leven. Nietzsche beschrijft het passief nihilisme als ‘een teken van zwakte: de kracht van de geest is vermoeid en uitgeput, omdat de synthese tussen waarden en doelen uiteenvalt.’¹⁷⁴ Van Tongeren die Vattimo¹⁷⁵ citeert, schetst dat die doelen door de christelijke religie buiten deze wereld zijn geplaatst. De moraal plaatste vervolgens de zin en betekenis buiten dit leven, en de metafysica maakte de constructies mogelijk, waarvan religie en moraal gebruik maakten.¹⁷⁶ Volgens Nietzsche hebben die constructies – ‘God, ziel, ik, geest, vrije wil’ – nergens een raakpunt met de werkelijkheid.¹⁷⁷ Het zijn imaginaire oorzaken die op zichzelf al nihilistisch van aard zijn, maar pas na de dood van God manifest worden. Aan het begin van de *Lenzer Heide* aantekeningen schetst Nietzsche de voordelen van deze imaginaire oorzaken die hebben geleid tot de christelijke moraal: ze bood de mens een absolute waarde in de stroom van worden en vergaan, de wereld bleef ondanks al het leed volmaakt en de mens had weet en toegang tot absolute waarden.¹⁷⁸ De christelijke moraal verhoedde dat de mens:

¹⁷⁰ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme - Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, 85.

¹⁷¹ Ik gebruik hier het begrip ‘princiële’ om aan te geven dat de passieve nihilist niet per se samenvalt met de atheïst. Een atheïst kan zich immers nog vasthouden aan dezelfde waarden die na de dood van God voor de passieve nihilist waardeloos zijn geworden.

¹⁷² Ik heb hier over Nietzsches nooit voltooid hoofdwerk ‘Herwaardering (ommuting) van alle waarden’.

¹⁷³ De decadent heeft net als de passieve nihilist de christelijke moraal nodig om het leven uit te houden, maar waar de decadent nog kan geloven in christelijke waarden, is dit voor de passieve nihilist na de dood van God niet meer mogelijk.

¹⁷⁴ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 276.

¹⁷⁵ Gianni Vattimo, *Dialogue with Nietzsche*, vertaald door William McCuaig (New York: Columbia University Press, 2006), 17.

¹⁷⁶ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme - Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, 163.

¹⁷⁷ Nietzsche, *De antichrist*, par. 15.

¹⁷⁸ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 166.

‘zichzelf als mens verachtte, dat hij tegen het leven stelling nam, dat hij aan het kennen zou gaan wanhopen: zij was een *middel tot zelfbehoud*;- kortom: moraal was de grote *remedie* tegen het praktische en theoretische *nihilisme*.’¹⁷⁹

De christelijke moraal heeft in navolging van Plato¹⁸⁰ het ware gelijkgesteld aan het goede.¹⁸¹ Nietzsche noemt daarom het christendom in het voorwoord van VGK ook wel ‘platonisme voor het volk’.¹⁸² Door waarheid met moraal te verbinden, vangt de christelijke moraal twee vliegen in één klap: elke relativisering van ware kennis – door Nietzsche beschreven als ‘theoretisch nihilisme’ – wordt tegengegaan door het bestaan van een absolute waarheid, en aan die waarheid kleeft de moraal, zodat de mens weet dat men het goede moet doen om het ware te bereiken. Zo wordt voor de decadent – die de moraal nodig heeft om het leven uit te houden – ook het praktisch nihilisme voorkomen, en is de christelijke moraal ‘een middel tot zelfbehoud’. Dit praktisch nihilisme, waar de wil tot het niets zich als verschijningsvorm van de wil tot macht tegen dit leven keert, lijkt een synoniem voor het in GM beschreven begrip ‘suïcidaal nihilisme’, waarvoor de deur door toedoen van het ascetisch ideaal op slot ging.¹⁸³

Nietzsche stelt in de derde verhandeling van GM – *Wat betekenen ascetische idealen?* – dat het lijden een betekenis krijgt door de ascetische idealen van het ware, het goede en het schone.¹⁸⁴ De ascese wordt als middel toegepast om deze wereld, ten behoeve van een betere wereld, de rug toe te keren. Het ascetisch ideaal is volgens Nietzsche de ‘grofste vorm van tegennatuurlijkheid’¹⁸⁵, dat – ondanks de verschillende betekenissen en uitdrukkingvormen – een verlangen naar het niets uitdrukt:

‘Dat het ascetisch ideaal zoveel betekenissen heeft gekend, is tekenend voor de fundamentele werkelijkheid van de menselijke wil, zijn *horror vacui* (afschuw voor de leegte): *hij heeft een doel nodig*, - en hij wil nog eerder *het niets* willen, dan *niet* te willen.’¹⁸⁶

Volgens Van Tongeren weerklinkt in elk van deze verschillende betekenissen van het ascetisch ideaal de volgende boodschap: ‘de eigenlijke werkelijkheid, de ware bestemming en de hoogste schoonheid liggen niet in wat we met onze zintuigen waarnemen, maar daarachter daaronder, daarboven.’¹⁸⁷ Voor de betekenis van het ascetisch ideaal binnen het christendom is dat ‘daarboven’ de ware ‘goddelijke wereld’, die Nietzsche ook wel de ‘ontnatuurlijkte,

¹⁷⁹ Nietzsche, 166.

¹⁸⁰ Volgens Plato is de hoogste vorm (of idee) de vorm van het Goede. De kennis van alle andere vormen is onbruikbaar als we de vorm van het Goede niet kennen. In: Christopher Shields, *Ancient Philosophy - A Contemporary Introduction* (London en New York: Routledge, 2012), 98. Plato volgt hierin zijn leermeester Socrates, die ook het ware aan het goede gelijkstelde.

¹⁸¹ Volgens Van Tongeren begint bij Socrates en Plato de zoektocht naar een verklaring voor het leven en de werkelijkheid, en neemt ‘de verklaring het probleem weg omdat ze uitlegt dat de indruk van chaos, doelloosheid en zinloosheid op een vergissing of een gebrek aan inzicht berust.’ In: Van Tongeren, *Elementaire Deeltjes - Nietzsche*, 100–101.

¹⁸² Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 8.

¹⁸³ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 157.

¹⁸⁴ Volgens Van Tongeren levert in eerste instantie de filosofie (van Plato) de toegang tot de echte werkelijkheid, maar wordt de filosofie opgevolgd door haar plaatsvervangers: de wetenschap (het ware), de godsdienst (het goede) en de kunst (het schone). In: Van Tongeren, *Elementaire Deeltjes - Nietzsche*, 101.

¹⁸⁵ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 93.

¹⁸⁶ Nietzsche, 91.

