

Na de dood van God

Een onderzoek naar Nietzsches opvattingen over leven na de dood van God



Radboud Universiteit

Djarno Wiegman, MA

s1064510

Dr. J.A.A. Linssen

Aantal woorden: 19600

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of Arts” in de filosofie

Radboud Universiteit Nijmegen

2 juni 2024

Hierbij verklaar en verzeker ik, Djarno Wiegman, dat voorliggende eindwerkstuk getiteld Na de dood van God zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt 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.

Utrecht, 2 juni 2024.

Samenvatting

Met de dood van God markeert Nietzsche een fundamentele verandering in het Europese denken. Naast een individueel antwoord op de vraag naar de zin van het leven, vallen ook politieke utopieën en het geloof in een absolute waarheid weg. Deze drie leegtes die de dood van God achterlaten vormen drie vragen: de vraag naar individuele zingeving, naar een politiek perspectief en naar waarheid. Volgens Nietzsche moet de mens op individueel niveau streven het leven tot kunstwerk te verheffen. Met 'Grote politiek' benadrukt hij het denken in politieke mogelijkheden. Bij een gebrek aan een absolute waarheid resteert perspectivisme, dat geen zekerheid, maar slechts beter begrip verschaft. De abstractie van zijn eigen antwoorden nopen de mens ertoe voor antwoorden verder te kijken dan het werk van Nietzsche zelf.

Kernwoorden

Dood van God, secularisatie, politieke filosofie, metafysica, levenskunst, Übermensch

Inhoudsopgave

SAMENVATTING.....	3
INLEIDING	5
HOOFDSTUK 1: DE BETEKENIS VAN DE DOOD VAN GOD.....	10
1.1 DE DOLLE MENS.....	10
1.2 DE ACHTERWERELDEN	14
1.3 WAARHEID EN MORAAL.....	21
HOOFDSTUK 2: NIETZSCHES REACTIE OP ZIJN EIGEN ANALYSE.....	26
2.1 HET ANGSTAANJAGENDE VAN DE DOOD VAN GOD.....	26
2.2 HET BEVRIJDENDE VAN DE DOOD VAN GOD	31
HOOFDSTUK 3: NA DE DOOD VAN GOD.....	35
3.1 DE VRAAG NAAR INDIVIDUEEL-ZINGEVENDE DIMENSIE	36
3.2 DE VRAAG NAAR DE COLLECTIEF-POLITIEKE DIMENSIE	43
3.3 DE VRAAG NAAR WAARHEID	50
CONCLUSIE	52
LITERATUUR.....	55
OVERIGE BRONNEN	56

Inleiding

Aan het slot van Nietzsches beroemde aforisme over de dood van God zegt de dolle mens van zichzelf dat hij te vroeg komt. De boodschap dat God dood is, dringt nog niet tot de mensen door. Hoewel de daad al is verricht, is de boodschap nog onderweg, zoals het licht van de sterren tijd nodig heeft om op aarde gezien te worden. Als aankondiger van deze gebeurtenis zag Nietzsche in dat hij zijn tijd vooruit was en dat zijn boodschap tijd nodig zou hebben om tot de mensen door te dringen. Elders in zijn aantekeningen schrijft hij dat hij de geschiedenis van de komende twee eeuwen beschrijft, doelend op de geschiedenis van het nihilisme, de geschiedenis *na* de dood van God.¹

Van zowel de gedachte dat hij de geschiedenis van de komende twee eeuwen beschrijft, als van de dood van God zelf, zou gezegd kunnen worden dat ze in zekere zin ‘waar’ zijn. De eerste uitspraak stamt uit de periode tussen november 1887 tot maart 1888. Onze tijd bevindt zich dus middenin Nietzsches ‘geschiedenis’ van de komende twee eeuwen. Daarnaast is de boodschap van de dood van God tot op zekere hoogte ‘waar’: al jaren achtereen laat onderzoek zien dat steeds minder mensen zich verbonden voelen met een gemeenschappelijke, van oudsher christelijke geloofsovertuiging.² Nederland ‘seculariseert,’ zoals dat heet. Dit geldt ook voor veel andere landen in Europa.³

Volgens Nietzsche is het de taak van de mens om na de dood van God het leven van een “mensen-zin” te voorzien.⁴ Het vraagstuk dat zich voordoet na de dood van God draait daarom uiteindelijk om de vraag naar de zin van het leven. In het christelijke Europa stond het bestaan van God eeuwenlang niet ter discussie. Het geloof in God gaf antwoord op existentiële vragen en daarmee ook richting aan het leven. De opkomst van moderne wetenschap brengt hier langzaam maar zeker verandering in. Toch, zo signaleert Nietzsche in het aforisme *De dolle mens*, begrijpen de omstanders niet wat de aankondiging van de dood van God nu werkelijk inhoudt. De dolle mens noemt het een “ongelooflijke gebeurtenis”. De mens moet – nu God dood is – opnieuw antwoord geven op de meest fundamentele vragen van het bestaan. Albert Camus, sterk geïnspireerd door Nietzsches denken, opent zijn *De mythe van Sisyfus* niet voor

¹ Paul van Tongeren citeert deze tekst in: Paul van Tongeren, *Het Europese nihilisme: Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren* (Amsterdam: Boom uitgeverij, 2022), 80. De tekst behoort tot de Nagelaten Fragmenten van Nietzsche. Zie: NF 11 [119] 13.56v.

² “Religie in Nederland,” CBS, Centraal bureau voor de statistiek, geraadpleegd op 3 april 2024. <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2020/religie-in-nederland>.

³ “Religion in Europe,” Statista Research Department, Statistica, geraadpleegd op 3 april 2024. <https://www.statista.com/topics/3977/religion-in-europe/#topicOverview>.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Zo sprak Zarathustra: een boek voor iedereen en niemand*, vertaald door Ria van Hengel (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2013), 77.

niets met de befaamde zin: “De filosofie kent maar een werkelijk serieus probleem: de zelfmoord.”⁵ De dood van God stelt de mens voor de vraag wat het leven überhaupt de moeite waard maakt geleefd te worden.

Behalve een individuele vraag naar zin en betekenis, betekent de dood van God ook de teloorgang van richtinggevende perspectieven voor de samenleving. Zoals we nog zullen zien, begrijpt Nietzsche de dood van God niet alleen als de dood van de christelijke God, maar rekent hij ook af met alle claims die stellen dat de geschiedenis onderweg is naar een einddoel. De dood van God is daarmee ook de dood van elke politieke utopie. De val van de Berlijnse Muur en de hier op volgende ineenstorting van de Sovjet-Unie, wordt wel aangeduid als het einde van de Grote Verhalen.⁶ In de eeuw waarin de ideologieën van het fascisme, nationaal-socialisme en communisme voor onvoorstelbare aantallen doden en gruwelijkheden hebben gezorgd, markeert de ineenstorting van de Sovjet-Unie de overwinning van de liberale democratie met haar nadruk op individuele rechten en vrijheden, geleid door een kapitalistische economische ordening. Het verhaal van de liberale democratie lijkt daarmee vooral het ontbreken van een verhaal te zijn.⁷ Het einde van de Grote Verhalen wordt gevierd, en tegelijkertijd verhult dit een weerzin tegen omvattende theorieën over en utopische vergezichten voor de samenleving. Vrijheid, individuele rechten, autonomie en authenticiteit zijn de *buzzwoorden* aan het begin van de eenentwintigste eeuw. Volgens Francis Fukuyama’s beroemd geworden essay *The end of history and the last man* zijn we na de val van de muur onderweg naar een wereld waarin democratie, liberalisme en de vrije markt aan de winnende hand zijn.⁸ Echter, huidige politieke ontwikkelingen, zoals de opkomst van radicaal-rechts, lijken te impliceren dat de liberale invulling van de ideologische leegte die na het einde van de Grote Verhalen is ontstaan, geen voldoende antwoord is geweest op de vraag naar een richtinggevend perspectief voor de samenleving.

De dood van God heeft daarmee twee leegtes achtergelaten. In de eerste plaats is dat een individuele leegte: wanneer het geloof in God heeft afgedaan, zal men de zin van het leven in

⁵ Albert Camus, *De mythe van Sisyphus: een essay over het absurde* (Amsterdam, De Bezige Bij, 1975) 7.

⁶ De term ‘grote verhalen’ werd gemunt door François Lyotard in zijn boek *La condition postmoderne* uit 1979 en verscheen in 1984 in een Engelse vertaling. Zie: Jean-François Lyotard, Geoffrey Bennington, Brian Massumi en Fredric Jameson, *The Postmodern Condition : A Report on Knowledge*. (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press 1984).

⁷ Denk aan Mark Ruttes vele geciteerde uitspraak dat men voor visie naar de oogarts moet. Deze uitspraak wordt geciteerd in: Harry Garretsen en Janna Stoker, “De visiearme stijl van Rutte kan een probleem vormen,” *Trouw*, 14 oktober, 2017, <https://www.trouw.nl/nieuws/de-visiearme-stijl-van-rutte-kan-een-probleem-vormen~b2d7822c/>.

⁸ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Verenigd Koninkrijk: Free Press, 2006).

de vorm van antwoorden op existentiële vragen elders moeten vinden. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het werk van de Vlaamse psychiater Dirk de Wachter.⁹ In zijn werk heeft hij in toenemende mate te maken met mensen die bij hem komen met zingevingsvragen. Daar waar men eertijds naar een dominee of pastoor ging met vragen over de zin van het leven, wordt nu de psycholoog op psychiater opgezocht om hier een antwoord op te vinden. Tegelijkertijd is er de laatste decennia een groeiende interesse voor religieuze elementen uit Oosterse tradities, zoals yoga, meditatie en mindfulness. In deze ontwikkeling is de zoektocht naar een individueel antwoord op de vraag naar de zin van het leven herkenbaar.

Ten tweede heeft de dood van God ook een politieke leegte achtergelaten, die zich voordoet als het gebrek aan een Groot Verhaal of utopisch perspectief. Dit is bijvoorbeeld zichtbaar bij politici die succes hebben met het vertellen van een ‘groot verhaal’, waarin een geïdealiseerde geschiedenis dienstdoet als utopisch perspectief. Behalve populistische voorbeelden komen er ook vanuit andere kampen oproepen om na te denken over een nieuw groot verhaal, dat richting en sturing kan geven aan waar het met de samenleving heen moet.¹⁰

De grond onder deze tweeledige leegte is van metafysische aard. De dood van God heeft niet alleen traditionele geloofsopvattingen onder druk gezet en een politieke leegte achtergelaten, maar heeft ook tot gevolg dat het fundament waarop de kennis en moraal werden gebouwd is weggevallen. Het westerse denken is door de dood van God flink aan het wankelen gebracht.

De centrale vraag die ik in deze scriptie poog te beantwoorden volgt uit bovenstaande introductie: wat staat de mens volgens Friedrich Nietzsche te doen na de dood van God? Zoals betoogd, volgt uit de dood van God een tweedimensionale leegte. Enerzijds de individueel-zingevende dimensie, waarin de mens op zoek is naar een persoonlijk antwoord op de vraag naar de zin van het leven. Anderzijds de collectief-politieke dimensie, die zoekt naar een antwoord op de vraag waar het met de samenleving naartoe moet. Een antwoord op de vraag naar wat te doen na de dood van God, vereist daarom een tweeledig antwoord: een individueel en een politiek antwoord.

⁹ Dirk de Wachter, *Borderline Times: het einde van de normaliteit* (Leuven: LannooCampus, 2012).

¹⁰ Te denken valt aan het boek van Rutger Bregman over politieke utopieën. Rutger Bregman, *Gratis geld voor iedereen: en nog vijf grote ideeën die de wereld kunnen veranderen* (Amsterdam: De Correspondent Uitgevers BV, 2014). Ook de nieuwe partij van Pieter Omtzigt, Nieuw Sociaal Contract, suggereert een nieuw groot verhaal. Zie verder bijvoorbeeld: <https://www.socialevraagstukken.nl/we-hebben-behoefte-aan-een-nieuw-groot-verhaal/> of <https://www.nrc.nl/nieuws/2021/03/25/een-nieuw-groot-verhaal-om-de-drie-crisis-van-deze-tijd-te-lijf-te-gaan-a4037275>.

Om tot een antwoord op deze vraag te komen, ga ik in hoofdstuk 1 nader in op wat Nietzsche bedoelt met de dood van God. We zullen zien dat de dood van God op drie niveaus kan worden begrepen. In de eerste plaats heeft de dood van God gevolgen voor de (christelijke) religie. Hieruit volgt de vraag naar de individueel-zingevende dimensie. Het tweede niveau betreft wat Nietzsche de *hintenwelt*, de ‘achterwerelden’ noemt: idealen die mensen als het ware losmaken van het hier en nu. Deze achterwerelden zijn zowel van betekenis voor de individuele vraag naar zingeving, als voor de collectief-politieke dimensie. In het kader van deze scriptie zal ik de achterwerelden echter bespreken als betrekking hebbend op de collectief-politieke dimensie. Het derde betekenisniveau bevindt zich op het terrein van de metafysica en heeft betrekking op de vraag naar waarheid.

In het tweede hoofdstuk wordt vervolgens ingegaan op de vraag naar Nietzsches eigen dubbelzinnige reactie op de dood van God. Enerzijds ziet hij deze gebeurtenis als iets angstaanjagends, omdat er volgens Nietzsche uiteindelijk geen definitief antwoord mogelijk is naar de vraag waar de mens houvast en troost kan vinden. Anderzijds wordt de dood van God bejubeld als een bevrijding: de beperkingen die het geloof in een absolute waarheid met zich meebracht zijn opgeheven. De wereld ligt weer open.

Deze analyse van Nietzsches reactie op zijn eigen analyse is van belang, omdat dit de basis vormt voor hoe men op de dood van God reageert. Nietzsche maakt onderscheid tussen groepen mensen, de sterken en de zwakken. Voor de zwakken, de massa, zal het angstaanjagende van de dood van God de overhand hebben en bestaat de behoefte aan een nieuwe God. De sterken daarentegen, de *vrije geesten*, ervaren het bevrijdende van Gods dood en dit stelt hen in staat om zelf hun waarden te scheppen.

De drie vragen die voortkomen uit de analyse van de dood van God in hoofdstuk 1 – de vraag naar de individueel-zingevende dimensie, de vraag naar de collectief-politieke dimensie en de vraag naar waarheid – zullen in hoofdstuk 3 aan de orde komen. Gezien de beperkingen van deze scriptie en de omvattendheid van de thematiek, hebben de antwoorden op de drie vragen het karakter van *mogelijke* denkrichtingen voor een antwoord op basis van het werk van Nietzsche. Omwille van zowel de tijd als mijn persoonlijke voorkeuren, ligt de nadruk in dit hoofdstuk op de beantwoording van de eerste twee vragen. De vraag naar waarheid wordt slechts kort besproken, terwijl zij vanzelfsprekend een grondigere uitwerking verdient.

De relevantie van dit onderzoek bestaat hierin, dat zowel de individuele als collectieve zoektocht naar zin en betekenis gebaat is bij een heldere analyse van wat er met het oude geloof in God verloren is gegaan en dat dit verder reikt dan slechts een einde aan het godsgeloof. Het is mijn indruk dat veel ex- of niet-gelovigen een vergelijkbare houding hebben als de

omstanders van de dolle mens op het plein: ze zijn blij dat God dood is, maar beseffen niet wat dit nog verder voor gevolgen heeft. Stilstaan bij de betekenis en verreikende impact van de dood van God is noodzakelijk om de huidige zoektocht naar zin beter te begrijpen.

Voor het schrijven van deze scriptie heb ik ervoor gekozen drie van Nietzsches belangrijke werken centraal te stellen: *Die fröhliche Wissenschaft* (De vrolijke wetenschap, VW), *Also sprach Zarathustra* (Zo sprak Zarathoestra, Z) en *Jenseits von Gut und Böse* (Voorbij goed en kwaad, VGK). De keuze om mij voornamelijk te baseren op deze werken is gegrond in het feit dat Nietzsche in *De vrolijke wetenschap* voor het eerst expliciet spreekt over de dood van God. Daarnaast wordt de *Zarathoestra* door Nietzsche zelf op niet mis te verstane wijze verbonden aan de *Vrolijke wetenschap*, waarmee hij een directe lijn trekt tussen deze twee werken. Tot slot is de dood van God voor Nietzsche in de eerste plaats een ethische kwestie. *Voorbij goed en kwaad* is het boek dat volgt op de *Zarathoestra* en dit thema uitwerkt. Daarnaast zal ik, waar nodig dan wel relevant, putten uit andere gepubliceerde werken van Nietzsche en een enkele keer uit de *Nachlass* (Nagelaten Fragmenten, NF), die postuum zijn uitgegeven.¹¹

Zoals Paul van Tongeren in zijn studie naar Nietzsche en het Europees nihilisme opmerkt, is het commentaar op het werk van Nietzsche “onoverzienbaar in omvang”.¹² Ieder jaar verschijnen er talloze Nietzsche studies. Wanneer zelfs Nietzsche-specialisten het niet haalbaar achten om alles te lezen en daarom keuzes moeten maken, dan geldt dit zeker ook voor mij. Ik heb vooraf gekozen om, naast Van Tongeren, van enkele filosofen die Nietzsche becommentarieerd hebben gebruik te maken, maar ook tijdens het lezen en schrijven stuitte ik op interessante denkers van wie ik het volledige werk later graag nog eens in z’n volledigheid lees. Mijn eigen zoektocht naar antwoorden op de vragen die Nietzsche voorlegt is met andere woorden nog verre van afgerond.

¹¹ Veel van Nietzsches latere gepubliceerde teksten zijn opgedeeld in aforismen. In de tekst en voetnoot verwijst ik naar een aforisme door het §-teken te gebruiken, voorafgegaan door de afkorting van het Nederlandstalige werk waaruit het afkomstig is. Ik heb gebruik gemaakt van de Nederlandse vertalingen van Nietzsches werken, gepubliceerd door de Arbeiderspers in de serie Nietzschebibliotheek.

¹² Van Tongeren, *Het Europese Nihilisme*, 171.