¹⁸⁷ Van Tongeren, *Elementaire Deeltjes - Nietzsche*, 101.

tegennatuurlijke wereld' noemt.¹⁸⁸ Nietzsche omschrijft deze 'ware wereld' in de NF als een wereld die niet misleidt, niet verandert en een wereld waarin men niet lijdt.¹⁸⁹

Niet alleen is deze ware wereld op zichzelf niets, ze komt ook voort uit een 'nihilistische wil': de ware wereld drukt een verlangen naar het niets uit, omdat de mens nog eerder het niets wil, dan niet meer willen.¹⁹⁰ De wil tot het niets is een verval van de wil tot macht; het is een nihilistische interpretatie van de werkelijkheid. De waardeschattingen die uitdrukking geven aan dit verval van de wil tot macht noemt Nietzsche dan ook 'nihilistische waarden onder de heiligste namen'.¹⁹¹ Dit 'verlangen naar het niets' is de reden dat Nietzsche het christendom in de NF een 'nihilistische religie'¹⁹² noemt: het niets – als ascetisch ideaal waarin alle chaos tot orde is gemaakt – wordt geprefereerd boven deze 'verworpen wereld'¹⁹³ waarin men zich geconfronteerd weet met de zinloosheid van het lijden.¹⁹⁴

Na de dood van God gaat dit al (latent) aanwezige nihilisme in de wil tot het niets en de christelijke moraal zich manifesteren, en kan de uitgeputte mens geen beroep meer doen op de nihilistische constructies die de ware wereld hebben geconstrueerd. Van Tongeren omschrijft deze constructies als een verdedigingsmuur: 'We hoeven de chaos, de doelloosheid en zinloosheid niet meer onder ogen te zien, dankzij de verdedigingsmuur, waarvan de God van religie en filosofie de sluitsteen vormt'.¹⁹⁵ Die sluitsteen valt weg en het nihilistische landschap toont zich, omdat de passieve nihilist geen afstand kan doen van de oude waarden en hij niet in staat is nieuwe waarden te scheppen. De verdedigingsmuur, de val van de muur en het betekenisloze landschap symboliseren samen het nihilisme proces, waarin de decadent na de dood van God verandert in een passieve nihilist, omdat:

'Eén interpretatie te gronde ging; maar omdat deze gold als de interpretatie, lijkt het alsof het bestaan helemaal geen zin heeft, alsof alles tevergeefs is.'¹⁹⁶

Natuurlijk kan er vastgehouden worden aan de oude waarden; kan men zich verschuilen onder de brokstukken van de oude moraal; of zich overgeven aan een *Laissez-faire* van de begeerten, zonder ook maar een spoor van verontrusting te voelen. Er zijn genoeg surrogaatmoralen (plichtethiek, humanisme, boeddhisme etc.) die een beroep doen op dezelfde waarden als die van de christelijke moraal. Nietzsche stelt in de *Lenzer Heide* aantekeningen dat het 'tevergeefs!' van zijn – en ook onze – tijd nog moet worden aangetoond, maar dat de mens op den duur steeds wantrouwiger zal worden t.o.v. de oude waardeschattingen is duidelijk.¹⁹⁷ Eens zal de vraag gesteld worden of 'niet alle "waarden" lokmiddelen zijn waarmee de komedie wordt gerekt'.¹⁹⁸ De passieve nihilist is echter principieel, voelt het 'tevergeefs' nu al en wil niets weten van welke surrogaatmoraal dan

¹⁸⁸ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 292.

¹⁸⁹ *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 285.

¹⁹⁰ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 158.

¹⁹¹ Nietzsche, *De antichrist*, par. 6.

¹⁹² Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 139 en 427.

¹⁹³ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 309.

¹⁹⁴ In de derde verhandeling van GM stelt Nietzsche dat niet het lijden, maar de zinloosheid van het lijden de vloek is die tot dusverre op de mensheid rustte. In: Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 157.

¹⁹⁵ Van Tongeren, *Elementaire Deeltjes - Nietzsche*, 100–102.

¹⁹⁶ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 167.

¹⁹⁷ Nietzsche, 167.

¹⁹⁸ Nietzsche, 167.

ook. Hij legt – zoals Goudsblom dat stelt – een verbinding tussen theorie en praktijk.¹⁹⁹ Het leven kan door de passieve nihilist niet meer op waarde worden geschat, omdat de bestaande waarden betekenisloos zijn geworden: ‘de categorieën ‘doel’, ‘eenheid’, ‘zijn’, waarmee we een waarde in de wereld hebben gelegd, worden er door ons weer *uitgehaald* – en nu ziet de wereld er *waardeloos uit...*’²⁰⁰

De reden dat de wereld er waardeloos uitziet is, dat we slechts de oordelende waarden hebben overgehouden, en verder niets.²⁰¹ En met behulp van die oordelende waarden komt de passieve nihilist tot het ‘oordeel dat de wereld, zoals ze is, er *niet* zou moeten zijn, en dat de wereld, zoals ze zou moeten zijn, niet bestaat.’²⁰² Reginster noemt deze vorm van betekenisloosheid, die voortkomt uit een uiteenvallen van waarden en doel, ‘nihilistic despair’: ‘It is the conviction that our highest values cannot be realized in this world, and that there is no other world in which they can.’²⁰³ Reginster koppelt zowel actief als passief nihilisme aan het ‘nihilisme van de wanhoop’. Passief nihilisme, omdat deze ‘kwade’ wereld nu niets meer waard is. Actief nihilisme, omdat de reden dat deze wereld als kwaad gezien wordt vernietigd moet worden.²⁰⁴ De wanhoop geldt naar mijn idee sterker voor de passieve nihilist. De actieve nihilist heeft nog een doel voor ogen, en vindt in zijn vernietigingsdrang nog een zin. Voor de passieve nihilist heeft het bestaan geen doel meer. Hij zal Nietzsches vraag met ‘nee’ beantwoorden:

‘Kunnen we de doelvoorstelling uit het proces weghalen en niettemin ja zeggen tegen het proces?’²⁰⁵

De passieve nihilisten verlangen terug naar een wereld waarin het doel al gegeven is, maar weten dat dit na de dood van God onmogelijk is. Hooguit kan gepoogd worden de oude waarden te conserveren. Maar, dit is de positie van de idealisten, die niet per se meer in God geloven, maar nog wel de moraal omarmen waarvan de christelijke God de sluitsteen was. De (passieve) nihilist is echter principieel, hij doorziet de reikwijdte van de gevolgen van de dood van God en handelt hiernaar. Nietzsche noemt de passieve nihilisten ‘onfortuinlijken’ die geen beroep meer kunnen doen op de moraal die iedereen een oneindige en metafysische waarde heeft toegekend in een al gegeven orde. Een orde die niet overeenkomt met de wereldlijke macht en rangorde, waarbinnen de passieve nihilisten na de dood van God hun weg moeten vinden. Nietzsche is pessimistisch over het vinden van die weg: als de onfortuinlijken hun troost missen, zullen ze ‘te gronde gaan’.²⁰⁶

Het passief nihilisme symboliseert de wanhoop en ‘het niet meer willen interpreteren’ en versterkt daarmee de dreiging van de nihilistische conditie, omdat dit slechts kan leiden tot betekenisloosheid. Het actief nihilisme kent deze wanhoop niet, maar Nietzsche noemt in de *Lenzer Heide* aantekeningen ook de actieve nihilisten ‘onfortuinlijk’, omdat zij slechts willen ‘vernietigen om vernietigd te worden’.²⁰⁷ In tegenstelling tot de passieve nihilisten zeggen zij niet

¹⁹⁹ Johan Goudsblom, *Nihilisme en cultuur* (Amsterdam: Meulenhoff, 2003), 25.

²⁰⁰ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 40.

²⁰¹ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 310.

²⁰² Nietzsche, 286.

²⁰³ Reginster, *The Affirmation of Life - Nietzsche on Overcoming Nihilism*, 8.

²⁰⁴ Reginster, 29.

²⁰⁵ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 168.

²⁰⁶ Nietzsche, 169.

²⁰⁷ Nietzsche, 169.

alleen ‘nee’ tegen het bestaan, maar doen zij ook ‘nee’.²⁰⁸ Waar de passieve nihilisten niet meer willen, ‘vernietigen’ de actieve nihilisten dit bestaan door de daad. In de volgende paragraaf zal ik beargumenteren dat het actief nihilisme – vanwege deze drang om te vernietigen – het gevoel van betekenisloosheid juist zal versterken, en daarmee de nihilistische dreiging – als *self-fulfilling prophecy* – bevestigt.

3.2 De vernietigende kracht van het actief nihilisme

Het actief nihilisme volgt niet per se op passief nihilisme of andersom. Het zijn twee richtingen die naast elkaar in verschillende vormen kunnen bestaan. Op weg naar de ophanden zijnde nihilistische conditie vinden we dus passieve nihilisten voor wie het bestaan na de dood van God tevergeefs is, idealisten die vasthouden aan het geloof in God of steun en houvast zoeken bij surrogaatvormen van de christelijke moraal door de oude waarden en overtuigingen te ‘conserveren’²⁰⁹, en actieve nihilisten die vooral de strijd aangaan, om zich te bevrijden van het juk van de oude waarden. Hoewel Nietzsche niet spreekt over volgordes, begint hij in zijn beschrijving van actief en passief nihilisme wel met het actief nihilisme. Daarnaast stelt hij dat het actief nihilisme pas intreedt bij een toegenomen kracht van de geest, die zo gegroeid is ‘dat de *tot dusver* bestaande doelen (‘overtuigingen’, geloofsartikelen) daar niet meer bij passen’.²¹⁰ Deze passage over de toegenomen geestkracht stelt dat het actief en passief nihilisme van invloed zijn op elkaar. De aanval op en destructie van het christendom door degenen die voldoende geestkracht hebben leidt tot een waardevermindering van de christelijke waarden, waardoor degenen die onvoldoende geestkracht hebben zich niet meer kunnen vasthouden aan de christelijke moraal en een gevoel van tevergeefsheid ervaren.

Op het eerste oog lijkt het actief nihilisme een bevrijding van de oude waarden en de nihilistische dreiging, aangezien het slechts een kwestie van tijd lijkt voordat de christelijke moraal zijn greep op deze werkelijkheid heeft verloren. Volgens Nietzsche is deze hypothese te voorbarig. Hij geeft hiervoor (impliciet) twee argumenten: ten eerste, omdat het actief nihilisme in zijn drang naar waarheid nog steeds vastzit aan de moraal en ten tweede, omdat het actief nihilisme – naast toegenomen geestkracht – ook een teken van onvoldoende kracht is ‘om zichzelf nu ook weer productief een doel, een ‘waarom’, een geloof te *stellen*’.²¹¹ Ik zal beide argumenten – die in het verlengde van elkaar liggen – kort bespreken. Op het eind van deze paragraaf zal ik in de bespreking van het tweede argument, waarin ik de vrije geest naast ‘de geest die vooral zijn onafhankelijkheid wil bewijzen’ zet, beschrijven op welke wijze Nietzsche spreekt over een eventuele (toekomstige) overwinning op het nihilisme.

In zowel het eerste als het tweede argument speelt ‘de wil tot waarheid’ een cruciale rol. Nietzsche beschrijft de wil tot waarheid in de NF als een ‘kunst van de interpretatie’. Een interpretatie die vooral een onmacht uitdrukt; ‘een onmacht van de wil om te scheppen’. De wil

²⁰⁸ Nietzsche noemt dit ‘nee-doen’ tegen het bestaan – waaronder zowel passief als actief nihilisme lijken te vallen – in de *Lenzer Heide* aantekeningen ook wel de Europese vorm van het boeddhisme. In: Nietzsche, 169.

²⁰⁹ Nietzsche maakt in VW 347 – waar hij de natuurwetenschappelijke ontwikkeling in zijn tijd nog steeds een zoeken naar zekerheid noemt – een onderscheid tussen ‘scheppen’ en ‘conserveren’. In: Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 212.

²¹⁰ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 275.

²¹¹ Nietzsche, 275.

tot waarheid is een verlangen naar een wereld van het blijvende.²¹² Zij is zo een synoniem voor de in paragraaf 3.1 beschreven ‘wil tot het niets’, die geleid heeft tot een fictionele ware wereld die aan onze behoeften beantwoordt. De wil tot waarheid drukt een ascetisch ideaal uit: om de waarheid te achterhalen, wenden we immers onze blik af van deze wereld. Voor Nietzsche werkt de wil tot waarheid door in de kritiek op de christelijke moraal, en daarom vormt zij een probleem. Het is wellicht daarom dat Nietzsche een onderscheid maakt tussen de ‘wil tot waarheid’ en ‘de wil tot het niets’. De eerste beschrijft de kritiek op de moraal (die doorwerkt in filosofie en wetenschap) en de tweede op de christelijke uitdrukkingsvorm daarvan. De actieve nihilisten zijn bevangen door deze wil tot waarheid, en hun ijver drukt nog steeds een verlangen naar een andere wereld of een destructie van deze wereld uit. In beide gevallen wendt de actieve nihilist zich af van deze wereld.

Als illustratie van het door de wil tot waarheid gedreven verlangen of destructie, beschrijf ik hieronder de wetenschap en het Russisch nihilisme naar Peterburgs model. Beide zijn voorbeelden van actief nihilisme, die als voorbeeld dienen voor de twee eerder genoemde argumenten: niet los kunnen komen van de moraal (wetenschap) en onvoldoende kracht om op nieuwe grond te scheppen (nihilisme naar Peterburgs model). De reden dat ik beide voorbeelden tot het actief nihilisme reken is dat ze ‘actief’ ten strijde trekken tegen de christelijke moraal, omdat hun eigen ‘interpretaties’ niet stroken met de christelijke interpretatie van de werkelijkheid. Zowel wetenschap als nihilisme naar Peterburgs model zijn in hun ‘waarheidswillen’ nog geworteld in dezelfde moraal die zij pogen te bestrijden.

De wil tot waarheid die doorwerkt in de wetenschap wordt door Nietzsche – naast de NF – vooral besproken in GM 24 en 25, VW 344 en het voorwoord van *Morgenrød*. Nietzsche is als criticus van de christelijke moraal uiteraard geen tegenstander van de wetenschap, en mijn typering van wetenschap als actief nihilisme verdient op voorhand dan ook een nuancering. Al is het maar omdat Nietzsche één ding niet wil, en dat is ‘het plezier van deze eerlijke werkers in hun vak bederven; want (Nietzsche) is blij met hun werk’.²¹³ Keith Ansell-Pearson bespreekt in zijn essay *Holding on to the Sublime* Nietzsches opvatting over wetenschap, die verheldert waar de waardering voor wetenschap omslaat in een kritiek. Pearson stelt met behulp van een vroege aantekening uit de NF – ‘wetenschap doorgrondt het natuurlijke verloop, maar kan de mens nooit *bevelen*²¹⁴ – dat de wetenschap verklaart, maar, buiten het denken in utiliteit, geen richting kan geven.²¹⁵ Voor die richting moeten we terecht bij de domeinen die een ‘*tegen de natuur indruisende kant*’ en een ‘opvallende nutteloosheid’ uitstralen: religie en filosofie.²¹⁶ Pearson legt – met behulp van citaten van Nietzsche uit AF²¹⁷ en VGK 252 en 292 – de nadruk op het belang van de richtinggevende taak van de filosoof die de kracht van de filosofische blik bezit en zich niet moet verschuilen achter het masker van de objectiviteit.²¹⁸ Hoewel wetenschap dus wel degelijk belangrijk is om de werkelijkheid te verklaren – en Nietzsche ook zelf regelmatig een

²¹² Nietzsche, 285–86.