Hoofdstuk 1: De betekenis van de dood van God

In dit hoofdstuk zal worden stilgestaan bij de vraag wat Nietzsche bedoelt met de dood van God. Aan de hand van enkele bepalende teksten uit *De vrolijke wetenschap* zullen we zien dat de dood van God op drie niveaus kan worden begrepen. Allereerst staan we stil bij de meest voor de hand liggende betekenis, namelijk de dood van God als de dood van de transcendente (christelijke) God. In de tweede plaats volgt uit de dood van God het einde van wat Nietzsche de ‘achterwerelden’ noemt. Op het meest fundamentele niveau volgt uit de dood van God het einde aan een ankerpunt voor waarheid, waarmee zowel de kennis als de moraal onder druk komt te staan.

1.1 De dolle mens

De eerste keer dat Nietzsche expliciet spreekt over de dood van God, is aan het begin van het derde boek van de VW.¹³ In §108 schrijft hij: “God is dood: maar zoals de menselijke aard nu eenmaal is, zullen er misschien nog millennia lang grotten bestaan waarin men zijn schaduw vertoont.”¹⁴ Door met deze gedachte te openen, toont Nietzsche waar het hem in dit derde deel om te doen is. De hierop volgende aforismen behandelen de grenzen van onze kennis, de menselijke behoefte aan houvast en de mogelijkheden die de dood van God de mens biedt, hoewel het nog lang zal duren voordat de ‘schaduw’ van God is verdwenen.

Aforisme 125 met de titel *De dolle mens* is de beroemde tekst waarin de dolle mens op zoek gaat naar God en constateert dat hij dood is. Vanwege het belang van dit aforisme voor het vervolg van dit hoofdstuk, zal deze hier in z’n geheel worden geciteerd. Omwille van de hierna volgende toelichting, heb ik het stuk opgedeeld in vijf delen.

De dolle mens. [1] Hebben jullie niet gehoord van die dolle mens die op klaarlichte dag een lantaarn aanstak, de markt op liep en onophoudelijk schreeuwde: ‘Ik zoek God! Ik zoek God!’ Omdat er daar juist veel van die lieden bijeenstonden die niet aan God geloofden, verwekte dit groot gelach. Is hij soms verloren gegaan? zei de een. Is hij verdwaald als een kind? zei de ander. Of heeft hij zich verstopt? Is hij bang voor ons? Is hij scheep gegaan? naar het buitenland vertrokken? zo schreeuwden en lachten zij door elkaar. [2] De dolle mens sprong midden tussen hen in en doorboorde hen met zijn blikken. ‘Waar God heen

¹³ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, vertaald door Pé Hawinkels (Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers, 1999).

¹⁴ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 119.

is?’ riep hij uit. ‘Dat zal ik jullie vertellen! Wij hebben hem gedood, – jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars! Maar hoe hebben wij dit gedaan? 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 de 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? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, alle kanten op? Is er nog wel een boven en beneden? Dolen wij niet als door een oneindig niets? Voelen we de adem van lege ruimte in het gezicht? Is het niet kouder geworden? Is het niet voortdurend nacht en steeds meer nacht in aantocht? Moeten er ’s morgens geen lantaarns aangestoken worden? Horen wij nog niets van het rumoer van de doodgravers, die God begraven? Ruiken wij nog niets van de goddelijke ontbinding? –ook goden raken in ontbinding! God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood! [3] Hoe moeten wij ons troosten, wij moordenaars aller moordenaars? Het heiligste en machtigste wat de wereld tot dusver bezeten heeft, is onder onze messen leeggebloed, –wie wist dit bloed van ons af? Met welk water kunnen wij ons reinigen? Welke zoenoffers, welke heilige spelen zullen wij moeten bedenken? Is niet de grootte van deze daad te groot voor ons? Moeten wij niet zelf goden worden om haar zelfs maar waardig te schijnen? Nooit was er een grotere daad, –en wie er ook na ons geboren wordt, hij behoort vanwege deze daad tot een hogere geschiedenis dan alle geschiedenis tot dusver geweest is!’ [4] Hier zweeg de dolle mens en keek opnieuw zijn toehoorders aan: ook zij zwegen en keken bevreemd terug. Ten slotte gooide hij zijn lantaarn op de grond, zodat die in stukken sprong en uitdoofde. ‘Ik kom te vroeg,’ zei hij toen, ‘het is mijn tijd nog niet. Deze ongelooflijke gebeurtenis is nog onderweg, ze wandelt nog rond, –het is nog niet tot de orden der mensen doorgedrongen. Bliksem en donder hebben tijd nodig, het licht der gesternten heeft tijd nodig, daden hebben tijd nodig om gezien en gehoord te worden, ook nadat ze al verricht zijn! Deze daad is nog steeds verder van hen af dan de verste gesternten, –en toch hebben ze haar verricht!’ [5] Men vertelt verder dat de dolle mens diezelfde dag nog verscheidene kerken binnengedrongen is en daar zijn requiem aeternam deo¹⁵ aangeheven heeft. Naar buiten gebracht en ter verantwoording geroepen, zou hij telkens alleen maar herhaald hebben: ‘Wat zijn deze kerken eigenlijk nog, als ze niet de graven en grafmonumenten van God zijn?’¹⁶

¹⁵ *Requien aeternam deo*: De eeuwige rust zij aan God.

¹⁶ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 130-131.

Deze tekst bevat een aantal gedachten die belangrijk zijn voor ons onderwerp en voor Nietzsches filosofie als geheel. Zonder de pretentie te hebben volledig te zijn, wil ik een aantal van deze ideeën toelichten.

Wat allereerst opvalt aan het eerste deel, is dat de hoofdrol wordt gespeeld door iemand die in de war lijkt te zijn, een gek, een krankzinnige.¹⁷ De lantaarn die hij op klaarlichte dag aan aansteekt dient zijn boodschap kracht bij te zetten. Hij zoekt God en de mensen die daar staan – en die niet meer in God geloven – steken lachend de draak met hem en vragen spottend of hij is vertrokken of zich heeft verstoppt. Voor deze toeschouwers is deze mens een dolle mens. Zelf geloven ze niet meer in God en lijken zich daar ook geen enkele zorg over te maken. De godzoeker wordt voor gek verklaard: wie gelooft er immers nog in God? Deze reactie van de ongelovigen op het plein laat zien dat het idee van de dood van God in de eerste plaats verwijst naar het christelijke concept van God, zoals dat eeuwenlang Europa heeft gedomineerd. Dit blijkt uit de reactie van de mensen op het plein: zij begrijpen de vraag van de dolle mens direct en ook hun gekscherende wedervragen laten dat zien. Deze betekenis van de dood van God – namelijk de dood van de christelijke God – is in mijn lezing de eerste betekenis van de dood van God.

Vervolgens gaat de dolle mens een confrontatie met zijn spotters niet uit de weg. Hij springt tussen hen in en beantwoordt zijn eigen vraag. God is dood en jullie en ik hebben hem vermoord. Hierna volgt een opsomming van overweldigende metaforen die nauwelijks voorstelbaar zijn: de zee is leeggedronken, de horizon uitgeveegd, de aarde is van de zon losgekoppeld en beweegt alle kanten op. De dolle mens vraagt zich af of het niet kouder is geworden, of het niet steeds donkerder wordt en of er niet 's morgens lantaarns moeten worden aangestoken, zoals hij zelf aan het begin van zijn optreden heeft gedaan. Na deze alomvattende vragen herhaalt hij – om zijn gedachtegang af te sluiten – het begin: “God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood!”

De constatering dat God dood *blijft*, laat zien dat de vraag die de dolle mens aan zijn toehoorders stelt een retorische vraag is. De beeldspraak uit het tweede deel staat in dienst van wat hij bij zijn publiek wil bereiken. God is dood en ook uit de reactie van zijn toehoorders blijkt dat zij niet terug willen naar het oude godsgeloof. Maar, zo vraagt de dolle mens zich af, zijn we ons wel bewust van de gevolgen daarvan? De metaforen die worden gebruikt stellen God gelijk aan oriëntatiepunten: de zee, de horizon en de zon. Nu God dood is zijn de

¹⁷ In de vertaling van Hans Driessen en Ard Posthuma uit 2018 is gekozen voor *De krankzinnige man* als titel voor §125. Zie: Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, vertaald door Hans Driessen en Ard Posthuma (Nijmegen: Vantilt, 2018).

oriëntatiepunten verdwenen en weten we niet meer waar we naartoe moeten en weten we ook niet welke kant we op gaan. Zonder doel en perspectief (de horizon) en zonder richtinggevende en lichtgevende instantie (de zon), blijft er weinig over behalve het doelloze, richtingloze en koude niets. Ook de vraag of er niet 's morgens lantaarns moeten worden aangestoken staat in dienst van deze gedachte. Zelfs op klaarlichte dag weten we na Gods dood niet meer waar we heen gaan, omdat we een oriëntatiepunt ontberen.

In het derde deel vervolgt de dolle mens zijn verhaal en stelt hij de vraag naar de gevolgen van de dood van God voor de mens. God wordt hier het “heiligste en machtigste wat de wereld tot dusver bezeten heeft” genoemd, en de dolle mens vraagt zich af of we niet zelf goden moeten worden om deze daad waardig te schijnen. Terugkijkend naar de reactie van de mensen op het plein, zou hun argeloosheid en grappenmakerij op z'n minst als naïef kunnen worden gekarakteriseerd. Dat is dan ook een belangrijk element in dit aforisme: degenen die niet meer in God geloven zijn zich op geen enkele manier bewust van de gevolgen hiervan. Met de dood van God valt volgens de dolle mens veel meer weg dan *alleen* een geloof. Het christendom heeft gelovigen eeuwenlang voorzien van een doel in het leven, van zingeving, perspectief en antwoorden op levensvragen. Nu het geloof in God talmende is, is de fundering onder het betekenis gevende christelijke bouwwerk weggefallen en zakt de zingevende constellatie langzaam maar zeker in elkaar. De mensen op het plein doorzien dat niet. De dolle mens voelt dit wel aan en wil zijn toehoorders ervan bewust maken dat het loslaten van het geloof in God meer betekent dan niet meer in God geloven.

Wanneer de dolle mens aan het begin van het vierde deel zwijgt, kijken zijn toehoorders hem gelaten aan. Uit het vervolg blijkt wat dit zwijgen inhoudt: zijn verhaal maakt indruk, maar toch begrijpen ze hem niet en dringt de boodschap niet door. Net als het licht van de sterren er lange tijd over doet om gezien te worden, zo is deze daad wel verricht door de mensen op het plein, maar zien zij nog niet de gevolgen van hun daad in. Deze gedachte – dat de gevolgen van de dood van God tijd nodig hebben – is ook op andere plekken in Nietzsches werk terug te lezen.¹⁸

Het vijfde en laatste deel lijkt voornamelijk te dienen als afsluiting van de parabel. In een poging er een diepere betekenis in te lezen valt het op, dat het begint met “men vertelt verder”, gevolgd door de mededeling dat de dolle mens diezelfde dag nog in verschillende kerken een requiem voor God heeft aangeheven. Hierin zou de suggestie gelezen kunnen

¹⁸ Bijvoorbeeld in de Nagelaten Fragmenten, waarin een passage staat met de titel: ‘De geschiedenis van de komende twee eeuwen’, waarin hij spreekt over de opkomst van het nihilisme. Zie NF 11 [411] 13.189v.

worden dat het gesprek over deze gebeurtenis de gemeenschap wel heeft beziggehouden. Echter, het feit dat dit hetgeen is waarmee de parabel afsluit, bevestigt ook de zorgeloosheid bij de mensen over de dood van God. In plaats van dat ze zich dáár zorgen over maken, gaan er verhalen rond over wat de dolle mens verder die dag nog heeft gedaan. Hiermee bevestigen de toehoorders de constatering van de dolle mens: deze boodschap is nog ver bij hen vandaan.

De vorm die Nietzsche kiest om zijn boodschap over te brengen is niet onbelangrijk. *De dolle mens* heeft de vorm van een parabel. Dit heeft een uitgesproken religieus karakter: de gelijkennis verschijnt als vertelvorm vaak in de evangeliën. Jezus gebruikt parabellen om zijn discipelen en andere luisteraars middels een kort verhaal iets uit te leggen, vaak een morele les. Walter Kaufmann merkt hierbij op, dat Nietzsches keuze voor deze religieuze vorm er blijk van geeft dat het hem niet te doen is om een metafysische uitspraak.¹⁹ Had hij dit wel gewild, dan had hij ook simpelweg kunnen zeggen dat God niet bestaat. Nietzsche stelt daarentegen vast dat de mensen op het plein niet meer in God geloven, waarmee hij in feite opmerkt dat het christelijke wereldbeeld seculariseert.²⁰ De dood van God is daarmee een culturele diagnose van zijn tijd: hij ziet dat het geloof in de christelijke God afneemt. Tegelijkertijd ziet de dolle mens ook dat dit niet alleen gevolgen heeft voor de persoonlijke zingeving: deze daad is groter dan dat.

Samenvattend kan worden gezegd, dat in deze parabel de dolle mens iets ziet wat de ongelovigen op het plein niet zien. Zij lijken bijna triomfantelijk in hun reactie op de vraag waar God is. Dit is het eerste niveau van betekenis van de dood van God. Het is het verdwijnen van het traditionele geloof in de christelijke God. De dolle mens voelt echter aan dat het hier niet bij blijft. De vragen die hij stelt wekken de suggestie dat hij doorheeft dat er iets ongelooflijks is gebeurd, maar *wat* het precies betekent is nog onduidelijk. Met andere woorden: *dat* er naast de oppervlakkige betekenis van de dood van God in eerste instantie ook nog betekenis is op een dieperliggend niveau is, is voor de dolle mens volstrekt helder. Maar *wat* dat precies betekent is voor hem nog geen uitgemaakte zaak.

1.2 De achterwerelden

Nietzsche begint het vijfde boek van *VW* – een latere toevoeging aan de eerste vier boekdelen – met een aforisme dat te lezen valt als een soort reflectie op wat hij een aantal jaar daarvoor

¹⁹ Walter Kaufmann, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1950), 84.

²⁰ Joep Dohmen, “Nietzsches visie op de crisis van de westerse cultuur,” in *Nietzsche en het postmodernisme*, red. Bart Voorstuij (Kampen: Kok, 1992), 58.

schreef over de dood van God. Hij blikt als het ware terug op zijn eerdere werk in het licht van wat hij in *Zo sprak Zarathoestra* heeft neergezet. Nietzsche begint VW §343 met de volgende woorden:

Hoe het met onze opgewektheid gesteld is. – De grootste gebeurtenis uit het recente verleden, - dat ‘God dood is’, dat het geloof in de christelijke god ongeloofwaardig geworden is – begint reeds haar eerste schaduwen over Europa te werpen. Tenminste voor de 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 verkeerd: 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 bevattingsvermogen van de massa, dan dat ook maar de tijding ervan reeds aangekomen zou mogen heten; laat staan dat de velen al zouden weten wat er daardoor eigenlijk gebeurd is – en wat er allemaal, omdat dit geloof ondergraven is, binnenkort moet instorten, omdat het erop gebouwd was, ertegenaan leunde, ermee vergroeid was: bijvoorbeeld heel onze Europese moraal. Deze langdurige volheid en opeenvolging van afbraak, verwoesting, ondergang, omwenteling, die thans ophanden is: wie zou reeds vandaag de dag daarvan voldoende vermoeden om de leraar en verkondiger te kunnen spelen van deze ongelooflijke logica der verschrikking, de profeet van een duisternis en zonsverduistering, zoals er waarschijnlijk nog nooit een op aarde geweest is?...”²¹

In bovenstaand citaat – het eerste deel van §343 – legt Nietzsche allereerst duidelijk de verbinding met de dood van God die hij eerder beschreef in VW §125. Ook is hij expliciet over de betekenis: het geloof in de christelijke God is ongeloofwaardig geworden. Hij beschouwt de dood van God als de “grootste gebeurtenis uit het recente verleden” en stelt dat langzaam maar zeker duidelijk wordt wat deze dood van God betekent. Het kunnen zien van wat dit betekent – een betekenis die verder reikt dan de ongeloofwaardigheid van de christelijke God – is echter niet voor iedereen weggelegd, maar slechts voor diegenen wiens ogen er sterk genoeg voor zijn. Ook op andere plaatsen in zijn werk spreekt hij over een onderscheid tussen groepen mensen, bijvoorbeeld zij die in staat zijn hun leven zelf vorm te geven en de groep mensen bij wie dit vermogen ontbreekt.²² Het onderscheid tussen twee groepen (hoge en lage mensen, vrije

²¹ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 205.

²² Bijvoorbeeld in §301 *Waan van de contemplatieven*, waarin Nietzsche onderscheid maakt tussen hoge en lage mensen, tussen de “denkend-ervarenden”, waar hij zichzelf ook toe rekent, en de “handelende mens”.

geesten tegenover de massa, de heren- en de slaven- of kuddemoraal) is een thema dat in de *Zarathoestra*, VGK en in *De genealogie van de moraal* door Nietzsche verder wordt uitgewerkt.

Het tweede dat opmerkelijk is aan deze passage in tegenstelling tot *De dolle mens*, is dat Nietzsche specifiek is over de gevolgen die de dood van God heeft. In VW §125 laat Nietzsche door de grandioze vragen die hij de dolle mens in de mond legt doorschemeren dat hij iets ongelooflijks op het spoor is, maar het lijkt alsof de gedachten daarover nog niet helemaal af zijn. In de boeken III en IV van VW worden wel enkele gevolgen gesuggereerd. Zo leest §269 aan het eind van boek III als volgt: “*Waar in geloof je?* – Hierin: dat het gewicht van alle dingen opnieuw bepaald dient te worden.” Hiermee poneert hij de gedachte die ook in deze passage terug te lezen is: dat de dood van God ook alles wat van deze God als fundament afhankelijk is op losse schroeven is komen te staan. In bovenstaande passage geeft hij voor het eerst een concreet voorbeeld van wat afhankelijk was van het geloof in God: de Europese moraal. Maar dit is slechts één voorbeeld. Alles wat van dit geloof afhankelijk was zal volgens Nietzsche instorten. Er komt een tijd aan van verwoesting en afbraak. Oftewel: er blijft geen steen op de andere staan; alles moet opnieuw bepaald worden.