²¹³ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 144.

²¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten [deel 2] begin 1875 - eind 1879*, vertaald door Mark Wildschut (Nijmegen: SUN, 2003), 93.

²¹⁵ Keith Ansell-Pearson, *Holding on to the Sublime: On Nietzsches Early “Unfashionable” Project*, bewerkt door Ken Gemes en John Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 236.

²¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten [deel 1] begin 1869 - eind 1874*, vertaald door Mark Wildschut (Nijmegen: SUN, 2003), 571.

²¹⁷ Nietzsche, *Afgodenscherming (E-book)*, hfdst. Verkenningen van een oneigentijds mens: 3.

²¹⁸ Ansell-Pearson, *Holding on to the Sublime: On Nietzsches Early “Unfashionable” Project*, 249.

beroep heeft gedaan op de natuurwetenschappelijke inzichten uit zijn tijd – benadrukt Nietzsche in GM dat men van de wetenschap niet moet verwachten dat zij een waarden scheppende macht is, zij heeft juist een waarden scheppende macht nodig, en die taak ligt bij de filosofie.²¹⁹

Voor Nietzsche moet er dus altijd eerst een filosofie zijn waaraan de wetenschap een ‘richting een grens, een methode, een *bestaansrecht* kan ontlenuen.’²²⁰ De meeste wetenschap wordt in haar wil om de waarheid te achterhalen nog gedreven door de filosofie van Plato, wiens interpretatie volgens Nietzsche vooral onmacht uitdrukte, maar in ieder geval nog een interpretatie was. In relatie tot het nihilisme is de wil tot waarheid die in de wetenschap doorwerkt op twee manieren problematisch. Ten eerste omdat de wil tot waarheid nog steeds een verlangen uitdrukt naar die andere wereld, en op deze manier een schuilplek is voor de nihilistische storm (men ziet in de wetenschap een veilig baken). Ten tweede omdat de wetenschap in haar (activistische) streven naar waarheid andere (filosofische en religieuze²²¹) interpretaties onmogelijk maakt, waardoor een betekenisloos objectief landschap rest. Het eerste aspect behandelt Nietzsche in VW 344 waarin hij stelt dat de overtuiging ‘waarheid is nodig’, niet eens ondervraagd wordt, maar zonder meer wordt aangenomen:

‘De vraag of *waarheid* nodig is, moet niet alleen reeds bij voorbaat bevestigd worden, maar in die mate bevestigd worden, dat de stelling, het geloof erin tot uitdrukking komt, *niets is meer* nodig dan waarheid, en in verhouding tot haar heeft het overige slechts een waarde van de tweede orde.’²²²

Natuurlijk moet de wetenschap op een waarheidsgetrouwe manier de werkelijkheid verklaren. Dit is naar mijn idee niet Nietzsches punt. Het gaat Nietzsche erom dat de overtuiging ‘waarheid is nodig’ op morele gronden wordt aangenomen. De wil tot waarheid drukt namelijk een behoefte uit; een behoefte die Nietzsche omschrijft als ‘ik wil niet misleiden, ook mezelf niet’.²²³ Het verlangen in een wereld te leven waarin je niet misleid wordt, terwijl dit leven veel dwaling, misleiding en bedrog omvat, is nog altijd het verlangen naar een ware wereld en een vlucht uit deze wereld. De drang om te objectiveren neemt zulke metafysische proporties aan, dat het slechts nog draait om het verklaren van een objectieve (ware) werkelijkheid. Het verlangen naar waarheid omwille van de waarheid biedt in die zin nog steeds hetzelfde houvast dat de christelijke moraal bood, voor het leven in een veranderlijk en onzeker bestaan. Nietzsche stelt dat in deze zin het geloof in de wetenschap nog altijd een metafysisch geloof is, en de ‘goddelozen en antimetafysici’ hun vuur nog altijd stelen uit ‘de brand die een millennialang geloof ontstoken heeft’.²²⁴ Nietzsche noemt de wil tot waarheid om deze reden in de NF ‘een symptoom van ontarding’.²²⁵

De drang om te objectiveren en te verklaren leidt tot het tweede problematische punt met betrekking tot de wil tot waarheid, wetenschap en nihilisme: de drang naar objectiviteit

²¹⁹ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 149.

²²⁰ Nietzsche, 147.

²²¹ Nietzsche noemt in GM 25 de mythische godenwereld van Homerus – in tegenstelling tot de wetenschap – een natuurlijke antagonist van Plato. Deze Griekse religie zonder dogma’s is een interpretatie van de werkelijkheid waar Nietzsche veel waardering voor had. Nietzsche is niet dus niet per se sceptisch over alle vormen van religie.

²²² Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 206.

²²³ Nietzsche, 207.

²²⁴ Nietzsche, 208.

²²⁵ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 408.

bemoeilijkt elke andere niet-(natuur)wetenschappelijke interpretatie. In Toergenjev's *Vaders en zonen* – waar Nietzsche tussen 1876 en 1880 een Franse vertaling van heeft gelezen – is de Russische nihilist Bazarov een voorbeeld van een actieve nihilist die er trots op is dat hij nergens in gelooft. Bazarov wijst naar eigen zeggen alles af, maar stelt tegelijkertijd: 'wij handelen op grond van wat wij nuttig achten [...] Op dit moment is het nuttig om alles af te wijzen.' Op de vraag of er niet gebouwd moet worden, antwoordt Bazarov: 'er moet eerst schoon schip gemaakt worden'.²²⁶ Het nuttige – en hierin herkennen we de enige richting die de wetenschap kan geven – instrument om schoon schip te maken is de natuurwetenschap, want er blijkt toch iets te zijn waar Bazarov in gelooft en niet belachelijk maakt: 'kickers opensnijden'.²²⁷ Gedreven door de wil tot waarheid staat Bazarov symbool voor de actieve nihilist die elke interpretatie, die op niet natuurwetenschappelijke wijze kan worden verklaard, van de hand wijst.

In deze tijd herkennen we deze gedrevenheid in de bioloog Richard Dawkins. In *God als misvatting* bekritiseert hij met een beroep op Darwin de oorzaken en gevolgen van godsdienst en religie.²²⁸ Het activistische wordt duidelijk wanneer hij stelt: 'Ik val God, alle goden aan, alles wat bovennatuurlijk wordt geacht, waar en wanneer die ook zijn – of nog zullen worden uitgevonden'.²²⁹ Dawkins degradeert religie tot pseudowetenschap wanneer hij schrijft dat de volgende uitspraak van Isaac Asimov ook geldt voor religie: 'Doorzoek elk stukje pseudowetenschap en je vindt een knuffeldekentje, een duim om op te zuigen, een rok om aan vast te klampen'.²³⁰ De waarheidswaarde van religie verdringt elke betekenis, want voor Dawkins geldt slechts: 'dat religie troostend kan werken, wil niet zeggen dat religie ook waar is'.²³¹ Voor Dawkins lijkt (natuurwetenschappelijke) waarheid de enige stip aan de horizon, en hierin herkennen we het actief nihilisme van Bazarov. Waarheid boven alles lijkt het devies, waardoor elke andere niet-natuurwetenschappelijke interpretatie geen plek en geen betekenis meer heeft.

Dawkins maakt niet alleen geen onderscheid tussen een christelijke religie en een religie van de praktijk, hij lijkt ook 'verklaren' en 'betekenis' op één hoop te gooien, terwijl deze volgens John Gray in *Seven Types of Atheism* juist uit elkaar gehouden moeten worden: 'Scientific inquiry answers a demand for explanation. The practice of religion expresses a need for meaning, which would remain unsatisfied even if everything could be explained'.²³² In hun wil tot waarheid vergeten zowel Bazarov als Dawkins dat in de kritiek die zij hebben hetzelfde ideaal zit dat zij willen bestrijden. De waarheidskritiek leidt tot een vervanging van de goddelijke waarheid door een wetenschappelijke waarheid. Daarmee wordt de christelijke interpretatie van de werkelijkheid vernietigd, blijft de wil tot waarheid overeind, maar is er weinig ruimte over voor andere interpretaties. De enige schuilplek die overblijft is de objectieve wereld van de wetenschap. In het

²²⁶ Ivan Toergenjev, *Vaders en zonen*, vertaald door Yolanda Bloemen en Marja Wiebes (Amsterdam: L.J. Veen, 2007), 61.

²²⁷ Toergenjev, 67.

²²⁸ Dawkins maakt naar mijn idee geen duidelijk onderscheid tussen godsdienst en religie, hij lijkt alles op één hoop te gooien, door elke niet-(natuur)wetenschappelijke interpretatie van het leven te verwijzen naar het land der fabelen. Met betrekking tot Nietzsche is dit onderscheid wel belangrijk: godsdienst veronderstelt een geloof in God, hanteert dogma's en is een maatstaf voor het leven die de vrijheid om te interpreteren in het gedrang kan brengen, terwijl religie veel meer gaat over betekenis en troost die mensen kunnen ontlenen aan rituelen, gebruiken of verhalen (die niet per se waar hoeven te zijn).

²²⁹ Dawkins, *God als misvatting*, 45.

²³⁰ Dawkins, 7.

²³¹ Dawkins, 379.

²³² John Gray, *Seven Types of Atheism* (Milton Keynes: Penguin books, 2018), 12.

actief nihilisme van Dawkins en Bazarov komt een wantrouwen tot uiting dat we herkennen in Nietzsches volgende uitspraak uit VW 346:

‘Want de mens is een vererend dier! Maar hij is ook een wantrouwig dier: en dat de wereld *niet* dat waard is wat wij geloofd hebben dat is zo ongeveer het zekerste waarop ons wantrouwen uiteindelijk vat heeft kunnen krijgen.’²³³

In hetzelfde aforisme beschrijft Nietzsche dat dit wantrouwen gemakkelijk kan omslaan in een ‘onverbidelijke, grondige, diepste argwaan ten aanzien van onszelf’. We lachen om onze vereringen, maar – stelt Nietzsche als vraag – zetten we met die lach niet een stap verder in de richting van de verachting van de mens?²³⁴ Een verachting die uiteindelijk tot een vreselijk dilemma zal leiden: ‘Schaf of uw vereringen af of- uzelf! Het laatste zou nihilisme zijn; maar zou niet ook het eerste - nihilisme zijn?’²³⁵

Het vraagteken verraadt dat Nietzsche vermoedt dat het afschaffen van vereringen niet zonder gevolgen is. Vermoedens die bevestigd worden wanneer we kijken naar de doorwerking van de wil tot waarheid in het (actief) nihilisme naar Peterburgs model. Nietzsche omschrijft deze vorm van nihilisme in VW 347 als ‘het *geloof in het ongelooft*, tot aan het martelaarschap toe.’²³⁶ We kunnen hierin het karakter Kirillov uit *Duivels* van Dostojevski herkennen, al is het niet zeker dat Nietzsche in VW 347 Kirillov op het oog heeft, aangezien de verwijzingen naar Kirillov pas in de winter van 1887-1888 in zijn NF worden genoteerd.²³⁷ In de NF beschrijft Nietzsche de (klassieke) formulering van Kirillov als volgt:

‘Ik ben verplicht, mijn ongelooft te affirmeren; in mijn idee bestaat er geen grootser idee dan de loochening van God. Wat is de geschiedenis van de mensheid? De mens heeft niets anders gedaan dan God verzinnen om zichzelf niet te hoeven doden. Ik, als eerste, wijs de fictie van God af...’²³⁸

Volgens Kirillov staan angst en pijn in de weg om zelfmoord te plegen. God is volgens hem de pijn van de angst voor de dood. Ook al bestaat God niet, toch is er angst. Hij vergelijkt het met een steen zo groot als een huis die boven je hoofd hangt. In de steen is geen angst, maar in de angst voor de steen is wel pijn. Wie deze angst en pijn overwint, wordt zelf God.²³⁹ Kirillov pleegt zelfmoord, en door dat te doen wordt hij God. Want als God bestaat dan is zijn wil wet, en als hij niet bestaat is Kirillov’s eigen wil wet, en is hij verplicht dat hard te maken.²⁴⁰ Het actief nihilisme van Kirillov eindigt in martelaarschap. Om zijn vereringen af te schaffen, offert hij zichzelf op. Dit in tegenstelling tot Pjotr Verchovenski die Ivan Karamazov’s waarschuwing – Als God dood is, is alles geoorloofd²⁴¹ – tot uitvoer brengt. Pjotr is de sluwe nihilist²⁴² die er niet

²³³ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 210.

²³⁴ Nietzsche, 211.

²³⁵ Nietzsche, 211.

²³⁶ Nietzsche, 212.

²³⁷ Paolo Stellino, *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism* (Bern: Peter Lang, 2015), 90.

²³⁸ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 120.

²³⁹ Fjodor Dostojevski, *Duivels*, vertaald door Hans Boland (Amsterdam: Athenaeum, 2017), 114–15.

²⁴⁰ Dostojevski, 623.

²⁴¹ Dostojevski, *De broers Karamazov*, 714.

²⁴² Het hoofdstuk waarin Pjotr in *Duivels* voor het eerst ten tonele verschijnt heet ‘De alwijze slang’.

voor terugdeinst anderen voor zijn karretje te spannen om zijn eigen doel te bereiken. Hij vraagt aan Kirillov of hij niet liever een ander wil doden in plaats van zichzelf, hij kan nog wel iemand aanwijzen. Kirillov antwoordt: 'Iemand anders doden zou de laagste uiting zijn van mijn eigen wil. Zo ben jij, helemaal. Ik ben jou niet: ik wil de hoogste uiting, ik beroof mijzelf van het leven.'²⁴³ Zowel de laagste als de hoogste uiting duidt Nietzsche aan als een 'ziekte van de wil'.²⁴⁴ In VGK 208 omschrijft Nietzsche deze 'wil tot daadwerkelijke ontkenning van het leven' als Russisch nihilisme²⁴⁵, 'dat niet alleen nee zegt, nee wil, maar ook – verschrikkelijke gedachte! – nee doet.'²⁴⁶ De ziekte van de wil lijkt een andere vorm te zijn van het verval van de wil tot macht. Een 'wil' die niet meer wil interpreteren, onvoldoende kracht bezit om op nieuwe grond te scheppen en slechts de oude grond wil vernietigen.