Hiermee zijn we aanbeland bij de dieperliggende betekenis van de dood van God en de kern van waar Nietzsche met de aankondiging van de dood van God op uit is. Het wegvallen van het geloof in God betekent niet alleen het wegvallen van het christelijke godsgeloof, maar betreft ook het einde van elke vorm van denken die een wereld *achter* deze wereld postuleert. Een dergelijke wereld wordt door Nietzsche ook wel een “ware wereld” genoemd.²³ ‘Waar’ betekent hier niet dat deze wereld op een wetenschappelijke manier te bewijzen is. Integendeel, zoals we zullen zien berusten dit soort ideeën volgens Nietzsche op een illusie. Wat zo’n wereld echter ‘waar’ maakt, is het geloof dat eraan wordt gehecht. Deze *achterwereld* wordt als belangrijker beschouwd, als datgene waarop dit leven gericht is. Illustratief is het christelijke idee van de hemel, waarop dit aardse leven een voorbereiding zou zijn. Aan deze ware wereld ontleent de mens betekenis, perspectief en, uiteindelijk, een antwoord op de vraag naar de zin van het leven.²⁴ Het besef dat alles waarop Europa eind 19^e eeuw is gebouwd aan het wankelen is gebracht door de dood van God en dat daarmee alles wat is opgebouwd ineen driegt te storten, is voor Nietzsche zowel angstaanjagend als bevrijdend. Voordat we deze beide reacties in

²³ Friedrich Nietzsche, *Afgodenschemering: of hoe men met de hamer filosofeert*, vertaald door Hans Driessen (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1997), 29.

²⁴ Julian Young, *The death of God and the Meaning of Life*, second edition (New York, N.Y.: Routledge, 2014), x.

hoofdstuk 2 nader zullen beschouwen, zullen we eerst dieper ingegaan op wat Nietzsche bedoelt met *achterwerelden* en hoe hij deze ontmaskert als berustend op een foutieve interpretatie van de werkelijkheid.

De oorsprong van het idee dat er een wereld achter deze wereld is, ligt volgens Nietzsche bij Plato.²⁵ Plato stelt dat er een wereld *achter* of *boven* deze wereld is, waar de werkelijke ideeën of vormen bestaan.²⁶ Wat wij in onze werkelijkheid waarnemen, zijn slechts schaduwen van deze bovenwereldse ideeën en daarmee minder *waar* dan de echte ideeën. Deze gedachte van een wereld achter deze wereld werkt door in het christendom en zal – getuige de dominantie van het christendom in Europa vanaf het begin van de vierde eeuw – grote navolging krijgen. Hoewel er verschillen zijn tussen het klassieke Platoonse denken en het christendom, zoals het idee van verlossing door geloof, zijn er veel overeenkomsten. Bijvoorbeeld in het idee van de onsterfelijke ziel en de scheiding tussen deze wereld en een bovennatuurlijke wereld. Net als bij Plato is de bovennatuurlijke wereld, in het christendom de hemel, het eigenlijke thuis van de ziel.²⁷ Het is dan ook niet voor niets dat Nietzsche het christendom “Platonisme voor het volk” noemt.²⁸ In het christendom ontwikkelen de elitaire Platoonse opvattingen zich tot een breed gedeeld volksgeloof. Naast Plato en het christendom schaaft Nietzsche ook Immanuel Kant en Arthur Schopenhauer in het kamp van hen die geloven in een wereld achter deze wereld.²⁹

De aantrekkingskracht van het geloof in een achterwereld heeft volgens Nietzsche haar wortels in de werkelijkheid van het lijden en het menselijke onvermogen daarmee om te gaan: “Lijden was het en onvermogen – dat schiep alle achterwerelden,” schrijft Nietzsche aan het begin van de *Zarathoestra*.³⁰ In een niet-gepubliceerde tekst met de titel *Het Europees nihilisme* beschrijft Nietzsche het nut van het geloof in God: “God, moraal, berusting waren geneesmiddelen in een afgrijselijk diepe stadia van ellende.”³¹ Met andere woorden: het concept

²⁵ In *Afgodenschemering* werkt Nietzsche in een aforisme met de titel: “Hoe de ware wereld ten slotte tot fabel werd: De geschiedenis van een dwaling” uit, hoe er vanaf Plato gedacht is over een ‘ware wereld’. Zie Nietzsche, *Afgodenschemering*, 29-30.

²⁶ Paradigmatisch voor deze gedachte is Plato’s allegorie van de grot. Plato, *Verzameld werk deel 9. Het bestel*, vertaald door Hans Warren en Mario Molegraaf (Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2000), 514a – 517c.

²⁷ Young, *The death of God*, 13.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad: voorspel tot een filosofie van de toekomst*, vertaald door Thomas Grafdijk (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1999), 8.

²⁹ Nietzsche ziet dit bij Kant in zijn veronderstelling van het *Ding an sich*, dat voor de mens onkenbaar is (zie bv. *FW* §354) of de gedachte dat, hoewel Kants ethiek een seculier karakter heeft, hij toch God nodig heeft als laatste oordelende instantie. Bij Schopenhauer ziet Nietzsche het terug in zijn geloof in de wil (zie *VW* §127).

³⁰ Nietzsche, *Zarathustra*, 32.

³¹ Dit stelt Nietzsche in het Lenzer Heide-ontwerp §13, dat onderdeel is van de Nagelaten Fragmenten. Geciteerd bij Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 71. Zie: NF 5 [71] 12.211-217.

‘God’ bood een bescherming tegen de zinloosheid van het menselijke lijden en de christelijke moraal gaf er betekenis aan, bijvoorbeeld als straf voor begane zonde of als een beproeving van geloof.³² In het verlengde hiervan merkt Gert-Jan van der Heijden op, dat Nietzsche hiermee aantoont dat de manier waarop religie en filosofie de wereld uitleggen niet geleid worden door een werkelijkheid die buiten de mens bestaat, maar dat de mens de wereld begrijpt en uitlegt in overeenstemming met zijn of haar behoeftes.³³

Nietzsche stelt echter niet, dat een verklaring voor het ontstaan van godsdiensten gezocht moet worden in een metafysische behoefte van de mens, zoals – volgens Nietzsche – Schopenhauer meende. In plaats van dat godsdiensten zijn ontstaan als antwoord op een menselijke behoefte aan een ‘geneesmiddel’, draait Nietzsche de oorzaak-gevolg relatie om: de metafysische behoefte is een gevolg van de godsdienst:

Men heeft zich onder de heerschappij van godsdienstige gedachten gewend aan de voorstelling van een ‘andere (achter-, onder-, boven-) wereld’ en voelt bij de vernietiging van de godsdienstige waan een onbehaaglijke leegte en gemis, – en nu ontspringt aan dit gevoel opnieuw een ‘andere wereld’, maar dit keer slechts een metafysische en niet langer godsdienstige. Dat echter wat in oertijden tot de veronderstelling van een ‘andere wereld’ leidde, was *geen* drift en behoefte, maar een *dwaling* in het interpreteren van bepaalde natuurprocessen, een verlegenheid van het intellect.³⁴

Door de eeuwenlange dominantie van het Platoonse, christelijke denken, is de mens gewend geraakt aan de voorstelling van een ware wereld achter deze wereld. Hoewel Schopenhauer een atheïst was, herkent Nietzsche in diens geloof in de wil de behoefte aan het scheppen van een nieuwe god.³⁵ De oude god vervangen voor een nieuwe zou voor Nietzsche echter geen verandering betekenen, maar slechts herhaling van hetzelfde zelfbedrog. Het verlangen naar een nieuwe god is geen bewijs dat er een natuurlijke behoefte of drift tot godsdienstigheid bestaat. Het omgekeerde is waar: die behoefte is gevormd door het eeuwenlange geloof in God.³⁶

³² Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 104.

³³ Gert-Jan van der Heijden, *Metafysica: van orde naar ontvankelijkheid* (Amsterdam: Boom, 2021), 116.

³⁴ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 141-142.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Elders schrijft Nietzsche: “De kracht van de inzichten is niet gelegen in hun waarheidsgehalte, maar in hun leeftijd, hun mate van ingeworteldheid, hun hoedanigheid van levensvoorwaarde.” Zie: Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, §110, blz. 121.

Het is op basis Nietzsches kritiek op de Platoons-christelijke ideeën verleidelijk om bij achterwerelden slechts te denken aan religieuze of transcendente werelden. Zijn kritiek op de achterwerelden reikt echter verder. De behoefte aan een ‘andere wereld’ neemt niet alleen de vorm aan van verlangen naar een transcendent, godsdienstig ideaal, maar kan eveneens worden vervuld door een aards toekomstperspectief, een utopia. Julian Young laat zien dat deze manier van denken ook terug te vinden is in de filosofieën van denkers als Hegel en Marx.³⁷

Hegel beweert dat de geschiedenis zich via een dialectisch proces richting een hoogste goed beweegt.³⁸ Middels een rationele ontwikkeling leidt de geschiedenis naar het einddoel, dat door Hegel wordt aangeduid als het Absolute.³⁹ Dit einddoel van de geschiedenis vervult volgens Young de rol van God. In plaats van de achterwereld buiten deze wereld te plaatsen – zoals het christendom doet – wordt de achterwereld die het doel van de mensheid is genaturaliseerd en binnen de aardse werkelijkheid geplaatst. De achterwereld is niet meer *buiten* deze wereld, maar bestaat *erbinnen* als immanent toekomstperspectief. Daarmee is ook Hegel volgens Young een “‘true-world’ philosopher”, omdat de zin van het leven erin bestaat te streven naar een soort utopia aan het eind van de geschiedenis.⁴⁰

Net als Hegel stelt ook Karl Marx zich een utopisch perspectief voor. Hij bekritiseert het kapitalistische systeem, dat leidt tot uitbuiting en vervreemding van de arbeidersklasse. Het kapitalisme moet worden overwonnen, zodat het plaats kan maken voor een communistische heilstaat. Volgens Marx is het echter niet rationaliteit, maar economische verhoudingen die de wereldgeschiedenis voortstuw(en). Het conflict tussen de bezittende en de werkende klasse zal leiden tot een revolutie, waarna het communisme gevestigd kan worden. Young noemt Marx een stiekeme theoloog die, net als Hegel, een aardse utopie beschrijft die functioneert als antwoord op de vraag naar de zin van het leven, en daarmee functioneert als een god: “The point to notice, however, is that, just like Hegel, Marx posits, however hazily, a paradise, a ‘true world’, whose inevitable arrival will constitute the ‘end of history’. And so Marx, too, is a closet theologian, a ‘true-world’ philosopher in disguise.”⁴¹

Het is evident dat het utopisch perspectief van het communisme een *politiek* ideaal is: het geeft een antwoord op de vraag waar het met de samenleving naartoe moet. Tegelijkertijd geeft het communisme ook een antwoord op de individuele vraag naar zingeving. Immers,

³⁷ Young, *The death of God*, 87-107.

³⁸ *Ibidem*, 94.

³⁹ Julie E. Maybee, "Hegel's Dialectics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel-dialectics>.

⁴⁰ Young, *The death of God*, 95.

⁴¹ *Ibidem*, 104.

wanneer het doel van de geschiedenis de communistische heilsstaat is, dan volgt hieruit dat men zich als individu hiervoor in moet zetten. Naast het communisme zijn ook het twintigste-eeuwse fascisme en nationaal-socialisme politieke ideologieën die een aards utopia in het vooruitzicht stellen. Beide hebben, net als het communisme, gefungeerd als zingevend verhaal, dat richting gaf aan zowel het individuele leven als aan de samenleving als geheel.

Het is van belang hier op te merken dat ook het christendom niet alleen een individueel-zingevende dimensie heeft, maar in de geschiedenis ook steeds heeft gefunctioneerd als richtinggevend voor de samenleving als geheel. Het meest voor de hand liggende voorbeeld is het gebod dat God aan Adam geeft om de aarde te bewerken en erover te waken.⁴² Maar ook teksten die wijzen op de rol van de overheid als dienaar van God,⁴³ of die oproepen goed voor de armen te zorgen,⁴⁴ geven richting aan hoe de samenleving geordend moet worden. Het uiteindelijke ideaal ligt in het christendom buiten deze wereld en er is ook geen hoop – zoals in het communisme – dat de wereld eens een utopische plek zal zijn. Maar dat neemt niet weg dat het christendom naast individueel-zingevende antwoorden ook politieke idealen nastreefde, zij het met een zeker voorbehoud van de te verwachten resultaten. Dit toont aan dat de individueel-zingevende en collectief-politieke dimensie niet los van elkaar bestaan, omdat het politieke ideaal ook altijd iets te zeggen heeft over hoe men als individu moet leven.

Zoals we eerder zagen stelt Nietzsche in VW §108 dat er na de dood van God mogelijk nog millennia zullen bestaan waarin de schaduw van God zichtbaar is. Wanneer we een schaduw opvatten als een soort nabeeld van het origineel, als een overblijfsel ervan, dan wordt duidelijk dat niet-christelijke theorieën over een ware wereld kunnen worden opgevat als een schaduw van God. Het voorziet in de – volgens Nietzsche valse – behoefte aan een achterwereld. Het meest duidelijk is dit in het communisme, omdat het geloof in God hierin geen plaats heeft, maar waarin de ‘restanten’ van het godsgeloof – een politiek ideaal om naar te streven en een individueel-zingevend antwoord op de vraag naar de zin van het leven – sterk aanwezig zijn.

Kortom, de dood van God is niet alleen de dood van de christelijke God. Ook alle achterwerelden die als zodanig functioneren en daarmee de rol vervullen die voorheen door God werd vervuld, berusten volgens Nietzsche op een dwaling. Alles wat een ware wereld postuleert – zoals Plato – of deze in het vooruitzicht stelt – zoals Hegel en Marx – is slechts een

⁴² Genesis 2:15.

⁴³ Romeinen 13:1-4.

⁴⁴ Mattheus 19:21

schaduw van de God die dood is. De schaduwen voorzien in de metafysische behoefte naar houvast, maar zijn niet meer dan een uiting van intellectuele verlegenheid.⁴⁵

1.3 Waarheid en moraal

Zoals we zagen in de parabel van de dolle mens, volgt uit de dood van God het wegvallen van oriëntatiepunten. De aarde is losgekoppeld van de zon, de horizon is uitgewist en we weten niet welke kant we op vallen. Met de dood van God kondigt Nietzsche niet alleen het einde van het christelijk geloof in God en zijn schaduwen aan, maar opent hij ook de aanval op hun fundament, namelijk de overtuiging van het bestaan van absolute waarheid. En met de ondergraving van waarheid als absoluut fundament voor de kennis, komt volgens Nietzsche ook de moraal onder druk te staan.

In zijn lezing van *De dolle mens* merkt Joep Dohmen op dat Nietzsche met zijn keuze voor de metaforen van de zee, de horizon en de zon God op een lijn stelt met elk van deze drie beelden.⁴⁶ Sinds Plato vormt de zon het symbool voor het absolute fundament van het goede, ware en schone.⁴⁷ De zon is zowel de oorzaak van al de zijnden, de instantie die de zijnden in stand houdt en vanwege het stralende licht ook de bron van ware kennis.⁴⁸ Ook de horizon is een symbool: het geeft een grens aan. Zonder een grens is het niet te bepalen waar een gebied begint of ophoudt. In lijn hiermee moet ook de verwijzing naar de zee worden begrepen, hoewel Dohmen daar minder helder over is. Refererend aan de *Zarathoestra* stelt hij, dat de zee symbool staat voor God: “Eens zei met God als men over verre zeeën uitkeek.”⁴⁹ De context van deze uitspraak doet vermoeden dat Nietzsche doelt op de horizon, die onze blik beperkt. Het leegdrinken van de zee staat symbool voor het einde van het geloof in God en de beperking van het godsgeloof voor de kennis. Dohmen stelt dat alle drie de metaforen oneindigheid symboliseren. Door deze gelijk te stellen aan God wordt God een symbool van de oneindigheid “van waaruit alle eindige werkelijkheid absolute betekenis krijgt. [...] Het teken ‘God’ symboliseert het absolute fundament van het zijn, van het kennen en van het handelen.”⁵⁰ De

⁴⁵ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 141-142.

⁴⁶ Dohmen, *Nietzsches visie op de crisis van de westerse cultuur*, 62.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Zie naast de grotallegorie in 514a-517e ook 507b-509b.

⁴⁹ Nietzsche, *Zarathoestra*, 86. Dohmen citeert slechts het eerste deel van de zin. In z'n volledigheid is deze beter te begrijpen: “Een zei men God als men over verre zeeën uitkeek; maar nu heb ik u leren zeggen Übermensch.”

⁵⁰ Dohmen, *Nietzsches visie op de crisis van de westerse cultuur*, 63.

loskoppeling van de aarde van de zon betekent in Plato's beeldspraak een einde van God als fundament voor absolute waarheid. Het uitwissen van de *hele* horizon betekent dat er geen grenzen meer zijn: *de* grens, van waaruit alle gebieden werden bepaald, is opgeheven.

De dood van God is voor Nietzsche een fundamentele overgang in de geschiedenis van de westerse cultuur. Sinds Plato nam men in het Europese denken aan dat er zoiets als absolute waarheid bestaat en dat deze door mensen kan worden gekend. Eerst waren daar de Ideeën van Plato, gevolgd door de God van het christendom.⁵¹ Met de dood van God dooft ook het geloof in het absoluut ware, goede en schone uit. Daarmee wordt de wereld en mens-zijn fundamenteel onzeker: "dolen wij niet als door een oneindig niets?" vraagt de dolle mens zich af. Dat 'niets' is oneindig, omdat het niet meer begrensd wordt door God, die dood is. En omdat God volgens Nietzsche dood blijft, zal absolute zekerheid ook niet opnieuw gevonden worden.

De verre gaande conclusies die Nietzsche aan de dood van God verbindt, roepen de vraag op naar hoe het zo ver heeft kunnen komen. Immers, als de wereld – zoals Nietzsche meent – altijd al chaos is geweest,⁵² hoe heeft de overtuiging dat er absolute waarheid bestaat dan zo lang het westerse denken kunnen domineren? Het antwoord op deze vraag moet gezocht worden in de wil tot waarheid. Het verlangen naar waarheid is deel van het menselijk verlangen naar houvast. Daar waar Nietzsche de oorsprong van een achterwereld herleidt tot Plato's ideeën, ziet hij in Socrates de grondlegger van de zoektocht naar de waarheid. Als een onwetende stelde Socrates vragen naar zaken als rechtvaardigheid, liefde of het goede. Volgens Nietzsche begint hiermee die periode van de geschiedenis waarin de rede wordt verheven boven het instinct.⁵³ Na Socrates gaat Plato nog een stap verder en maakt de 'schijnbare' wereld – waarmee hij de zichtbare werkelijkheid bedoelt – ondergeschikt aan de 'ware wereld' van de Ideeën.⁵⁴ De waarneembare wereld van de zintuigen levert volgens Plato geen betrouwbare kennis op. Die is slechts te vinden in het rijk van de Ideeën, waar alleen de filosoof toegang toe heeft.