Volgens Nietzsche ontbreekt het 'aan nieuwe interpretatieve krachten'.²⁴⁷ Naar mijn idee is dit niet Nietzsches enige zorg. In een van Nietzsches hoofdstukindelingen in de NF komt de volgende hoofdstuktitel voor: 'Het interpretatieve karakter van het leven (wat betekent nihilisme?) 'doelloosheid'.²⁴⁸ Niet alleen is er behoefte aan nieuwe interpretatieve krachten, met de komst van de nihilistische conditie staat het interpretatieve karakter van het menselijk leven zelf op het spel. Dit is de werkelijke dreiging van het volmaakte nihilisme, die volgt na de dood van God. De passieve nihilisten willen niet meer interpreteren en de actieve nihilisten maken in hun vernietigingsdrang elke (niet morele) interpretatie onmogelijk.

Er zijn interpreters van Nietzsche, zoals Gianni Vattimo, die in het actief nihilisme de weg naar een overwinning op het nihilisme zien. Vattimo stelt dat – door de toegenomen kracht van de geest – de actieve nihilist niet stopt bij het ontmaskeren van de leegte van alle oude waarden, maar doorgaat in het scheppen van nieuwe waarden en nieuwe interpretaties.²⁴⁹ Vattimo verwijst naar een citaat genaamd 'de opkomst van het *nihilisme*', waarin Nietzsche inderdaad het actief (en passief) nihilisme lijkt te bespreken. Nietzsche stelt in dit citaat dat nihilisme niet alleen beschouwelijkheid is over het tevergeefs, maar dat nihilisme ook meehelpt om – dat wat verdient te gronde te gaan – te gronde te richten:

'Het is de toestand van sterken van geest en wilskrachtigen: en voor zulke figuren is het niet mogelijk het bij het nee 'van het oordeel' te laten: - het *nee van de daad* komt uit hun natuur.

De ver-nietiging door de hand secondeert de ver-nietsing door het oordeel.²⁵⁰

Dat Nietzsche spreekt over 'verdient om te gronde te gaan' wijst op de noodzaak van het ten onder gaan van de oude waarden, maar het citaat kan – in tegenstelling tot de positieve interpretatie van Vattimo – ook een waarschuwing zijn voor deze vernietigende kracht. Nietzsche heeft het daarnaast slechts over 'ver-nietiging' en niet over het scheppen of herwaarderen van waarden. Niet alleen heeft Vattimo te weinig oog voor de destructieve kant van het actief nihilisme, hij verbindt daarnaast de actieve nihilist teveel met de vrije geest, die Nietzsche in het

²⁴³ Dostojevski, *Duivels*, 624.

²⁴⁴ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 212.

²⁴⁵ Nihilisme moet begrepen worden als een gevaarlijke substantie die de Europese samenleving besmet. Nietzsche gebruikt als tegenhanger 'moralinevrij' in o.a. A 6. In: Stellino, *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, 91.

²⁴⁶ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 116.

²⁴⁷ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*, 165.

²⁴⁸ Nietzsche, 249.

²⁴⁹ Vattimo, *Dialogue with Nietzsche*, 134–35.

²⁵⁰ Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 48.

voorwoord van MAM en aan het eind van VW 347 beschrijft. De ‘vrije geesten zijn al een herwaardering van alle waarden’ en ‘een vleesgeworden oorlogs- en overwinningverklaring aan alle oude opvattingen van ‘waar’ en ‘onwaar’.²⁵¹ De vrije geesten vormen de belichaming van Nietzsches perspectief op de werkelijkheid: de wil tot macht als strijdtoneel van interpretaties. Maar om zicht op dit perspectief te houden moet het strijdtoneel wel als perspectief blijven bestaan; als een (open) horizonsgedachte die uit zicht raakt wanneer men gericht blijft op de strijd met die ene christelijke interpretatie. De nihilistische dreiging blijft onder Vattimo’s interpretatie aanwezig en wordt mogelijk zelfs versterkt, omdat de vrije geest gereduceerd wordt tot de actieve nihilist die geen veelheid, maar een destructie van interpretaties representeert. Om toch een beschrijving te geven van de horizon die Nietzsche voor ogen heeft, beschrijf ik tot slot kort het vrijmakingsproces van de vrije geest, dat gezien kan worden als een ‘bevrijding’ uit het nihilismeproces en dus als een voorkoming van de nihilistische dreiging.

De ‘grote vrijmaking’ verwijst naar een proces van bevrijding uit de moraal, en vertoont in deze zin overeenkomsten met de moralkritiek van de actieve nihilist. Nietzsche beschrijft deze bevrijding als een noodzakelijk proces dat als ‘een gloed van schaamte’, maar ook als een ‘raadselachtige, problematische, twijfelachtige triomf’ ervaren wordt. Maar, stelt Nietzsche, deze bevrijding kan in het begin ook een ziekte zijn, ‘die de mens kan verwoesten’. In dit laatste herkennen we het gevaar van het volmaakte nihilisme. In de ziekte wil de bevrijde zijn macht over de dingen proberen te bewijzen. Hierin herkennen we de wil tot waarheid van de actieve nihilisten, die Nietzsche in GM 24 ‘zogenaamde vrije geesten’ noemt.²⁵² Nietzsche beschrijft dat de bevrijde in het begin onrustig en doelloos rondloopt als in een woestijn. Van deze ‘woestijn van experimentele jaren’ is het nog een lange weg naar de ‘grote gezondheid’ die het zonder de ziekte ‘als middel en vishaak van de kennis’ kan stellen. De geest die dit kan noemt Nietzsche de ‘rijpe vrije geest’, die zichzelf kan beheersen ‘en de toegang tot tegenovergestelde denkwijzen mogelijk maakt’. De grote gezondheid verwijst naar het leven op ‘proefondervindelijke grondslag’. In de laatste stap van het vrijmakingsproces nadert de (rijpe) vrije geest het leven weer, en dan pas lijkt de vrije geest in staat zijn leven een richting te geven. Dan pas kan hij heer en meester worden over zijn eigen deugden, kan hij deze deugden inzetten voor zijn eigen doeleinden, en ziet hij het perspectivistische in elke waardeschatting.²⁵³

De rijpe vrije geest herwaardeert de bestaande waarden en heeft met deze herwaardering de strijd met de christelijke waarden achter zich gelaten. Een strijd die de actieve nihilist blijft voeren. *Umwerten* betekent ‘einer Sache einen anderen Wert geben’.²⁵⁴ De christelijke waarden worden herwaardeerd als interpretaties, en daarmee gaat men ‘voorbij’²⁵⁵ aan het christelijk moreel kader waarbinnen het nihilisme als een proces voortschrijdt richting nihilistische conditie. De horizon van ‘tegenovergestelde denkwijzen’ die – na dit voorbijgaan – verschijnt, lijkt slechts voor weinigen bereikbaar. Een groot reflectievermogen, wilskracht, levenservaring en intelligentie zijn vereist om het nihilisme te overwinnen. Toch is Nietzsche optimistisch, want, stelt de vrije geest: ‘zoals het mij verging, moet het iedereen vergaan in wie een taak belichaamd wil worden en

²⁵¹ Nietzsche, *De antichrist*, par. 13.

²⁵² Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 146.

²⁵³ Friedrich Nietzsche, *Menselijke, al te menselijke (E-book)*, bewerkt door Hans Driessen, vertaald door Thomas Grafdijk (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011), hfdst. Voorwoord.

²⁵⁴ *Wahrig Deutsches Wörterbuch* (Gütersloh, Berlin, München, Wien: Bertelsmann Lexikon-Verlag, 1968), 3694.