Van Tongeren beschrijft, aan de hand van het werk van Johan Goudsblom, hoe het zoeken naar waarheid, ook wel 'waarachtigheid' genoemd, ertoe leidde dat Nietzsche bij monde van de dolle mens de dood van God en daarmee het einde van een fundament voor de moraal kon aankondigen.⁵⁵ Volgens Goudsblom heeft de mens waarheid *nodig* als richtinggevend

⁵¹ Dohmen, *Nietzsches visie op de crisis van de westerse cultuur*, 64.

⁵² Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 109.

⁵³ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 93.

⁵⁴ Nietzsche, *Afgodenschemering*, 28.

⁵⁵ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 108-112.

criterium om onze impulsen te beoordelen en te beheersen.⁵⁶ Dit criterium, dat als leidend principe voor het menselijk leven functioneert, moet om deze reden als ‘waar’ worden beschouwd: op basis van wat als waar wordt gezien wordt bepaald hoe men moet handelen. In die zin, stelt Goudsblom, fungeert waarheid als een cultuurelement. Hieronder verstaat hij zaken die als een leidend en richtinggevend principe in een cultuur werkzaam zijn en haar als het ware een opdracht geven. In dit geval geldt dat waarheid de westerse cultuur in hoge mate heeft bepaald en gestuurd en tegelijkertijd als een opdracht heeft gefunctioneerd. Het westerse denken is, met andere woorden, bepaald en voortgedreven door de voortdurende zoektocht naar waarheid.

Het streven naar waarheid leidt er echter toe, dat elke waarheidsuitspraak op zichzelf ook weer een aanleiding is om kritisch te worden beschouwd.⁵⁷ Als men vervolgens tot de overtuiging komt dat de waarheid niet vastgesteld kan worden en daarmee niet vindbaar is, volgt hieruit dat niets waar is. Echter, omdat de mens volgens Goudsblom een waarheidscriterium nodig heeft als richtsnoer voor het leven, volgt uit de gedachte dat niets waar is morele stuurlaaiheid. Om met Dostojevski – één van de schrijvers waar Nietzsche bewondering voor had – te spreken: als God niet bestaat “is alles geoorloofd”.⁵⁸ In dit geval kan men hier – gezien bovenstaande uiteenzetting – ook lezen: als niets waar is, is alles geoorloofd. Het einde van de waarheid is daarmee eveneens het einde van de moraal.

Omdat Nietzsche het menselijke verlangen naar een achterwereld, en daarmee naar zekerheid en houvast, als een gevolg in plaats van als een oorzaak van de metafysica beschouwt, moet hij beantwoorden wat hij zelf onder waarheid verstaat. In *Over waarheid en leugen in buitenmorele zin*, een vroeger werk uit 1873, zegt hij hier het volgende over:

Wat is waarheid dus? Een mobiel leger metaforen, metonymia’s, antropomorfismen, kortom een som van menselijke relaties die op poëtische of retorische wijze verheven, overgedragen en opgesierd, en die een volk na lang gebruik als vaststaand, canoniek en bindend voorkomen: waarheden zijn illusies waarvan men vergeten is dat ze illusies zijn, metaforen die versleten zijn en letterlijk krachteloos zijn geworden, munten die hun beeltenis hebben verloren en nu als metaal, niet meer als munten, in aanmerking komen.⁵⁹

⁵⁶ Johan Goudsblom, *Nihilisme en cultuur: Europese ideeëngeschiedenis in een sociologisch perspectief* (Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1960), 107-108.

⁵⁷ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 109.

⁵⁸ Fjodor Dostojevski, *De gebroeders Karamazov*, vertaald door A. Kosloff. (Amsterdam, Van Holkema & Warendorf N.V., z.j.), 561

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, “Over waarheid en leugen in buitenmorele zin,” in *Waarheid en leugen*, vertaald door Tine Ausma (Amsterdam: Boom, 2010), 14.

Nietzsche dacht dus al na over het wegvallen van waarheid voor zijn aankondiging van de dood van God. Zijn kritische houding ten aanzien van waarheid als menselijke constructie die langzaam maar zeker als vaststaand wordt beschouwd, is in het voorafgaande citaat duidelijk zichtbaar. Waarheid is niet iets dat boven de mens is verheven – zoals Plato's ideeën – maar vindt haar oorsprong in de taal die mensen aan verschijnselen geven. Als we maar lang genoeg dezelfde metaforen gebruiken, dan lijken deze metaforen waarheid te worden, maar in werkelijkheid blijven het illusies.

Volgens Nietzsche is God zo'n illusie, die door de wil tot waarheid *als illusie* wordt ontmaskerd.⁶⁰ Want naast dat de mens een vererend dier is, is de mens ook een wantrouwig dier: elke waarheidsclaim wordt opnieuw aan de wil tot waarheid onderworpen.⁶¹ Het is paradoxaal genoeg het christelijke denken zelf dat over de christelijke god heeft gezegevierd: “[het is] de christelijke moraliteit zelf, het steeds strenger opgevatte begrip van waarachtigheid, de biechtvaderlijke verfijning van het christelijke geweten, vertaald en gesublimeerd tot het wetenschappelijk geweten”.⁶² Met andere woorden: de ‘ware wereld’ gaat ten onder aan haar eigen principe.⁶³ Vanuit de wil tot waarheid kwam de gedachte van een achterwereld, een hemel, een God, tot stand. Maar vanuit dezelfde wil tot waarheid is deze ‘ware wereld’ van haar waarheidsaanspraken ontdaan en blijkt ze niet meer dan een illusie. Ze komt voort uit het onvermogen van de mens het lijden een plek te geven. Het Platoons-christelijke wereldbeeld was in staat antwoord te geven op deze vraag naar het lijden. In deze zin was zij nuttig, maar daarmee nog niet *waar*. De mens was zozeer bevangen door diens eigen creatie, dat hij de door hemzelf gecreëerde illusie voor werkelijk ging aanzien.⁶⁴

Zoals waarheid een creatie van de mens is, om houvast te verkrijgen in een voortdurend veranderende wereld, zo is ook de moraal een creatie van de mens. Nietzsche laat Zarathoestra zeggen: “Voorwaar, de mensen gaven zichzelf al hun goed en kwaad. Voorwaar, ze namen het niet, ze vonden het niet, het viel hun niet toe als een stem uit de hemel.”⁶⁵ Oftewel: moraal ligt niet vast in goddelijke principes, als iets dat door de mens ontdekt kan worden. Goed en kwaad werd door de mens zelf geschapen: “Waarde kende pas de mens aan de dingen toe, om zichzelf in stand te houden – pas de mens schiep zin voor de dingen, een mensen-zin! Daarom noemt

⁶⁰ Hij noemt de ware werelden elders een “moreel-optische illusie”. Zie: Nietzsche, *Afgodenschemering*, 28.

⁶¹ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* §346, 210.

⁶² *Ibidem*, 226.

⁶³ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 169.

⁶⁴ Van der Heijden, *Metafysica*, 110.

⁶⁵ Nietzsche, *Zarathoestra*, 60.

hij zich “mens”, dat betekent: “de schattende.””⁶⁶ Er is volgens Nietzsche dus geen overstijgende, goddelijke zin, net zomin als dat er een doel is aan het eind van de geschiedenis.⁶⁷ Waarheid en de hieruit voortkomende moraal zijn slechts interpretaties, menselijke artefacten ten behoeve van lijfsbehoud.

Samenvattend kan de dood van God dus op drie manieren worden begrepen. Allereerst betekent de dood van God het einde van het geloof in de christelijke God. Eeuwenlang had het christendom Europa gedomineerd, maar langzaam maar zeker begon dit geloof steeds ongeloofwaardiger te worden. Uit de dood van God volgt ook het einde van de achterwerelden, zowel van goddelijke als van politiek-utopische snit. De meest verregaande betekenis van de dood van God is het verlies van de overtuiging dat er een absolute waarheid bestaat, waarmee het fundament voor ware kennis en moraal is komen te vervallen. Deze drie betekenissen stellen ons voor drie vragen die ik elk zal bespreken in hoofdstuk 3. Maar eerst gaan we dieper in op Nietzsches eigen reactie op de dood van God.

⁶⁶ Nietzsche, *Zarathoestra*, 60.

⁶⁷ *Ibidem*, 61.

Hoofdstuk 2: Nietzsches reactie op zijn eigen analyse

De dood van God en de gevolgen ervan worden door Nietzsche op twee manieren geduid. Enerzijds is het iets vreeswekkends en angstaanjagends, anderzijds ziet hij het ook als een bevrijding. Beide perspectieven zijn terug te vinden in zijn werk. Met zijn boek over het Europees nihilisme, met de ondertitel: *Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, legt Paul van Tongeren de nadruk op het eerste aspect. Hij wijst erop dat de meeste interpretaties van het nihilisme Nietzsches nadruk op de keerzijde ervan omzetten in iets positiefs.⁶⁸ Zijn eigen analyse van het nihilisme fundeert hij primair op een aantal niet gepubliceerde, maar desalniettemin cruciale teksten van Nietzsche over het nihilisme.⁶⁹ Het is echter mijn indruk dat Nietzsche in zijn gepubliceerde teksten meer aandacht heeft voor de bevrijdende kant van de dood van God. Omdat een analyse van het niet-gepubliceerde werk buiten het bereik van deze scriptie ligt, wil ik me in wat volgt beperken tot wat Van Tongeren zegt op de verschrikking die met het nihilisme op de loer ligt, daarbij verwijzend naar de niet-gepubliceerde teksten van Nietzsche die hij in zijn werk gebruikt. Vervolgens zullen we zien hoe Nietzsche de dood van God ook als een bevrijding beschrijft.

2.1 Het angstaanjagende van de dood van God

In een tekst met de titel ‘De geschiedenis van de komende twee eeuwen’, geschreven in de laatste twee jaar voor zijn mentale ineenstorting, noemt Nietzsche de opkomst van het nihilisme een catastrofe.⁷⁰ Eerder zagen we al, dat hij het nihilisme aan het begin van boek V van de *VW* (§343) duidt als een verschrikking en vergelijkt met duisternis, met een zonsverduistering. Waar komt deze angst voor wat er gaat komen vandaan?

Geheel tegen de traditie van het post-socratisch Griekse en christelijke denken in, ziet Nietzsche de wereld als chaos: “Het totale karakter van de wereld is daarentegen in alle eeuwigheid chaos, niet in de zin van een ontbrekende noodzakelijkheid, maar van een ontbrekende orde, geleding, vorm, schoonheid, en hoe al onze esthetische antropomorfismen ook mogen heten.”⁷¹ Impliciet is hier de gedachte van de achterwerelden als illusies ook

⁶⁸ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 196.

⁶⁹ Van Tongerens bespreking van dit begrip mondt uit in verschillende definities. Omdat een nadere uitwerking van dit begrip niet het onderwerp van deze scriptie is, ga ik hier uit van de breed gedeelde opvatting dat na de dood van God het leven geen doel en zin meer heeft.

⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten 11 [411] 13.189v*. Geciteerd bij Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 81.

⁷¹ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 119.

aanwezig: in werkelijkheid ontbreekt elke (morele) orde of Platoonse vorm. Hieruit volgt dat de wereld open ligt voor een eindeloze hoeveelheid interpretaties. Immers, als er geen maatstaf, geen vooraf gegeven orde of waarheid is, en de wereld bovendien in haar aard chaotisch van karakter is, dan ligt alles weer open:

Voor ons is de wereld weer van voren af aan ‘oneindig’ geworden: in zoverre wij de mogelijkheid onder ogen moeten zien dat er *oneindige interpretaties in besloten liggen*. Opnieuw worden wij door grote huiver bevangen – maar wie zou er zin in hebben, *dit* monster van een onbekende wereld naar oud gebruik meteen weer te vergoddelijken?⁷²

De oneindige hoeveelheid interpretaties van de werkelijkheid is beangstigend. Tegelijkertijd wil Nietzsche niet opnieuw in de valkuil stappen om dit chaotische karakter van de wereld terug te brengen tot een nieuwe god. Dat zou een herhaling van zetten zijn. Het toont de spagaat waarin we ons bevinden.

De tegenstelling tussen orde en chaos wordt door Nietzsche ook op een andere manier geduid, namelijk door het *zijn* tegenover het *worden* te plaatsen.⁷³ Het zoeken naar zekerheid, houvast en waarheid is het zoeken naar *zijn*, naar dingen die vaststaan, die door alle veranderingen heen hetzelfde blijven. Zich bezighouden met het zijnde, is wat de filosofie vanaf Socrates en Plato heeft gedaan. Zoekend naar zekerheid in de werkelijkheid wordt een “begrippentoren” opgebouwd, die vervolgens voor waar wordt gehouden.⁷⁴ Tegenover het zijn staat het *worden*, voortdurende verandering en daarmee de onmogelijkheid om zekerheid en waarheid te vinden. Nietzsche spreekt in dit kader waarderend over de presocratische filosoof Heraclitus, aan wie de beroemde uitspraak “alles stroomt” (*Panthe rhei*) wordt toegeschreven.⁷⁵ In hem vindt Nietzsche een geestverwant: in plaats van een kenbare orde gaat Heraclitus uit van beweging, de chaos, verandering, wording. In een beeldende passage in het derde boek van de *Zarathoestra*⁷⁶ toont Nietzsche de tegenstelling tussen zijn en worden aan de hand van het voorbeeld van een rivier waar bruggen overheen gebouwd zijn. De gedachte dat *alles* stroomt wordt hier allereerst tegengesproken: de bruggen over de rivier zijn verheven boven het water en daarmee geen onderdeel van de stroom. “*Boven* de stroom is alles vast, alle waarde van de

⁷² Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* §374, 247.

⁷³ *Ibidem*, 243.

⁷⁴ Van der Heijden, *Metafysica*, 119.

⁷⁵ Nietzsche, *Afgodenschemering*, 24.

⁷⁶ Nietzsche, *Zarathoestra*, 204.

dingen, de bruggen, de begrippen, alle ‘goed’ en ‘kwaad’ dat alles is *vast!*”⁷⁷ Maar wanneer de bruggen instorten en in het water terecht komen, zijn ook deze voormalige vastigheden onderdeel geworden van de stroom. Oftewel: de zekerheden die de mens heeft gebouwd, kunnen instorten en zullen volgens Nietzsche – getuige zijn aankondiging van de dood van God – ook instorten. De vermeende orde – de bruggen – is een door de mens geschapen orde. De onvermijdelijke instorting laat slechts chaos achter.

De ervaring van de ineenstorting van de achterwerelden heeft een “onbehaaglijke leegte en gemis”⁷⁸ veroorzaakt. De ontmaskering van de zekerheden als illusies laat de mens achter in een chaotische wereld. Dit is geen bevrijding, omdat het verlangen naar houvast en zekerheid, dat de oorsprong vormde voor de ingestorte constructies, blijft bestaan.⁷⁹ Het feit dat we doorzien dat het illusies zijn, ontnemt de mens echter niet het verlangen naar waarheid. Het verlangen naar waarheid – zoals we zagen de oorzaak van zowel de opbouw van de achterwerelden als de ineenstorting ervan – bestaat naast het verlangen naar zekerheid en houvast.

[...] wij weten het, de wereld waarin wij leven, is ongoddelijk, immoreel, ‘onmenselijk’, - we hebben haar al te lang vals en leugenachtig, maar naar de wens en de wil van onze verering, dat wil zeggen naar een *behoefte* opgevat. 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.⁸⁰

Het wantrouwende, waarheidszoekende dier dat de mens is, neemt niet de plaats in van het vererende dier: de mens is het allebei tegelijkertijd. Dit levert een paradoxale situatie op, waarin het waarheidszoekende in de mens het vererende, houvastzoekende steeds opnieuw ondermijnt, omdat elke poging houvast te vinden door de wil tot waarheid weer zal worden ontmaskerd als *slechts* een behoefte en daarmee als een illusie.⁸¹ De mens blijft met weinig zekerheid achter: slechts de zekerheid dat dat wat eerder werd geloofd, niet waar is. Dat maakt de mens in een

⁷⁷ Nietzsche, *Zarathoestra*, 204.

⁷⁸ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 141.

⁷⁹ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 114.

⁸⁰ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 210.

⁸¹ Dit probleem is wat door Camus later het absurde zal worden genoemd: “Maar absurd is de confrontatie van deze irrationele wereld en de hartstochtelijke roep om duidelijkheid die in het hart van ieder mens weerklinkt.” Zie: Albert Camus, *De mythe van Sisyfus* (Amsterdam: De Bezige Bij, 1975), 29.

chaotische wereld zonder orde en waarheid op z'n minst vertwijfeld. Allicht is met het doorzien van de illusies het verlangen naar zekerheid alleen maar sterker geworden.⁸²

In *De dolle mens* zagen we, hoe de dood van God door Nietzsche als aankondiging van het aankomende nihilisme wordt neergezet. Het ontbreekt het werk van Nietzsche aan een systematische filosofie over het nihilisme.⁸³ Het volstaat hier om op te merken dat nihilisme in brede zin kan worden beschouwd als uitkomst van de paradox die de wil tot waarheid met zich meebrengt. Volgens Nietzsche is een nihilist “iemand die van oordeel is dat de wereld zoals ze is, er *niet* zou moeten zijn, en dat de wereld zoals ze zou moeten zijn, niet bestaat”.⁸⁴ Ofwel: het nihilisme bestaat in het feit dat het leven als zodanig zinloos is en dat elke poging hieraan te ontsnappen, vanwege de wil tot waarheid, steeds opnieuw zal uitmonden in het besef dat absolute waarheid en houvast niet bestaan.

Volgens Van Tongeren ziet Nietzsche het nihilisme als iets angstaanjagends, omdat hij het experiment aanging om de waarheidsdrift ook op zichzelf toe te passen.⁸⁵ Dit leidt tot een labyrint, waarin de wil tot waarheid steeds zichzelf zal ontmaskeren als een niet-bestaand ideaal. Dat de wil tot waarheid de dood van God inleidde is slechts de beginstap. Dat God dood is en alles op illusies berust, wordt een nieuwe waarheid die vanuit de wil tot waarheid opnieuw bevraagd zal worden. Deze cyclische beweging, de paradoxale situatie waarin vanuit de wil tot waarheid elke ontmaskerde waarheid op zichzelf een nieuwe waarheid kan worden, brengt de mens volgens Nietzsche tot

[...] een onverbiddelijke, grondige, diepste argwaan ten aanzien van onszelf, die ons Europeanen steeds meer, steeds funester in zijn macht krijgt en de komende generaties gemakkelijk met het vreselijke of-of zou kunnen confronteren: ‘schaf of uw vereringen af of – *uzelf!*’ Het laatste zou nihilisme zijn; maar zou niet ook het eerste nihilisme zijn? – Dat is ons vraagteken.⁸⁶

Nietzsche ziet twee uitwegen uit het labyrint: of de mens moet zijn vereringen afschaffen, waarbij het de vraag is of dat de mens daar überhaupt toe in staat is. Of de mens moet zichzelf afschaffen. Deze uitweg om zichzelf te doden – uzelf afschaffen – wordt in een van

⁸² Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 114-115.

⁸³ Ibidem, 89.

⁸⁴ Nietzsche, NF 9 (60) 12.364-367, geciteerd in Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 74-75.

⁸⁵ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 224.

⁸⁶ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 211.

Dostojevski's romans ten uitvoer gebracht door het personage Kirilov.⁸⁷ Maar dat Nietzsche ook de laatste optie als nihilistisch beschouwt, laat zien dat er aan het nihilisme niet te ontkomen is. Het leven na de dood van God en voorbij alle waarheden, is leven in een voortdurende paradox: enerzijds het verlangen naar zekerheid, maar steeds opnieuw zal elke gevonden zekerheid ontmaskerd worden als een illusie.

De dood van de mens, de zelfafschaffing volgens Nietzsche, kan ook nog op een andere manier worden gelezen. Hiervoor keren we terug naar het begin van boek III van de VW. Volgens Dohmen doelt Nietzsche in §108 met de schaduw van God op de Verlichting.⁸⁸ De verlichte atheïsten op het plein in §125 geloven niet meer in God. Daar is echter wel iets voor in de plaats gekomen, namelijk een geloof in de rede. In plaats van God als ijkpunt voor absolute waarheid te nemen wordt nu de kritische rede ingezet om waarheid van onwaarheid te onderscheiden.⁸⁹ Hiermee heeft de mens de plaats ingenomen van God. De dood van de mens waar Nietzsche over spreekt kan dan als volgt begrepen worden: de mens die leeft na de dood van God en zichzelf als redelijk ijkpunt beschouwt, de mens met zijn onhoudbare behoefte aan waarheid en zekerheid, die mens moet volgens Nietzsche worden afgeschaft. Echter, gezien de paradoxale situatie waarin de mens zich bevindt, is het de vraag of dit menstype wel kan worden afgeschaft of dat Dostojevski's Kirilov het voorbeeld van de enige uitweg uit de paradox is. We zullen in hoofdstuk 3 zien dat Nietzsches concept van de *Übermensch* een poging is zich een mens voorbij dit menstype voor te stellen.

Er is volgens Van Tongeren – in lijn met Dohmen – nog een derde mogelijkheid, namelijk om de optie van de afschaffing van de mens niet als letterlijke oproep tot actie te lezen. Deze houdt in dat, doordat de vervanging van God door de mens ook als illusie wordt herkend, men tot de ontdekking komt dat het überhaupt niet om de mens draait.⁹⁰ Dat de mens de plaats van God inneemt als schepper, is een vervanging van de positie die God eerst innam, maar berust nog op eenzelfde manier van denken. Echter, de ontmaskering van alle zekerheden als illusies maakt ook de mens tot een voorbijgaand moment en “De onderwerping door de mens van de wereld aan zijn verlangens wordt zelf een vorm van – overigens schuldeloze – overmoed”.⁹¹ De mens heeft zichzelf lange tijd in het centrum geplaatst, eerst bij gratie van

⁸⁷ Dit gebeurt in de roman *Duivels*, waarin het personage Kirilov de hand aan zichzelf slaat om te bewijzen dat God niet bestaat. Van Tongeren verwijst hiernaar op blz. 35 en 134. Nietzsche noemt dit ook het “nihilisme in zijn Sint-Petersburgse variant.”

⁸⁸ Dohmen, *Nietzsches visie op de crisis van de westerse cultuur*, 66

⁸⁹ *Ibidem*, 66.

⁹⁰ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 213.

⁹¹ Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 213.

God als kroon op de schepping en binnen het verlichte humanisme als plaatsvervanger van God. De wil tot waarheid leidt ons ertoe ook onze eigen positie in vraag te stellen, zonder enig uitzicht op een vaststaand antwoord. We zullen in hoofdstuk 3 zien dat Henk Manschots uitleg van Nietzsches oproep om de aarde trouw te blijven in het verlengde hiervan kan worden gelezen.

Het angstaanjagende beeld dat Nietzsche voor zich ziet en die door de dolle mens met ontzagwekkende metaforen werd aangekondigd, is een wereld waarin de mens het moet stellen zonder enige vorm van waarheid, zekerheid of houvast. De chaos, de voortdurende wording die de wereld volgens hem is, en het feit dat de mens hieraan lijdt, kan op geen enkele manier van een afdoend antwoord worden voorzien. Het waarheidszoekende ondermijnt steeds opnieuw elke constructie van het houvastzoekende. Nietzsche heeft het experiment dat uit zijn eigen analyse voortkwam geprobeerd te doorleven. Terwijl hij de paradox doorzag, koos hij niet voor het pad van Kirilov, maar wilde hij de paradox denkend uithouden.

2.2 Het bevrijdende van de dood van God

Tegelijkertijd met het angstaanjagende, fundamenteel onzekere perspectief dat de dood van God voor Nietzsche oplevert, ziet hij het eveneens als een bevrijding. Tekenend voor deze houding is het slot van VW §343, waarvan het eerste deel al in §1.2 werd geciteerd. Het citaat aan het begin van boek V van de VW vervolgt:

Zelfs wij geboren raadselraders, die als het ware op de bergen afwachten, tussen vandaag en morgen geplaatst en in de tegenspraak tussen vandaag en morgen gevangen, wij eerstelingen en voortijdige borelingen van de komende eeuw, die eigenlijk de schaduwen die Europa weldra moeten gaan verhullen, nu al in het oog gekregen *moesten* hebben: waar ligt het toch aan dat zelfs wij zonder de ware deelneming voor deze verduistering, en vooral zonder zorg en vrees wat *onszelf* betreft haar opkomst tegemoetzien? Zijn wij misschien nog te zeer onderhevig aan de *eerste* gevolgen van deze gebeurtenis – en de eerste gevolgen, gevolgen voor *ons*, zijn, heel anders dan je misschien zou verwachten, helemaal niet treurig en verduisterend, maar veeleer iets als een nieuw, moeilijk te omschrijven soort licht, geluk, opluchting, bemoediging, morgenrood... Inderdaad, wij filosofen en ‘vrije geesten’ voelen ons bij het bericht dat de ‘oude god dood’ is als door een nieuw morgenrood omstraalt; ons hart stroomt daarbij over van dankbaarheid, verbazing, vermoedens, verwachting,- eindelijk ligt de horizon weer voor ons open, zelfs al is hij niet helder, eindelijk mogen onze schepen weer uitvaren, welk gevaar er ook

dreigt, elk waagstuk van de kennis is weer toegestaan, de zee, *onze* zee ligt weer open, misschien is er nog nooit zo'n 'open zee' geweest.⁹²

Bovenstaand citaat bevat twee zaken die ik wil benadrukken. Allereerst zien we aan het slot dat Nietzsche de dood van God beschrijft als het aanbreken van een nieuwe dag, vol mogelijkheden en aangekondigd door een 'moeilijk te omschrijven soort licht'. Voor het aanbreken van deze nieuwe dag kan hij niet het beeld van de zon gebruiken, omdat deze al is voorzien van een filosofische betekenis en bovendien volgens de dolle mens is losgekoppeld van de aarde. Het aanbreken van de dagenraad wordt daarentegen veroorzaakt door een schijnbaar nog onbekend licht. Deze nieuwe dag en dit nieuwe licht bieden perspectief, want de horizon ligt weer open, de schepen mogen uitvaren richting de nog nooit zo open zee. Ook deze beelden echoën de metaforen uit *De dolle mens*, waarin de horizon symbool staat voor begrenzing en de zee voor de oneindigheid van God die die bron van de kennis is. Er is geen begrenzing meer, geen absolute waarheid en daarmee ligt het waagstuk van de kennis weer open. Met andere woorden: de dood van God is een bevrijding van de beperkingen die door haar eigen illusies werden gecreëerd.

De gedachte dat met de dood van God elk waagstuk van de kennis weer mogelijk is en het bevrijdende karakter ervan, vinden we ook terug in VW §324. Daarin zegt Nietzsche over zijn eigen ervaring van leven: "Ik vind het veeleer van jaar tot jaar waarder, begerenswaardiger en mysterieuzer, – vanaf de dag dat de grote bevrijder over me kwam, die gedachte dat het leven een experiment ten behoeve van de kennis mocht zijn – en geen plicht, geen noodlot, geen bedrog!"⁹³ De dood van God wordt hier niet expliciet genoemd, maar hij zinspeelt wel op een moment waarop er een overgang, een gedaanteverwisseling is geweest, waarna hij het leven op een geheel andere wijze, vol mogelijkheden tot kennis ging beschouwen.

Het tweede punt van aandacht is de vraag: *voor wie* is dit een bevrijding? Zoals we in het eerste deel van het citaat al lazen, stelt Nietzsche dat de gevolgen van de dood van God het bevattingsvermogen van de massa te boven gaan. Tegenover deze massa staat een minderheid van 'raadselraders', 'eerstelingen en voortijdige borelingen van de komende eeuw', 'wij filosofen', wij 'vrije geesten'. Dit zijn degenen die de dood van God op waarde kunnen schatten en doorzien wat het betekent. Deze raadselraders vinden zich geplaatst tussen vandaag en morgen, als ware het overgangsfiguren die een stap vooruit zijn op de rest. Deze vrije geesten treuren niet om de dood van God, maar zien daarentegen de mogelijkheden, de open zee. Men

⁹² Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* §343, 205-206.

⁹³ *Ibidem* §324, 187-188.

zou deze vrije geesten dus kunnen zien als mensen die de behoefte aan zekerheid en het besef aan het gebrek daaraan kunnen uithouden, die zich bewustzijn van de paradox en deze kunnen en willen aangaan, omdat zij het gebrek aan een zon, horizon en zee en daarmee de oneindige hoeveelheid mogelijkheden en interpretaties op waarde kunnen schatten.⁹⁴

Tegelijkertijd is deze ervaring van bevrijding geen zuivere ervaring, in de zin dat ze *louter* bevrijdend is. Men kan zich voorstellen – niet in het minst vanwege Nietzsches eigen analyse – dat er momenten zijn dat de vrijheid wordt genoten, maar dat er ook momenten zijn waarop diezelfde vrijheid angstaanjagend is. Nietzsche beschrijft dit metaforisch in VW §124, het aforisme voorafgaand aan *De dolle mens*:

Wij hebben het land verlaten en zijn scheep gegaan! We hebben de brug achter ons, sterker nog, we hebben het land achter ons afgebroken! Welaan, scheepje! opgepast! Naast je ligt de oceaan, het is waar, hij brult niet altijd, soms ligt hij erbij als zijde en goud en als een dromerij over het goede. Maar er komen uren, dat je zult inzien dat hij oneindig is en dat er niets vreselijker bestaat dan oneindigheid. Ach, die arme vogel, die zich vrij gevoeld heeft en tegen de wanden van deze kooi botst! Wee jou, wanneer het land-heimwee je overvalt, alsof daar meer *vrijheid* geweest was, –en er is geen ‘land’ meer!⁹⁵

In deze passage kondigt Nietzsche het avontuurlijke en aantrekkelijke van de hervonden vrijheid aan. De zekerheid van het vasteland – waarheid, moraal, God – bestaat niet meer. De uitgestrekte oceaan – de oneindige mogelijkheden van de vrijheid – kan blinken als goud, maar ook angstaanjagend zijn als een afgrond.⁹⁶ Met het voorbeeld van de vogel benadrukt hij dit nog eens, zij het op een enigszins enigmatische wijze. De vrijheid kan prettig aanvoelen, maar het beangstigende dat de oneindigheid in zich heeft kan heimwee naar vaste grond, naar zekerheid, opwekken. Op welke wanden de vogel kan botsen en wat de kooi is, is niet eenduidig op te maken uit deze passage. Het meest voor de hand liggend zou zijn om de vogel te beschouwen als iemand die wel de vrijheid wil en de mogelijkheden die dit biedt nastreeft, maar tegelijkertijd nog wel vastzit aan de behoefte aan zekerheid. In dat geval zijn er grenzen aan de

⁹⁴ Het onderscheid tussen de massa en de vrije geesten is een onderscheid tussen groepen mensen die door Nietzsche op meerdere plekken wordt uitgewerkt. In *Voorbij goed en kwaad* draagt een hoofdstuk de titel De vrije geest. In dit werk en in *De genealogie van de moraal* wordt daarnaast een onderscheid gemaakt tussen de herenmoraal en de slavenmoraal. Daarin is de slavenmoraal de moraal van de volgzame massa en de herenmoraal de moraal van degene die weet te bevelen.

⁹⁵ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* §124, 129-130.

⁹⁶ “Wie met monsters vecht, moet oppassen zelf geen monster te worden. En als je lang in een afgrond kijkt, kijkt de afgrond ook bij jou naar binnen.” Zie: Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad* §146, 81.

vrijheid: de wanden van de kooi. Het besef van oneindigheid en permanente onzekerheid kan doen terugverlangen naar de kooi, hoewel Nietzsche die optie resoluut afwijst.

Zoals we hebben gezien is Nietzsche dubbelzinnig over de gevolgen van de dood van God. De oneindige vrijheid, de mogelijkheid tot eindeloze interpretaties en het gebrek aan absolute waarheid, aan een fundament voor moraal, is enerzijds een perspectief vol mogelijkheden. Tegelijkertijd blijft de behoefte aan houvast bestaan, omdat de wil tot waarheid niet met de dood van God is verdwenen. Slechts een enkeling, de *vrije geest*, kan de paradox uithouden en het stellen zonder zekerheid. In het volgende hoofdstuk zullen we zien welke denkrichtingen Nietzsche uitzet om deze vrijheid invulling te geven.

Hoofdstuk 3: Na de dood van God

In *De dolle mens* stelt Nietzsche dat de mensen die geboren worden *na* de dood van God tot een hogere geschiedenis behoren dan alle tijd die daaraan vooraf ging.⁹⁷ Met andere woorden: er is iets wezenlijks veranderd in de westerse cultuur. Er is een tijd voor en tijd na de dood van God. De tijd voor de dood van God werd gekenmerkt door de overtuiging dat er een absolute waarheid bestaat en dat deze voor de mens te ontdekken en te begrijpen is. Deze waarheid functioneerde als basis voor de moraal en daarmee als richtinggevende instantie voor het menselijk leven.

Zoals we hebben gezien in hoofdstuk 1 valt de betekenis van de dood van God uiteen in ten minste drie betekenissen. Allereerst betekent de dood van God het einde van het christelijke godsgeloof. In de tweede plaats onmaskert Nietzsche de achterwerelden als illusies. Deze illusies niet alleen een rol in individuele zingeving, maar gaven vanaf Plato's *Politeia* tot en met het communisme van Marx ook antwoorden op vragen hoe de samenleving moet worden ingericht. Uit de dood van God volgt daarom ook het einde van alle politieke utopieën en idealen. Het derde dat sneuvelt met de dood van God is het geloof in een absolute waarheid, een ankerpunt, een fundament. Uiteindelijk ligt Nietzsches onthulling van deze waarheid als illusie ten grondslag aan de twee eerstgenoemde gevolgen. Omdat de wereld in haar grond chaos is, en elke orde ontbreekt, ligt de weg open naar oneindige mogelijkheden en interpretaties, een perspectief dat zowel beangstigend als bevrijdend is. En zoals gezegd stellen deze drie betekenissen van de dood van God ons voor drie vragen.

Allereerst volgt uit het wegvallen van het godsgeloof de vraag naar de individuele zingeving. Wat is de zin van het leven nu blijkt dat er geen waarheid te vinden is? Ten tweede vloeit uit het einde van politieke utopieën de vraag voort naar hoe een samenleving geordend dient te worden? De derde – en tegelijk ook grootste vraag – is de vraag naar wat er overblijft van waarheid en moraal nu er volgens Nietzsche geen fundament is waarop gebouwd kan worden. In dit laatste hoofdstuk wil ik vanuit de hier centraal gestelde werken van Nietzsches de vraag naar de individuele zingeving, de vraag naar het politieke en de vraag naar de waarheid bespreken. Gezien het feit dat dit zeer grote thema's zijn en het denken van Nietzsche door velen na hem is becommentarieerd, zijn onderstaande overwegingen niet meer dan richtingen die het denken na de dood van God in zouden kunnen slaan. Daarbij behandel ik, zoals ook in de inleiding aangekondigd, de vraag naar waarheid slechts beknopt.

⁹⁷ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 131.

3.1 De vraag naar individueel-zingevende dimensie

Aan het begin van de *Zarathoestra* schrijft Nietzsche, opnieuw in de vorm van een parabel, hoe de ontwikkeling van de mens die door de dood van God heengaat eruit ziet. Het verhaal heet *Over de drie gedaanteverwisselingen* en begint als volgt: “Drie gedaanteverwisselingen van de geest noem ik u: hoe de geest een kameel wordt, en de kameel een leeuw, en de leeuw ten slotte een kind.”⁹⁸ De eerste gedaanteverwisseling is die van de geest naar de kameel, die veel last kan dragen en daarom ook veel last op zich neemt. Met de opgeladen last snelt de kameel de woestijn in, maar de eenzaamheid brengt de kameel tot de tweede gedaanteverwisseling. De geest wordt een leeuw, die vrijheid wil en heer wil zijn in zijn eigen woestijn. In de woestijn zoekt hij zijn laatste god, om met deze god te strijden. Deze god die de leeuw wil verslaan heet “Gij zult”. De geest van de leeuw zegt echter “ik wil”. Zarathoestra zegt tegen zijn leerlingen:

Broeders, waarom is de leeuw in de geest nodig? Waarom is het lastdier niet genoeg, dat zich schikt en eerbiedig is? Nieuwe waarden scheppen – dat kan ook de leeuw nog niet: maar vrijheid scheppen om opnieuw te scheppen – dat kan de macht van de leeuw. Vrijheid scheppen en een heilig nee uitspreken zelfs tegen de plicht: daarvoor, broeders, is de leeuw nodig. [...] Eens had hij het “gij zult” lief als het heiligste wat hij had: nu moet hij zelfs in het heiligste waan en willekeur vinden, zodat hij vrijheid kan ontroven aan zijn liefde: voor die roof is de leeuw nodig.⁹⁹

De laatste gedaanteverwisseling is de leeuw die een kind wordt. “Onschuld is het kind, en vergeten, een nieuw begin, een spel, een vanzelf draaiend wiel, een eerste beweging, een heilig ja-zeggen.”¹⁰⁰ Dit ja-zeggen is nodig voor het spel van het scheppen. De geest wil nu zijn eigen wil.