²⁵⁵ ‘Voorbij goed en kwaad’ kan ook in dit licht worden gezien. De horizon van tegenovergestelde interpretaties wordt pas zichtbaar, wanneer men niet langer gericht is op de christelijke moraal waarin elk pleit beslecht wordt met ‘waar’ of ‘onwaar’.

‘ter wereld’ wil ‘komen’²⁵⁶ Die taak is niet voor fundamentalisten, pessimisten, optimisten, cynici en alle anderen die denken in tegenstellingen weggelegd, maar daarom misschien wel het moeilijkst. Het zijn de matigsten die Nietzsche aan het eind van de *Lenzer Heide* aantekeningen omschrijft als de overwinnaars van het nihilisme:

‘De matigsten, zij die geen extreme geloofsartikelen *nodig* hebben, zij die niet alleen erkennen dat er heel wat toeval en onzin bestaat, maar daar ook van houden, zij die zich een aanzienlijk in waarde verminderde mens kunnen indenken zonder daardoor klein en zwak te worden: zij die het gezondst zijn, die tegen de meeste malheurs zijn opgewassen en daarom niet zo bang zijn voor malheurs – mensen die *zeker zijn van hun macht* en die de *bereikte* kracht van de mens met welbewuste trots presenteren.’

De taak om de ‘grootste *crises*’ te bedwingen, ligt bij degenen die geen extreme hypothesen nodig hebben, maar hun interpretatiekracht gebruiken om het leven op verschillende manieren te interpreteren. De matigsten hebben geen moraal of strijd met de moraal nodig om hun leven betekenis te geven. Zij kunnen omgaan met een veelheid aan interpretaties, en op deze manier verwerklijken zij Nietzsches perspectief op het leven als een ‘strijd-toneel van interpretaties’.

²⁵⁶ Nietzsche, *Menselijk, al te menselijk* (E-book), hfdst. Voorwoord -7.

Conclusie

‘De aanblik van de mens is vermoeiend geworden – wat is tegenwoordig nihilisme als het niet *dit* is? We zijn *de mens* moe...’²⁵⁷

-

Friedrich Nietzsche – *De genealogie van de moraal*

In deze scriptie heb ik betoogd dat de nihilistische dreiging die volgt na de dood van God een verlies aan interpretatiekracht van het menselijk leven impliceert. Een verlies aan interpretatiekracht dat in schril contrast staat met het leven als strijdtoneel van interpretaties, en Nietzsches opvatting van de mens als het niet vastgelegde dier. Dit mensbeeld – en in die zin zijn we de mens moe – staat onder nihilistische druk, omdat de mens vanuit een veelheid aan krachten, begeerten en prikkels zich makkelijk laat verleiden door het decadentie-instinct, en zijn toevlucht zoekt in extreme (morele) interpretaties of zich overlevert aan zijn begeerten. In beide gevallen verliest de mens zijn interpreterend vermogen en legt hij zichzelf vast. De passieve en de actieve nihilist zijn – in hun onvermogen het leven een eigen richting te geven – hier een voorbeeld van, en laten zien dat zij in hun gerichtheid op de moraal de nihilistische problematiek niet oplossen, maar juist verscherpen. Deze verscherping zal leiden tot een toestand en algeheel gevoel van betekenisloosheid, die ik in deze scriptie heb aangeduid als de ‘nihilistische conditie’.

De betekenis van de nihilistische dreiging na de dood van God is duidelijk, en hoewel de ernst van de dreiging in abstracte vormen is beschreven, is het de vraag of deze ernst ook reëel is. Daarvoor moet we vanuit de abstracte nihilistische discussie afdalen naar de werkelijkheid van alledag, en dáár kijken waar we tekenen van de nihilistische dreiging kunnen herkennen. Ik zal kort drie voorbeelden beschrijven waarin ik een verlies aan interpretatiekracht meen te herkennen. In paragraaf 3.2 beschreef ik de wetenschap die in haar activistische streven naar waarheid niet alleen een zoektocht naar zekerheid is, maar ook elke andere niet (natuur)wetenschappelijke interpretatie onmogelijk maakt. In haar huidige strijd met het populisme wordt de wetenschappelijke drang naar objectiviteit steeds sterker en is haar lijfspreuk ‘er bestaan geen interpretaties, alleen maar feiten’.²⁵⁸ Daarmee werpt zij zich op als de enige rechthebbende richtinggevende interpretatie. Men kan zich afvragen of hiermee de tegenstellingen niet op de spits gedreven worden, en het wantrouwen in de wetenschap – als het beste instrument dat we hebben om de werkelijkheid te *verklaren* – niet juist wordt versterkt.

Het tweede teken herken ik in actuele maatschappelijke discussies waarin – onder druk van snelle massacommunicatie – elke nuance ontbreekt. In de verontwaardigde reacties op meningen die buiten het kader van de huidige ‘moraal’ vallen, herken ik het door Nietzsche gebruikte begrip ‘verontwaardigingspessimisme’. Een verontwaardigingspessimisme dat door

²⁵⁷ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 36.

²⁵⁸ Nietzsche formuleerde als kritiek tegen het positivisme in de NF de volgende spreuk: ‘Nee, juist feiten bestaan niet, alleen interpretaties.’ In: Nietzsche, *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*, 248.

Nietzsche omschreven wordt als reacties van decadenten die vooral ‘schuldigen nodig hebben’.²⁵⁹ We herkennen hierin de pessimistische blik van het passief nihilisme uit paragraaf 3.1, met dit verschil dat de ‘verontwaardigden’ hun leven nog betekenis kunnen geven door af te geven op anderen. Het blijft echter een onvermogen om zelf richting te geven.

Als laatste herken ik de nihilistische dreiging in het huidige politieke debat, waar men ten rechterzijde – met behulp van groepsdenken – racisme en nationalisme predikt, en ten linkerzijde – met behulp van hetzelfde groepsdenken – de roep om gelijkheid middels een censuur op taal of tradities gehoor tracht te geven. Het (politieke) strijdtoneel wordt gedomineerd en gecensureerd door extreme interpretaties. In het onlangs gehouden *Munk debate* omtrent politieke correctheid omschreef Stephen Fry deze tegenstelling treffend als een ‘with us or against us certainty’. Volgens hem heeft een grand canyon zich geopend in deze wereld, waarin partijen aan weerszijden elkaar nauwelijks nog kunnen horen. Het is volgens hem ‘time that this toxic binary zero sum madness’ stopt, ‘before we destroy ourselves.’²⁶⁰

De drie voorbeelden tonen aan dat de menselijke psychologische behoefte naar zekerheid niet verdwijnt na de dood van God. De leegte die de (ogenschijnlijke) dood van de christelijke interpretatie heeft achtergelaten lijkt zich opnieuw te vullen met ‘extreme hypothesen’, waardoor de creatief interpreterende mens en de ruimte om te interpreteren verloren gaat. Een ruimte die we afgebeeld zien op het middelste schilderij van het drieluik op de voorpagina van deze scriptie. Tussen het ‘of-of scenario’ zien we de vrijheid van het spelende kind²⁶¹ dat in een (onzeker) landschap van verschillende interpretaties – waarin zelfs het kerkje mag blijven staan – een spontane omgang vindt met het leven, en via zijn eigen interpretatie betekenis mag geven aan het leven. Dit landschap representeert de open horizon die Nietzsche in het citaat op blz. 3 van deze scriptie beschrijft. Maar ondanks de niet te missen grootte van die ‘open horizon’, lijken we in het drieluik steeds geneigd onze blik af te wenden naar de zijkanten van het schilderij, en raakt de door ‘nieuw morgenrood omstraalde’ horizon steeds verder uit zicht.