Deze parabel bevat in grote lijnen wat tot nu is besproken aangaande de dood van God. De last die de kameel droeg is de last van het geloof in een absolute waarheid, in een moraal (“gij zult”) en het christendom. Deze last had een gebiedend karakter, omdat het aan haar dragers helderheid verschafte over hoe te leven. Dit nam de vorm aan van een last, van regels en geboden. Of, om met één van Nietzsches andere metaforen te spreken: de last ligt in het feit dat er een horizon was die de mens begrensd. De kameel echter kan die last genoeg worden en de wil krijgen deze van zich af te schudden. De leeuw nu staat symbool voor het nee-zeggen

⁹⁸ Nietzsche, *Zarathoestra*, 27-29.

⁹⁹ Ibidem, 28.

¹⁰⁰ Ibidem, 29.

tegen het gij zult, die zich ontworstelt aan de verplichtingen die hem van buitenaf worden opgelegd en zodoende zichzelf vrijheid schept. De gedaanteverwisseling naar de leeuw is het begin van het 'Ik wil'. Maar om echt te kunnen scheppen, om de vrijheid te kunnen genieten, moet de leeuw een kind worden. Het kind staat hier symbool voor onschuld en een nieuw begin. Het kind is vrij, scheppend en affirmatief: het zegt ja tegen het leven. Het kind, in tegenstelling tot de leeuw, vecht niet meer tegen wat het is aangepraat en -geleerd, maar is in staat om dit alles te vergeten en zelf waarden te scheppen.

Deze parabel bevat naast de ontwikkeling van de religieuze mens naar de vrij-willende mens ook een kiem van een aantal concepten die elders in Nietzsches werk terugkomen en die van belang zijn om de individueel-zingevende vraag van een antwoord te voorzien. Achtereenvolgens bespreek ik – na een korte beschrijving van Nietzsches idee van de mens als de wil tot macht – het waardenscheppende karakter van de kunstenaar en het concept *Übermensch*.

De mens wordt door Nietzsche op veel manieren gekarakteriseerd. Zoals we eerder zagen is de mens zowel een wantrouwig als een vererend dier. In *De vrolijke wetenschap* wordt de mens beschreven als "het fantastische dier"¹⁰¹ en, in één adem, als "het waanzinnige dier, als het lachende dier, als het wenende dier, als het ongelukzalige dier."¹⁰² De mens is volgens Zarathoestra ook "de schattende"¹⁰³ en "het moedigste dier."¹⁰⁴ Er is echter één typering die voor Nietzsche bovenaan staat en alle andere overstijgt, namelijk de mens als wil tot macht. In VGK §13 verwerpt hij de opvatting van "de fysiologen" dat de drift tot zelfbehoud de meest basale drift is: "Voor alles wil iets levends zijn kracht *botvieren* – het leven zelf is wil tot macht: het zelfbehoud is daarvan slechts een van de indirecte, meest frequente gevolgen."¹⁰⁵ Zijn opmerking in VW §349 is van vergelijkbare aard: "[D]e grote en kleine strijd draait allerwegen om overwicht, om groei en uitbreiding, om macht, overeenkomstig de wil tot macht, die niets anders dan wil tot leven is."¹⁰⁶

Het idee van de wil tot macht komt volgens Dohmen voort uit de dood van God. "Als God dood is en er dus geen absolute bepalingen zijn, hoe zit het *dan* met de heersende

¹⁰¹ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 39.

¹⁰² Ibidem, 153.

¹⁰³ Nietzsche, *Zarathoestra*, 60.

¹⁰⁴ Ibidem, 160.

¹⁰⁵ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 22.

¹⁰⁶ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 215.

betekenis(sen) van de wereld?”¹⁰⁷ Zoals we eerder zagen, is de moraal een maaksel van de mens ten behoeve van diens zelfbehoud. Met de wil tot macht gaat Nietzsche nog een laag dieper. Op het meest fundamentele niveau is de wereld een dynamiek van willen tot macht die elkaar voortdurend concurreren. Elke wil tot macht – bijvoorbeeld de mens – is opgebouwd uit een hiërarchie van willen tot macht – bijvoorbeeld verschillende driften en verlangens die elkaar beconcurreren. De sterkste wil tot macht overheerst tijdelijk de andere willen toch macht.¹⁰⁸ Tussen afzonderlijke willen tot macht – tussen mensen – bestaat er eveneens een voortdurende strijd om meer macht. Wil tot macht betekent dus altijd ook wil tot *meer* macht.¹⁰⁹

Dat de mens volgens Nietzsche wil tot macht is, maakt, samen met de vaststelling van de dood van God en daarmee het verval van het geloof in absolute waarden, de weg vrij voor het scheppen van nieuwe waarden. Aangezien deze waarden niet aan een hoogste waarde of absoluut criterium hoeven te voldoen, is de mens vrij deze waarden zelf vorm te geven. Nietzsche schrijft: “Ik wil me mijn eigen zon scheppen.”¹¹⁰ Opnieuw zien we hier de verwijzing naar Plato (de zon als oriëntatiepunt) terwijl hij Plato tegelijkertijd omkeert: *ik* ben het die de zon scheidt. Niet langer is de zon het absolute beginpunt van kennis en waarheid. Na de dood van God kan de mens *zelf* diens waarden scheppen. Bovendien verschaft het scheppen de mens een antwoord op de vraag naar het lijden, die de grond is voor de vraag naar de zin van het leven, zoals blijkt wanneer Zarathoestra zegt: “Scheppen – dat is de grote verlossing van het lijden en het licht- worden van het leven”.¹¹¹ Zoals het de gedaanteverwisseling naar het kind enerzijds wijst op onschuld en nieuwheid, is het kind ook de scheppende, in staat om zelf waarden aan het leven toe te kennen.

Hieruit volgt dat de vrije mens na de dood van God een geheel andere houding aanneemt ten aanzien van de individueel-zingevende vraag naar de betekenis van het leven. In plaats van – zoals in het christendom of communisme – deel te nemen aan een groter verhaal en het leven in dienst te stellen van een van buitenaf opgelegd – dat is: niet zelf in vrijheid gekozen – doel, is de mens zelf de waardenschepper. Daarmee scheidt de mens zichzelf een zin van het leven: “Wij echter *willen worden die wij zijn*, – nieuw, uniek, onvergelijkelijk, wij willen onszelf de wet voorschrijven, onszelf scheppen!”¹¹² Het ‘worden’ in deze uitspraak wijst op het ontwikkelingsproces van de kameel naar het kind, het loskomen van de ballast waar eeuwen

¹⁰⁷ Dohmen, *Nietzsches visie op de crisis van de westerse cultuur*, 86.

¹⁰⁸ Ibidem, 89.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 187.

¹¹¹ Nietzsche, *Zarathoestra*, 87.

¹¹² Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 196.

van Platoons-christelijk denken de kameel mee heeft opgezadeld. Dit proces leidt de mens naar wat hij volgens Nietzsche is wezen is: wil-tot-macht die zichzelf schept.

Het ideaal van deze zichzelf scheppende mens illustreert Nietzsche aan de hand van de kunstenaar. Het komt erop aan dat we onszelf gaan zien als de helden van ons eigen leven:

Pas de kunstenaars, en vooral die van het theater, hebben de mensen ogen en oren gegeven om met enig genoegen te horen en te zien wat een ieder zelf is, zelf ervaart, zelf wil; pas zij hebben ons waardering voor de held, die in elk van deze alledaagse mensen schuilgaat, geleerd en ook de kunst zichzelf als held, uit de verte en als het ware vereenvoudigd en toegelicht, te kunnen zien, – de kunst, zich voor zichzelf ‘in scène te zetten’.¹¹³

Volgens Young doelt Nietzsche hiermee niet op het zijn van een superheld die heroïsche daden verricht. Het gaat erom dat we onszelf gaan zien als het centrale karakter van ons eigen leven.¹¹⁴ Om zover te komen, moeten we datgene leren wat kunstenaars doen, die ernaar streven om dingen “mooi, aantrekkelijk, begerenswaardig”¹¹⁵ te maken wanneer ze het niet zijn. Daarbij is de kunstenaar degene die afstand kan nemen van wat dichtbij is, het geheel kan overzien en weet waar hij naartoe aan het werken is.

Het leven vormgeven als een kunstwerk is volgens Dohmen Nietzsches antwoord op de vraag wat de mens te doen staat na de dood van God, nu elk oriëntatiepunt ontbreekt en de mens zichzelf moet vormgeven te midden van de vrijheid.¹¹⁶ Hij pleit ervoor dat de mens zichzelf de moeite getroost een sterke persoonlijkheid en een stijlvol karakter te ontwikkelen.

Eén ding is nodig. – Zijn karakter ‘stijl geven’ – een grote en zeldzame kunst! Zij wordt beoefend door hem die alles overziet wat zijn natuur aan sterke en zwakke punten te bieden heeft en het vervolgens in een kunstzinnig plan onderbrengt, totdat alles als kunst en rede voor de dag komt en ook het zwakke punt het oog bekoort. [...] Want één ding is nodig: dat de mens zijn tevredenheid met zichzelf *bereikt* – zij het nu door deze dan wel door gene verdichting en kunst: eerst dan, uitsluitend dan levert de mens een draaglijke aanblik op!¹¹⁷

¹¹³ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 91.

¹¹⁴ Young, *The death of God*, 114.

¹¹⁵ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, §299.

¹¹⁶ Joep Dohmen, *Het leven als kunstwerk* (Zutphen: Koninklijke Wöhrmann, 2008), 10.

¹¹⁷ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 170-1.

Het is Nietzsches oproep om de leegheid en onverschilligheid na de dood van God te bestrijden door zelfstilering en karaktervorming. Dat vereist volgens Dohmen “concentratie, diepe zelfkennis, langdurige zelfwerkzaamheid en ten slotte scheppingskracht”.¹¹⁸

Merk op echter, dat Nietzsche het stijl geven aan het karakter een zeldzame kunst noemt. Zoals we eerder hebben gezien, onderscheid Nietzsche in zijn werk twee groepen mensen, bijvoorbeeld wanneer hij spreekt over de ‘herenmoraal’ en de ‘slavenmoraal’ in *De genealogie van de moraal* of wanneer hij het heeft over “wij vrije geesten,” tegenover de massa’s die vanuit het verlangen naar zekerheid op zoek zijn naar steun en houvast.¹¹⁹ Volgens Nietzsche zijn het de enkelingen die in staat zijn hun leven als kunstwerk vorm te geven. Een vrije geest is iemand die “elk geloof, elke wens naar zekerheid vaarwel zegt, geoefend als hij is in het vermogen op dunne koorden en mogelijkheden overeind te blijven en zelfs aan de rand van de afgronden nog te dansen. Zo’n geest zou de *vrij geest* par excellence zijn.”¹²⁰ Deze twee groepen mensen reageren op hun eigen manier op de dood van God. Voor de massa is de dood van God iets angstaanjagends, een gevoel dat Nietzsche zelf ook erkent. Zij zullen daarom vanuit de behoefte aan zekerheid een nieuwe god scheppen of een schaduw najagen. De vrije geesten daarentegen hebben deze zekerheid niet nodig en vormen de kleine groep die in staat is het uit te houden binnen de paradox en hun eigen waarden te scheppen.

Het leven van de vrije geest komt volgens Young neer op drie zaken. In de eerste plaats moet hij weten waar hij vandaan komt. Ten tweede weet hebben van diens huidige conditie. En ten derde moet hij, op basis van deze twee, in bezit zijn van “the outline of the *proper continuation* of one’s life into the future. To know the story of one’s past and present, that is to say, is to know one’s identity. And to know one’s identity gives purpose and meaning to one’s life.”¹²¹ Deze uitleg van Young lijkt mij echter te statisch, te veel gedacht vanuit een bepaald vastgesteld levensdoel. Als de vrije geest degene is die op een dun koord kan blijven staan en aan de rand van de afgrond nog kan dansen, dan spreekt daar een idee van flexibiliteit uit, van het positieve kunnen zien in een gevaarlijke situatie, van gepast kunnen omgaan met de omstandigheden.

Nietzsche gebruikt zelf twee kunstzinnige metaforen om het karakter van de vrije geest aan te duiden. In VW §299 stelt hij: “[W]ij echter willen de dichters van ons leven zijn, en wel

¹¹⁸ Dohmen, *Leven als kunstwerk*, 141.

¹¹⁹ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 212.

¹²⁰ *Ibidem*, 213.

¹²¹ Young, *The death of God*, 116.

allereerst in het kleinste en meest alledaagse.”¹²² Even daarvoor stelt hij zichzelf de vraag welke middelen er zijn om dingen mooi en aantrekkelijk te maken wanneer ze het niet zijn. Een dichter beschikt over de kunst om van het kleine en alledaagse de schoonheid in te zien en dat om te zetten tot een kunstwerk. De tweede metafoor is die van de danser. Zoals we zagen is de vrije geest iemand die op de rand van de afgrond in staat is om te dansen. Voor Nietzsche staat de dans symbool voor de vrijheid en mogelijkheden die het leven biedt en daarmee contrasteert hij het met een leven dat geleefd wordt met het oog op een bepaalde achterwereld.¹²³

Gezien de aandacht die Nietzsche besteedt aan het concept *Übermensch* en de manier waarop hij dit uitlegt als een antwoord op onze vraag, is het ook nodig hier – zij het beknopt – iets over te zeggen. Met name in de *Zarathoestra* keert het concept *Übermensch* vaak terug en vormt het de hoofdgedachte van het boek. In de voorrede van *Zarathoestra* stelt hij: “Ik leer u de *Übermensch*. De mens is iets wat overwonnen moet worden. [...] De *Übermensch* is de zin van de aarde.”¹²⁴ Iets verder stelt *Zarathoestra*: “Ik wil de mensen de zin van hun leven leren: en dat is de *Übermensch*, de bliksem vanuit de donkere wolk “mens”.”¹²⁵ Hij contrasteert de *Übermensch* ook met het oude godsgeloof:

Eens zei men God als men over verre zeeën uitkeek; maar nu heb ik u leren zeggen: *Übermensch*. God is een vermoeden; maar ik wil dat uw vermoeden niet verder reikt dan uw scheppende wil. Zou u een god kunnen *scheppen*? – Zwijg dan dus over alle goden! Maar u zou wél de *Übermensch* kunnen scheppen. Misschien niet uzelf, broeders! Maar tot vaders en voorouders van de *Übermensch* zou u zich wel kunnen herscheppen: en laat dat uw beste scheppen zijn!¹²⁶

In deze citaten verschijnt het idee van de *Übermensch* als iets dat in de toekomst ligt. Dit blijkt duidelijk uit de laatste passage. Het oneindige van de zee dat de mens voorheen ‘God’ deed vermoeden, moet volgens Nietzsche plaatsmaken voor een nieuwe horizon: die van de *Übermensch*. Tegelijkertijd wordt de *Übermensch* neergezet als een overwinning over de mens en dit wordt door Nietzsche beschouwt als de zin van het leven.

¹²² Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 176.

¹²³ *Ibidem*, §107.

¹²⁴ Nietzsche, *Zarathoestra*, 14.

¹²⁵ *Ibidem*, 22.

¹²⁶ *Ibidem*, 86.

Rudiger Safranski laat zien hoe het idee van de *Übermensch* al eerder in Nietzsches werk aanwezig is.¹²⁷ Met het idee van de *Übermensch* doelt Nietzsche volgens Safranski op de gedachte dat de mens een betere, hogere versie van zichzelf moet worden.¹²⁸ Het is een voortdurend streven, een *worden*, richting een hoger ideaal. Een vergelijkbare duiding vinden we bij de uitleg van de *Übermensch* bij Kaufmann: “He has overcome his animal nature, organized the chaos of his passions, sublimated his impulses, and given style to his character.”¹²⁹ Dit hogere type mens is tegengesteld aan de moderne mens: “Het woord ‘*Übermensch*’ ter typering van de in hoogste zin geslaagde mens, in tegenstelling tot ‘moderne’ mensen, tot ‘goede’ mensen, tot christenen en andere nihilisten”.¹³⁰ Hierin schuilt de betekenis van de gedachte dat de mens overwonnen moet worden. De *Übermensch* is voorbij aan de gebondenheid aan moraal, absolute waarheid en God waarin de mens tot nu toe heeft geloofd. Om plaats te maken voor de *Übermensch* moet deze mens overwonnen worden.

In Kaufmanns uitleg zien we tevens de relatie tussen de vrije geest, de kunstenaar en de *Übermensch* terugkeren, als de mens die zijn leven zelf vormgeeft. Volgens Dohmen is de vrije geest een voorstadium van de *Übermensch*.¹³¹ Zoals we zagen spreekt Nietzsche zijn publiek meermaals aan met “wij vrije geesten”. Deze vrije geesten hebben niet meer de behoefte aan zekerheid, aan troost of aan een God en weigert te erkennen dat hij gebonden is aan een goddelijke, morele of politieke ordening. In plaats daarvan wil hij leven in onzekerheid, dansend op de rand van de afgrond. De *Übermensch* gaat nog één stap verder:

Hij is degene die niet slechts steeds emancipeert van alle bindingen. Hij is degene die bovendien (zich)zelf de wet stelt en nieuwe zin aan het leven geeft. [...] De *Übermensch* is dan degene die het kunststuk verstaat om die interpretatie(s) van het leven te vernietigen waarvan de levenskracht raakt uitgeput, en in plaats daarvan een nieuwe duiding aan het leven te geven.¹³²

¹²⁷ Rudiger Safranski, *Nietzsche: een biografie van zijn denken*, vertaald door Mark Wildschut (Amsterdam: Atlas Contact, 2011), 252-254. Safranski legt verbanden met de *Oneigentijdse beschouwingen* en *Menselijk, al te menselijk*. In eerstgenoemde bespreekt Nietzsche in de beschouwing ‘Schopenhauer als opvoeder’ hoe de mens met behulp van voorbeeldfiguren een betere versie van zichzelf kan worden. Dit betere zelf ligt niet diep in het innerlijk verborgen, maar juist ver erboven. Daarnaast haalt Safranski een tekst aan uit *Menselijk, al te menselijk*, waarin Nietzsche spreekt over het de baas worden van jezelf en leren de kunst te verstaan om je deugden in te zetten voor hogere doeleinden.

¹²⁸ Safranski, *Nietzsche*, 253.

¹²⁹ Kaufmann, *Nietzsche*, 274.

¹³⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo: hoe iemand wordt wat hij is*, vertaald door Paul Beers en Pé Hawinkels (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000), 57.

¹³¹ Dohmen, *Nietzsches visie op de crisis van de westerse cultuur*, 92-93.

¹³² *Ibidem*, 93.

Het leven als kunstwerk is een vorm van mens-zijn die erin slaagt steeds opnieuw het leven een heel eigen, nieuwe betekenis te verlenen. Het ideaal van deze levenskunstenaar wordt door Nietzsche gevat in het concept *Übermensch*.

Samenvattend ligt een antwoord op de individueel-zingevende vraag naar de zin van het leven volgens Nietzsche in het overwinnen van de behoefte aan houvast en zekerheid. Dit neemt de vorm aan van een kunstwerk, waarin de mens door het scheppen van eigen waarden zichzelf boven zichzelf verheft en steeds streeft naar wat *boven* hem is: de betere versie van zichzelf, de *Übermensch*. Dat Nietzsche dit slechts ziet weggelegd voor de enkelingen, de vrije geesten, laat zien dat de behoefte aan zekerheid, aan een ‘nieuwe god’, nog sterk aanwezig is. Hier kan de verbinding worden gemaakt met Nietzsches eigen reactie op de dood van God. Voor degenen die sterk genoeg zijn, is de dood van God een bevrijding, opent het nieuwe horizonten en is het waagstuk van de kennis weer mogelijk. Echter, de massa, voor wie de dood van God iets angstaanjagends is, zal op zoek blijven naar een nieuwe God.

3.2 De vraag naar de collectief-politieke dimensie

Zoals bij veel grote denkers hun politieke filosofie voortvloeit uit hun mensbeeld, zo is dat ook het geval bij Nietzsche.¹³³ Het is echter niet zo dat Nietzsches werk een uitgewerkte politieke filosofie bevat. Zijn opvattingen over het politieke zijn, in vergelijking met de aandacht voor het individuele, schaars. Toch vallen er wel enkele lijnen te trekken vanuit zijn opvatting van de mens als wil-tot-macht en het ideaal van de *Übermensch*. In zijn studie over de filosofie van Nietzsche heeft Karl Jaspers een hoofdstuk gewijd aan Nietzsches denken over *Große Politik*¹³⁴. Jaspers stelt:

In this respect, “great politics” does not envisage any definite policies relating to a special sphere of human activity, but it awakens, so to speak, an essential political mood which is directed to the possibilities of human existence taken as a whole: it is concerned, through thinking, to bring to light what may even now be pressing toward the surface in the growing germ of living consciousness. But what this is cannot be made clear in the “great politics,” apart from the totality of Nietzsche’s philosophizing.”¹³⁵

¹³³ Bijvoorbeeld Aristoteles’ mens als *zoön politicon*: de mens als politiek dier dat pas tot volle ontplooiing komt in relatie met anderen.

¹³⁴ Ik heb gebruik gemaakt van zowel de Duitse als de Engelse vertaling van Jaspers werk. In de tekst citeer ik uit de Engelse vertaling.

¹³⁵ Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, vertaald door Charles F. Wallraff en Frederick J Schmitz (Tucson, AZ: The university of Arizona press, 1965), 281.

Nietzsches denken over politiek is niet te vatten in een rationeel systeem, maar wil volgens Jaspers een bepaalde stemming teweeg brengen die zich richt op de toekomstige mogelijkheden van het menselijk bestaan. Hierin klinkt de echo van Nietzsches *Übermensch*. Vanwege het gebrek aan concrete acties met betrekking tot het politieke, zijn onderstaande opmerkingen over Nietzsches politieke filosofie niet meer dan mogelijke denkrichtingen die een zoektocht naar een antwoord op de collectief-politieke vraag kunnen inslaan. In wat verder volgt staan we eerst stil bij wat Nietzsche bedoelt met “Grote politiek”. Hierin volg ik de lezing van Jaspers. Vervolgens wil ik twee suggesties doen voor hoe een politiek gestoeld op Nietzsche eruit kan zien. Ten eerste is dat een politiek van strijd, voortbouwend op de wil tot macht. De tweede suggestie volgt uit zijn herhaaldelijke oproep om de aarde trouw te blijven.

De term Grote politiek komt in de in deze scriptie centraal gestelde werken alleen voor in *Voorbij goed en kwaad*: “De tijd van de kleine politiek is voorbij: reeds de komende eeuw brengt de strijd om de heerschappij over de aarde, – de *dwang* tot grote politiek.”¹³⁶ Volgens Jaspers houdt kleine politiek zich bezig met een concrete situatie, de staat of een onmiddellijke politieke actie.¹³⁷ Grote politiek daarentegen

is a continuous creation of the future in thought, not for the purpose of learning what actually will happen [...] but in order to keep possible eventualities effectively in sight. The future in question, upon which everything depends, is not to be viewed as already determined but as something that we must bring forth. This politically effective future is still completely undecided.¹³⁸

Grote politiek is een politiek van mogelijkheden. Deze opvatting over politiek is een logisch gevolg van Nietzsches constatering dat God dood is en dat daarmee het ‘waagstuk van de kennis’ weer helemaal open ligt. Eveneens sluit dit aan bij de gedachte dat de wereld in haar aard chaos is. Er is geen absoluut fundament waarop we kunnen bouwen en dat maakt dat de toekomst volledig open ligt. Grote politiek draait daarmee om de vraag naar de toekomst van de mens. Een vraag die volgens Nietzsche nog nooit gesteld is, omdat in de duizenden jaren

¹³⁶ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 119. Ook in §241 wordt deze term gebruikt.

¹³⁷ Jaspers, *Nietzsche: an introduction*, 251.

¹³⁸ Jaspers, *Nietzsche: an introduction*, 250.

hiervoor er altijd werd uitgegaan van een God of een ideologie als sturend principe. Grote politiek zoals Nietzsche het zich voorstelt is een nieuw fenomeen.¹³⁹

Deze Grote politiek draait om de herwaardering van waarden, waarmee als het ware de lijnen richting mogelijke toekomsten uitgestippeld. Deze herwaardering van waarden is de taak van de eerder genoemde vrije geesten, de filosofen, die daarmee de komende millennia in een bepaalde richting dwingen. Het is “de toekomstige taak van de filosoof: een taak die hierin bestaat, dat de filosoof het *waardeprobleem* moet oplossen, dat hij de *rangorde der waarden* moet bepalen.”¹⁴⁰ Deze herwaardering van waarden is echter niet een doel op zich, maar is de bron van Grote politiek van waaruit politiek kan ontstaan.¹⁴¹ Immers, wanneer de waarden tot doelen worden keren we terug naar de politieke utopieën.

Om deze herwaardering van alle waarden te realiseren moet aan twee voorwaarden worden voldaan. Allereerst komt deze creatieve wetgeving voort uit de “creatieve mens”¹⁴² in plaats van dat het een daad is van een gezamenlijk denkproces. Volgens Nietzsche is het echter maar de vraag of dergelijke mensen in de nabije toekomst zullen bestaan – een zelfde twijfel die hij heeft ten aanzien van de *Übermensch*. Ten tweede is het noodzakelijk dat de wereld er klaar voor is en er een onbewuste drang en openheid is voor dat wat de creatieve mens te brengen heeft.¹⁴³ Nietzsche is zich ervan bewust dat zijn tijd nog niet aan deze condities voldoet. Echter, zonder dat aan deze voorwaarden wordt voldaan, is het volgens Jaspers zinloos om bij Nietzsche op zoek te gaan naar enige conclusies aangaande concrete politieke actie.¹⁴⁴

Toch kan er mijns inziens wel iets gezegd worden over de eerste voorwaarde. In zijn mensbeeld neem Nietzsche als uitgangspunt dat mensen ongelijk zijn aan elkaar. Dit komt het duidelijkst naar voren in Nietzsches onderscheid tussen de massa en de vrije geesten zoals we eerder hebben gezien, maar ook elders maakt hij dit expliciet.¹⁴⁵ Uit deze fundamentele ongelijkheid van de mens volgt zijn kritiek op de democratie. De democratie gaat uit van de gelijkheid van mensen en van gelijke rechten. Deze gelijkheid is voor Nietzsche een obstakel

¹³⁹ Jaspers, *Nietzsche: an introduction*, 252.

¹⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *De genealogie van de moraal: een strijdschrift*, vertaald door Thomas Graftdijk (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000), 47.

¹⁴¹ Jaspers, *Nietzsche: an introduction*, 275.

¹⁴² *Ibidem*, 275.

¹⁴³ *Ibidem*, 275-276.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 277.

¹⁴⁵ Heel duidelijk stelt Nietzsche dit in de Nagelaten fragmenten: “Jetzt sind die Menschen sich sehr ungleich.” Zie: NF-1880, 4[100]. Ook ontkent hij het bestaan van mensenrechten in de *Nachlass*: “Menschenrechte giebt es nicht.” Zie: NF-1877,25[1].

voor de *Übermensch*, omdat individuen die boven zichzelf – en daarmee boven ‘het maaiveld’ – willen uitsteken de kop wordt afgehakt:

Reeds de supreme, onafhankelijke geest, de wil om alleen te staan, de machtige rede worden als gevaar gevoeld; alles wat de enkeling boven de kudde verheft en de naaste vrees inboezemt heet van nu af *kwaad*; de redelijke, bescheiden, zijn plaats wetende, gelijkgeschakelde mentaliteit, de *middelmaat* der begeerten komt tot moreel aanzien.¹⁴⁶

Nietzsche stelt dat de Europese moraal een moraal van de middelmaat is geworden, die ernaar streeft de gemeenschap in stand te houden en daarom alles wat een dreiging vormt voor de eenheid van die gemeenschap als een gevaar beschouwt. Hij noemt deze manier van denken ook wel *kuddemoraal*:

Moraal is in Europa tegenwoordig kuddediermoraal: dus naar onze opvatting slechts één soort van menselijke moraal, naast, voor, na welke vele andere *hogere* soorten moraal mogelijk zijn of zouden moeten zijn. Tegen deze ‘mogelijkheid’, dit ‘zou moeten’ verzet deze moraal zich echter uit alle macht: zij zegt hardnekkig en onverbiddelijk ‘ik ben zelf de moraal, en verder is niets moraal!’¹⁴⁷

Wat de politiek aangaat volgt hieruit, dat de samenleving volgens Nietzsche in zijn tijd dus geen enkele ruimte liet voor de ‘filosofen’ en de ‘vrije geesten’ om buiten de gebaande, christelijke moraal te denken, die eenheid nastreeft en zichzelf het alleenrecht op moraal toe-eigent. Terwijl nu juist met de dood van God volgens Nietzsche alles weer open ligt, en dus ook de moraal.

Als we dan terugkeren naar de eerste voorwaarde voor grote politiek, namelijk dat deze een geesteskind is van de creatieve mens, de vrije geest, en niet een gevolg is van een gezamenlijk besluitvormingsproces, dan zegt dit iets over hoe een samenleving volgens Nietzsche om zou moeten gaan met dergelijke vrije. Om aan deze eerste voorwaarde te voldoen, is bereidheid nodig om de vrije geest de ruimte te geven, ook wanneer deze radicaal afwijkt van heersende ideeën. In de tweede plaats – en dit hangt evident samen met de tweede voorwaarde – moet er de bereidheid zijn van ‘de wereld’ open te staan voor de ideeën van de creatieve geest. In de praktijk betekent dit, dat er binnen een samenleving ruimte moet zijn voor vrije geesten om te excelleren, hun kop boven het maaiveld uit te steken zonder dat deze stante pede wordt

¹⁴⁶ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 103.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 105.

afgehakt. Nietzsche bestrijdt de gelijkschakeling van het ongelijke. Immers, volgens hem zijn mensen *ongelijk*. Omdat elke gemeenschap erop uit is haar individuen aan elkaar gelijk te schakelen,¹⁴⁸ vormt een gemeenschap waarin dit het ideaal is een obstakel voor de vrije geest en daarmee voor de *Übermensch*. Kortom: de moraal van een gemeenschap zou geen belemmering moeten vormen voor de *Übermensch*.

Een tweede denklijn die duidelijk in Nietzsches werk aanwezig is en die men ook politiek zou kunnen begrijpen, is het idee van strijd. Dit is het meest evident in zijn gedachte van de mens als wil tot macht. In lijn met zijn kritiek op de Europese moraal, zou men echter kunnen stellen dat het idee van strijd zich ook op politiek niveau zou moeten afspelen. In plaats van een eenduidig idee over wat goed en kwaad is, en alles wat daarmee in tegenspraak is afdoen als ‘kwaad’ of ‘slecht’, zou politiek als strijdperk van ideeën een manier zijn om Nietzsches wil tot macht op een politieke manier in te vullen en relevant te maken voor de huidige tijd.

Iets van deze manier van denken over politiek als strijdperk van ideeën vinden we terug bij de hedendaagse filosoof Chantal Mouffe. Zij is kritisch op de huidige liberaal-democratische opvatting van politiek, die volgens haar het onuitwisbare antagonistische karakter van politiek ontkent. De liberale gedachte hierachter is, dat de pluraliteit van opvattingen kunnen worden ondergebracht in een niet-conflicterend, harmonieus geheel.¹⁴⁹ Daarmee worden fundamentele verschillen gepacificeerd, terwijl ze wel degelijk bestaan. Mouffe stelt voor, dat antagonistische karakter van het politieke moet worden omgevormd tot een agonisme:

While antagonism is a we/they relation in which the two sides are enemies who do not share any common ground, agonism is a we/they relation where the conflicting parties, although acknowledging that there is no rational solution to their conflict, nevertheless recognize the legitimacy of their opponents. They are ‘adversaries’ not enemies. This means that, while in conflict, they see themselves as belonging to the same political association, as sharing a common symbolic space within which the conflict takes place.

We should say that the task of democracy is to transform antagonism to agonism.¹⁵⁰

Met de erkenning van fundamenteel verschillende opvattingen die de oorzaak zijn van politieke strijd, of: van wil tot macht, houdt de vergelijking tussen Mouffe en Nietzsche echter op.

¹⁴⁸ Dohmen, *Nietzsches visie op de crisis van de westerse cultuur*, 92.

¹⁴⁹ Chantal Mouffe, *On the Political* (London: Routledge, 2005), blz 10.

¹⁵⁰ Mouffe, *On the political*, 20.

Immers, uit erkenning van een spelen op hetzelfde democratische speelveld volgt de erkenning van het democratische principe van gelijkheid van mensen. Mouffe zoekt naar een manier om binnen de democratische kaders de verschillende politieke ideeën naaste elkaar te laten bestaan, door met behulp van de democratische beginselen van het antagonisme een agonisme te maken. Dat is: het vinden van een niet-gewelddadige manier om met het conflict om te gaan terwijl het wel blijft bestaan. Nietzsche daarentegen trekt zoals we gezien hebben ook de democratische uitgangspunten in twijfel. Dus hoewel het idee van strijd, van wil tot macht in politieke zin, op een praktisch-politieke manier herkenbaar is bij Mouffe, blijft de vergelijking, vanwege Nietzsches ontkenning van de gelijkheid van mensen, op een oppervlakkig niveau steken.

Tot slot wil ik een derde suggestie doen voor een denkrichting over het politieke in het denken van Nietzsche. Deze begint bij zijn herhaalde uitspraak om de aarde trouw te blijven: “Ik bezweer u, broeders, *blijf de aarde trouw* en schenk geen geloof aan mensen die bij u aankomen met praatjes over bovenaardse verwachtingen!”¹⁵¹ Verderop in de *Zarathoestra* stelt hij:

Blijf de aarde trouw, broeders, met de macht van uw deugd! Laat uw schenkende liefde en uw kennis de zin van de aarde dienen! Dat vraag ik u en dat bezweer ik u. Laat uw deugd niet van het aardse wegvliegen en met haar vleugels tegen eeuwige wanden slaan! Ach, er is altijd zoveel verdwaalde deugd geweest! Breng, zoals ik, de verdwaalde deugd terug naar de aarde – ja, terug naar lichaam en leven: zodat ze de aarde haar zin kan geven, een mensen-zin!¹⁵²

Met zijn oproep de aarde trouw te blijven contrasteert Nietzsche zijn filosofie in de eerste plaats met de *achterwerelden*. De mens moet de onzekerheid niet willen bedwingen door te vluchten in goddelijke illusies, maar figuurlijk gesproken met beide benen op de grond blijven staan. Het draait volgens Nietzsche om het hier en nu. Meer concreet maakt hij het, wanneer hij stelt: “De *Übermensch* is de zin van de aarde.”¹⁵³ Uiteindelijk is het doel van de mens om zichzelf steeds weer te overwinnen, nieuwe waarden en horizonten te scheppen en het leven steeds opnieuw van een *eigen* zin te voorzien.

Ik denk echter dat uit deze gedachte de aarde trouw te blijven meer politieke betekenis kan worden gehaald dan slechts het streven naar de *Übermensch*. Van Nietzsche is bekend dat

¹⁵¹ Nietzsche, *Zarathoestra*, 14.

¹⁵² *Ibidem*, 77.