²⁵⁹ Nietzsche, 348.

²⁶⁰ <https://www.munkdebates.com/The-Debates/Political-Correctness>, geraadpleegd 5 februari 2019, <https://vimeo.com/270869768>.

²⁶¹ Nietzsche bespreekt in Zarathoestra de kameel, de leeuw en het kind. De kameel is de decadent en de leeuw is de actieve nihilist, die nog geen nieuwe waarden kan scheppen. Het kind representeert de onschuld van het worden, een ‘nieuw begin’ en een ‘heilig ja-zeggen’ tegen het leven. In: Nietzsche, *Zo sprak Zarathoestra*, 28–29.

Bibliografie

* Gebruikte Nederlandse vertalingen van Nietzsches werken

Nietzsche, Friedrich. *Afgodenschemering (E-book)*. Vertaald door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011.

———. *De antichrist*. Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011.

———. *De geboorte van de tragedie*. Vertaald door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2017.

———. *De genealogie van de moraal*. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2016.

———. *De vrolijke wetenschap*. Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2015.

———. *Ecce Homo (Autobiografie)*. Vertaald door Paul Beers en Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2005.

———. *Het geval Wagner (E-book)*. Vertaald door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011.

———. *Menselijk, al te menselijk (E-book)*. Bewerkt door Hans Driessen. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011.

———. *Morgenrood (e-book)*. Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2011.

———. *Nagelaten Fragmenten [deel 1] begin 1869 - eind 1874*. Vertaald door Mark Wildschut. Nijmegen: SUN, 2003.

———. *Nagelaten Fragmenten [deel 2] begin 1875 - eind 1879*. Vertaald door Mark Wildschut. Nijmegen: SUN, 2003.

———. *Nagelaten fragmenten [deel 6], herfst 1885 - herfst 1887*. Vertaald door Mark Wildschut. Nijmegen: SUN, 2001.

———. *Nagelaten fragmenten [deel 7], november 1887 - begin 1889*. Vertaald door Mark Wildschut. Nijmegen: SUN, 2001.

———. *Voorbij goed en kwaad*. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2015.

———. *Zo sprak Zarathoestra*. Vertaald door Ria van Hengel. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2013.

**** Overige geciteerde werken**

Ansell-Pearson, Keith. *Holding on to the Sublime: On Nietzsches Early “Unfashionable” Project*. Bewerkt door Ken Gemes en John Richardson. The Oxford Handbook of Nietzsche. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Benson, Bruce Ellis. *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

Camus, Albert. *De mens in opstand*. Vertaald door Martine Woudt. Amsterdam: Olympus, 2010.

Dawkins, Richard. *God als misvatting*. Vertaald door Hans E. van Riemsdijk. Amsterdam: Nieuw Amsterdam, 2018.

Dostojevski, Fjodor. *De broers Karamazov*. Vertaald door Arthur Langeveld. Amsterdam: Van Oorschot, 2014.

———. *Duivels*. Vertaald door Hans Boland. Amsterdam: Athenaeum, 2017.

Fry, Stephen. *Mythos*. Amsterdam: Thomas Rap, 2018.

Goedegebuure, Jaap. “Forum der Letteren. Jaargang 1983”. Digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren, 1983.
https://www.dbnl.org/tekst/_for004198301_01/_for004198301_01_0018.php.

Goudsblom, Johan. *Nibilisme en cultuur*. Amsterdam: Meulenhoff, 2003.

Gray, John. *Seven Types of Atheism*. Milton Keynes: Penguin books, 2018.

<https://www.munk.debat.es/The-Debates/Political-Correctness>. Geraadpleegd 5 februari 2019. <https://vimeo.com/270869768>.

Kaufmann, Walter. *Nietzsche - Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

- Keij, Jan. *Nietzsche als opvoeder - Of: Hoe een mens wordt wat hij is*. Zoetermeer: Klement, 2015.
- “Landschap met touwtje springend meisje”. Museum Boijmans. Geraadpleegd 2 februari 2019.
<http://boijmans.intermax.devurl.nl/nl/object/4230/Landschap-met-touwtje-springend-meisje/Salvador-Dal%C3%AD>.
- Leiter, Brian. “Nietzsche and the Morality Critics”. *Ethics, Vol. 107, No.2*, Chicago Journals, 1997.
- Prideaux, Sue. *Ik ben dynamiet - Het leven van Nietzsche*. Vertaald door Peter Claessens. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2018.
- Reginster, Bernard. *The Affirmation of Life - Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- . *The Psychology of Christian Morality: Will to Power as Will to Nothingness*. Bewerkt door Ken Gemes en John Richardson. The Oxford Handbook of Nietzsche. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Safranski, Rudiger. *Het kwaad*. Vertaald door Mark Wildschut. München: Olympus, 2011.
- . *Nietzsche - Een biografie van zijn denken*. Vertaald door Mark Wildschut. Olympus, 2011.
- Scott, Jacqueline. “Nietzsche and Decadence: The Revaluation of Morality”. *Continental Philosophy Review* 31 (1998): 59–78.
- Shields, Christopher. *Ancient Philosophy - A Contemporary Introduction*. London en New York: Routledge, 2012.
- Soll, Ivan. *Schopenhauer as Nietzsche's “Great Teacher” and “Antipode”*. Bewerkt door Ken Gemes en John Richardson. The Oxford Handbook of Nietzsche. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Stellino, Paolo. *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*. Bern: Peter Lang, 2015.
- Toergenjev, Ivan. *Vaders en zonen*. Vertaald door Yolanda Bloemen en Marja Wiebes. Amsterdam: L.J. Veen, 2007.

- Van der Sijs, Noline. “Chronologisch woordenboek - De ouderdom en herkomst van onze woorden en betekenissen”. Digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren, 2001.
https://www.dbnl.org/tekst/sijs002chro01_01/sijs002chro01_01_0035.php.
- Van Tongeren, Paul. *De moraal van Nietzsches moraalkritiek: bijdrage tot een kommentaar van Fr. Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”*. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, Hoger instituut voor Wijsbegeerte, 1984.
- . *Elementaire Deeltjes - Nietzsche*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.
- . *Het Europese nihilisme - Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*. Nijmegen: Vantilt, 2012.
- . *Het goede leven en de decadentie*. Nexus - Luxe en verval 64. Tilburg: Nexus Instituut, 2013.
- . “Ons verval is onontkoombaar, maar laten we het de glans van schoonheid geven”. www.nrc.nl, 14 juni 2008.
<https://www.nrc.nl/nieuws/2008/06/14/ons-verval-is-onontkoombaar-maar-laten-we-het-de-glans-11556173-a1100666>.
- Vattimo, Gianni. *Dialogue with Nietzsche*. Vertaald door William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2006.
- Visser, Gerard. *In gesprek met Nietzsche*. Nijmegen: Vantilt, 2012.
- Wabrig Deutsches Wörterbuch*. Gütersloh, Berlin, München, Wien: Bertelsmann Lexikon-Verlag, 1968.
- West, Patrick. *Get Over Yourself - Nietzsche for Our Times*. Exeter: Imprint Academic Ltd, 2017.