¹⁵³ Nietzsche, *Zarathoestra*, 14.

hij zeer veel wandelde en een aantal geliefde plekken om door de bergen ging dwalen en zijn gedachten noteerde om ze later uit te werken. Hieruit blijkt zijn liefde, of misschien zelfs afhankelijkheid van de natuur. Verder heeft Henk Manschot erop gewezen dat in Nietzsches werk veel dieren de revue passeren, het meest van alle moderne filosofen.¹⁵⁴ Volgens Manschot, die Zarathustra's uitspraak "De aarde heeft een korst; en die korst heeft ziekten. Een van die ziekten heet bijvoorbeeld "mens"¹⁵⁵ als uitgangspunt neemt voor zijn recente boek over Nietzsche als ecofilosoof, kan Nietzsches oproep de aarde trouw te blijven gelezen worden als een oproep om niet langer de mens maar de aarde centraal te stellen in het denken. Hij denkt hiermee in lijn met de hierboven beschreven suggestie van Van Tongeren over Nietzsches uitspraak over de afschaffing van de mens. Zonder hier uitgebreid het werk van Manschot te bespreken, wil ik één citaat aanhalen die politiek van betekenis kan zijn. Hij schrijft: "His aim is to produce a philosophy that will once again make the universe, and especially the earth, a guide to humanity, a new philosophy of the earth that goes beyond both classical and modern cosmology."¹⁵⁶

De gedachte om de aarde als gids voor de mensheid te hanteren stelt een aantal hedendaagse klimaatkwesties in een interessant daglicht. Als de aarde een gids is, hoe ziet haar leiding er dan uit?¹⁵⁷ Wat zijn de grenzen van de aarde? Wat betekent het centraal stellen van de aarde voor de manier waarop we met haar bronnen omgaan? Wat betekent dit voor de (politieke) daden die nodig zijn om extreme weersomstandigheden zoveel mogelijk te voorkomen? In hoeverre moet de (westerse) mens diens levensstijl aanpassen? Dit zijn morele en politieke vragen die nog niet op eenzelfde manier kon stellen of inzien. Echter, het feit dat hij de aarde niet alleen als tegenhanger van de *achterwerelden* gebruikt, maar dat het hem volgens Manschot ook te doen is om de aarde zelf, kan mogelijk een politieke stip op een nieuwe horizon zetten: de – politieke, morele – taak van de mens na de dood van God is om niet langer de mens als uitgangspunt te nemen, maar de aarde als geheel.

¹⁵⁴ Henk Manschot, "Nietzsche als ecofilosoof," gefilmd op 7 maart 2017 bij Radboud Reflects, Lux, Nijmegen, video, <https://www.youtube.com/watch?v=O38UAMhrE1A>.

¹⁵⁵ Nietzsche, *Zarathoestra*, 133.

¹⁵⁶ Henk Manschot, *Nietzsche and The Earth: Biography, Ecology, Politics*, vertaald door Liz waters (Londen: Bloomsbury Academic, 2000), 13, Ebook.

¹⁵⁷ De gedachte dat de aarde niet langer als object kan worden gezien, maar reageert op het menselijke handelen en als het ware terugslaat, is behandeld door Bruno Latour.

3.3 De vraag naar waarheid

In §1.3 hebben we gezien hoe het geloof in een absolute waarheid door de dood van God wegviel, waarmee ook het fundament voor de moraal verdween. Dit fundament was een voorwaarde voor antwoorden op vragen naar de individuele zingeving en de vraag naar de politieke dimensie, maar de wil tot waarheid leidde er ook steeds weer toe dat de op dat moment geldende waarheid aan kritisch onderzoek werd onderworpen. Toch bleef er eeuwenlang één aspect van dit denken onveranderd: de gedachte dat er een waarheid bestaat die als fundament voor de moraal dient.

Als Nietzsche het bestaan van een absolute waarheid ontkent, wat valt er vanuit Nietzsche dan nog over de vraag naar de waarheid te zeggen? Zoals we eerder zagen speelt de kunstenaar een belangrijke rol in Nietzsches denken. Van der Heijden laat zien hoe Nietzsche met betrekking tot de waarheid de kunstenaar hoger aanslaat dan de filosoof.¹⁵⁸ Daar waar de filosoof op zoek is naar zekerheid en houvast, *schept* de kunstenaar zonder een aanspraak te maken op waarheid. Daarmee is de kunstenaar waarachtiger dan de filosoof. In plaats van uit te gaan van een waarheid die als fundament van de kennis en moraal dient, volgt voor Nietzsche uit de dood van God dat er ruimte ontstaat voor het scheppen van een *eigen* waarheid en op een eigen wijze richting te geven aan het leven en de wereld.¹⁵⁹ Het waarheidsbegrip verandert daarmee van karakter: waarheid is niet langer universeel, maar individueel en bovendien een gevolg van schepping in plaats van ontdekking. Tegelijkertijd biedt waarheid als creatie van de kunstenaar, die zich bevindt in een chaotische, onbegrensde wereld een oneindige hoeveelheid mogelijkheden. Met een citaat uit de *Nachlass* laat Van der Heijden zien dat deze opvatting van waarheid uitmondt bij de wil tot macht: de wil om de wereld *zelf* vorm te geven is gegrond in de wil tot macht.¹⁶⁰

Het ontbreken van een absolute waarheid voert Nietzsche tot een radicaal perspectivisme. De werkelijkheid verschijnt aan elk zijnde op een andere manier.¹⁶¹ Hieruit volgt volgens Van der Heijden, dat “zodra we *perspectief* zeggen, we ook *veelheid* en *verschil* zeggen: er zijn meerdere en verschillende perspectieven, die niet tot elkaar te herleiden zijn.”¹⁶² Tegelijkertijd stelt Nietzsche dat er niet zoiets bestaat als ‘het wezen’ van iets. Dat zou immers absolute identiteit suggereren, iets dat *is* en niet *wordt*. Voor het menselijke kennen betekent dit

¹⁵⁸ Van der Heijden, *Metafysica*, 119.

¹⁵⁹ Van der Heijden, *Metafysica*, 120.

¹⁶⁰ *Ibidem*, 121. Van der Heijden verwijst naar de volgende Nagelaten Fragmenten: Herfst 1885 – herfst 1887, 9[106].

¹⁶¹ Van der Heijden, *Metafysica*, 122.

¹⁶² *Ibidem*, 122.

dat het streven niet langer is naar waarheid, maar naar een zo goed mogelijk begrip, waar bij zoveel mogelijk perspectieven moeten worden ingenomen:

Er bestaat *alleen maar* een perspectivistisch zien, *alleen maar* een perspectivistisch ‘kennen’; en *hoe meer* affecten we over een zaak aan het woord laten, *hoe meer* ogen, verschillende ogen, we voor dezelfde zaak weten te gebruiken, des te vollediger zal ons ‘begrip’ van deze zaak, onze ‘objectiviteit’ zijn.¹⁶³

De affecten die de mens kan gebruiken zijn de zintuigen waarmee de werkelijkheid de mens toekomt. “Hoe meer affecten wij inzetten om een zijnde te duiden en te waarderen, hoe rijker de zin van dit zijnde voor ons wordt.”¹⁶⁴ Tegelijkertijd kunnen niet alle interpretaties naast elkaar bestaan, omdat recht doen aan alle interpretaties niet mogelijk is. Hiermee keert ook rondom de vraag naar waarheid de wil tot macht terug.

Nietzsche laat zijn lezers in tweestrijd achter. Zoals we eerder zagen bestaat er een spanning tussen de wil tot waarheid of waarachtigheid enerzijds en het gebrek aan een absolute waarheid anderzijds. De wil tot waarheid streeft naar houvast om het lijden in de wereld van betekenis te voorzien. Tegelijkertijd is het deze wil tot waarheid zelf die de door haarzelf tot stand gebrachte waarheid steeds opnieuw ondermijnt en daarmee uiteindelijk waarheid zelf als hoogste waarde onttroont. Het uithouden van de spanning die dit oplevert is volgens Nietzsche niet voor iedereen weggelegd. Slechts zij die dit weten uit te houden zijn in staat om, nadat zij van kameel, via de leeuw, tot kind zijn getransformeerd, hun leven als kunstwerk vorm te geven door eigen waarden te scheppen.

¹⁶³ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, 115.

¹⁶⁴ Van der Heijden, *Metafysica*, 125.

Conclusie

In de inleiding werd vastgesteld dat de huidige tijd zich midden in de periode bevindt die Nietzsche heeft aangeduid als de geschiedenis van het nihilisme. Deze periode begon met de aankondiging van de dood van God. Op allerlei manieren is de mens in de eenentwintigste eeuw bezig om de leegte die God achterliet van opvulling te voorzien. Deze individuele en tegelijkertijd collectieve zoektocht leidde tot de centrale vraag van dit onderzoek: wat staat de mens volgens Friedrich Nietzsche te doen na de dood van God? In deze scriptie is de ontstane leegte gethematiseerd rondom drie vragen: de individueel-zingevende, de collectief-politieke en de vraag naar waarheid.

De dood van God is in de eerste plaats een cultuuranalytische uitspraak. Steeds minder mensen geloven in de christelijke God, maar lijken zich daar op het eerste gezicht geen zorgen over te maken. Wie echter oog heeft voor de aandacht voor nieuwe vormen van zingeving en spiritualiteit, ziet hoe de behoefte naar zin en betekenis de mens bezig blijft houden. De leegte die God voor de persoonlijke zingeving heeft achtergelaten, wordt door Nietzsche ingevuld door de mens te wijzen op diens herwonnen vrijheid die oneindige mogelijkheden met zich meebrengt. De mens die ertoe in staat is het gebrek aan absolute waarheid en zekerheid uit te houden, wordt door Nietzsche hoger gewaardeerd dan de massa die dit niet kan. Zij zullen steeds opnieuw op zoek gaan naar nieuwe goden. De vrije geesten daarentegen kunnen de paradox uithouden. De wil tot waarheid en het besef van het gebrek aan die verlangde waarheid levert een spanning op die deze minderheid niet tot een uiterste drijft, maar aanzet zichzelf te verheffen, eigen waarden te scheppen en te streven naar de *Übermensch*.

Nietzsches eigen antwoord op de persoonlijke vraag naar zingeving is aantrekkelijk voor de hedendaagse lezer van zijn werk. Het streven naar autonomie en authenticiteit is – zeker sinds de culturele revolutie van de jaren '60 en de toegenomen welvaart – een ideaal dat veel mensen nastreven. Het zou echter een misvatting zijn om deze hang naar autonomie en authenticiteit op te vatten als verwerkelijkingen van Nietzsches ideaal van de vrije geest. De alomtegenwoordigheid van dit streven naar autonomie, die onder de druk van voortdurend veranderende trends in een hoog tempo steeds van kleur verschiet, doet eerder denken dat dit hedendaagse ideaal het karakter van een cultuurelement zoals Goudsblom dat bedoelt: authenticiteit als opdracht.

Nietzsche zag zelf al in dat zijn filosofie er één is voor de enkeling, voor de vrije geesten, en het heeft daarmee een elitair karakter. Maar behalve zijn eigen uitgangspunt dat mensen ongelijk zijn, wat hem ertoe aanzette de tweedeling tussen de massa en de vrije geesten te maken, is het de vraag of een leven, los van alle vormen van zekerheid en houvast voor het

individu, überhaupt mogelijk is. De taal die hij gebruikt om een dergelijke levensstijl te beschrijven, blijft abstract. En dat moet het ook zijn, omdat de mens idealiter zijn eigen waarden schept. Maar dat laat ons wel achter met de vraag hoe zo'n leven eruit ziet en of de mens werkelijk zonder enige vorm van waarheid kan. Bovendien is de mens een dier dat zich moet verhouden tot andere dieren, zich beweegt binnen een bepaalde politieke constellatie en daarbinnen moet handelen. Zoals we bij Goudsblom zagen, lijkt waarheid als richtinggevend principe noodzakelijk voor de totstandkoming van moraal.

Dit brengt ons bij de tweede vraag. Zoals we hebben gezien is Nietzsches denken over politiek dubbelzinnig en geeft hij geen duidelijke richtlijnen hoe te handelen binnen een samenleving. Wellicht is dit het gevolg van hoe Nietzsche zelf zijn leven heeft geleid: hij was veel alleen in de bergen om te denken en te schrijven en onderhield met enkele getrouwen voornamelijk per brief contact. Wat de precieze reden er ook van mag zijn, voor de hedendaagse mens die vragen stelt over hoe de samenleving moet worden ingericht, hoe de mens zich tegenover anderen moet gedragen, wat het *goede* is, hoeft bij Nietzsche niet op pasklare antwoorden te rekenen. Zijn denken over Grote politiek wijst slechts ver vooruit: naar politieke vergezichten die geen utopieën mogen zijn. De wil tot macht bleek voor hedendaagse politiek ook weinig vruchtbaar. Slechts de oproep om de aarde trouw te blijven lijkt enigszins op een richtingaanwijzer hoe hedendaagse politieke vragen beantwoordt zouden kunnen worden. De vraag die dit echter achterlaat is of de aarde hierin – volgens Nietzsche – niet te veel zou functioneren als een nieuwe god, dan wel als achterwereld in de gedaante van een politieke utopie.

Waar Nietzsches denken over politiek ons wel voor waarschuwt, is om te veel waarde te hechten aan de gedachte dat zaken nu eenmaal zijn zoals ze zijn. Zijn perspectivisme, en dit geldt eveneens op individueel vlak, stelt ons steeds voor de vraag of het ook anders kan, welke perspectieven nog meer mogelijk zijn en hoe de wereld op een andere manier geordend kan worden. In deze zin daagt Nietzsches denken uit om voortdurend de wijze waarop de wereld aan ons verschijnt en hoe deze op dit moment is geordend niet als vaststaand gegeven op te vatten, maar in plaats daarvan op zoek te gaan naar andere opvattingen, ideeën, idealen en mogelijkheden die richtinggevend kunnen zijn voor een Grote politiek. Tegelijkertijd toont dit ook aan dat men voor uitgewerkte antwoorden op de fundamentele vragen naar zin en betekenis bij Nietzsche aan het verkeerde adres is.

De derde vraag naar waarheid, hoewel in het bestek van deze scriptie slechts kort aangestipt, blijkt tegenwoordig van een enigszins pijnlijke actualiteit. Sommigen hebben sinds enkele jaren onze tijd wel aangeduid als het *post-truth* tijdperk: eenieder heeft zijn of haar eigen

waarheid. Onder invloed van media blijkt de waarheid van de mens bijzonder goed te beïnvloeden. De veelheid aan perspectieven die door Nietzsche als zowel onvermijdbaar als nastrevenswaardig wordt gezien, is in de eenentwintigste eeuw op zo'n manier doorgeslagen dat het met name op politiek en maatschappelijk vlak grote gevolgen heeft: een referendum over een kolossale keuze bleek verregaand te zijn beïnvloed door valse beloften en binnen sommige families wordt niet meer met elkaar gepraat vanwege te grondige meningsverschillen.

De vraag die hieruit volgt is of Nietzsche niet te veel vertrouwen heeft gesteld in de redelijkheid van de mens en of hij wat dit betreft niet toch ook gerekend mag worden tot een verlichtingsdenker. Tegelijkertijd benadrukt hij dat het leven verheffen tot kunstwerk en het ideaal van de *Übermensch* slechts bereikbaar is voor enkelingen. De vraag die overblijft is in hoeverre Nietzsche van mening was dat de massa zich steeds als homogene kudde zou (blijven) bewegen en of hij heeft voorzien wat de gevolgen zouden kunnen zijn van een tijd waarin iedereen er zijn of haar eigen waarheid op na zou kunnen houden.

Anderzijds kan de huidige tijd vanuit Nietzsche worden begrepen als de voortdurende strijd om macht, die door de vlucht die de media hebben genomen de mens onverminderd confronteert met waarheidsclaims. Deze niet aflatende stroom aan informatie roept bij de nieuwsconsument steeds weer een waarheidsoordeel op. Niet alleen is de mens een dier dat zoekt naar waarheid, maar er wordt ook voortdurend van de mens verwacht zich over de waarheid uit te spreken en ergens iets van te vinden. Ook deze overvloed aan perspectieven kan, op een andere manier dan Nietzsche zich voorstelde, leiden tot de overtuiging dat de waarheid niet bestaat.

Daar waar Nietzsches cultuuranalyse verbazingwekkend is in haar scherpzinnigheid en vooruitziende blik, geeft zijn denken over de mens, samenleving en waarheid na de dood van God slechts in abstracte vorm een antwoord op de vraag naar de zin van het leven en zal men voor duidelijkere antwoorden op de vragen die in deze scriptie aan de orde zijn gesteld verder moeten kijken dan het werk van Nietzsche zelf. Als kunstenaar die zijn eigen waarden schept is de mens een wil tot macht, zowel over zichzelf als ook over anderen. In dit proces schept de mens zijn eigen waarheid, die niet in steen gebeiteld is, maar als onderdeel van de wil tot macht kan verschillen. Hieruit spreekt een hoge mate van autonomie: het individu dat het eigen leven vormgeeft. De politieke vraag, zowel naar de toekomstige ordening als naar hoe al de verschillende waarheden zich tot elkaar verhouden, ontkomt niet aan een strijd om macht. De suggestie om de aarde als uitgangspunt te nemen lijkt mij hierin de meest vruchtbare weg om verder te denken over de zin van het leven na de dood van God.

Literatuur

- Camus, Albert. *De mythe van Sisyphus: een essay over het absurde*. Amsterdam, De Bezige Bij, 1975.
- Dohmen, Joep. *Het leven als kunstwerk*. Zutphen: Koninklijke Wöhrmann, 2008.
- Dohmen, Joep. "Nietzsches visie op de crisis van de westerse cultuur," in *Nietzsche en het postmodernisme*, red. Bart Voorstuijven. Kampen: Kok, 1992.
- Dostojevski, Fjodor. *De gebroeders Karamazow*. Vertaald door A. Kosloff. Amsterdam, Van Holkema & Warendorf N.V., z.j.
- Goudsblom, Johan. *Nihilisme en cultuur: Europese ideeëngeschiedenis in een sociologisch perspectief*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep, 1960.
- Heijden, Gert-Jan van der. *Metafysica: van orde naar ontvankelijkheid*. Amsterdam: Boom, 2021.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter, 1947.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Vertaald door Charles F. Wallraff en Frederick J Schmitz. Tucson, AZ: The university of Arizona press, 1965.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1950.
- Manschot, Henk. *Nietzsche and The Earth: Biography, Ecology, Politics*. Vertaald door Liz waters. Londen: Bloomsbury Academic, 2000. Ebook.
- Maybee, Julie E. "Hegel's Dialectics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel-dialectics>.
- Mouffe, Chantal. *On the Political*. London: Routledge, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. "Over waarheid en leugen in buitenmorele zin" in *Waarheid en leugen*. Vertaald door Tine Ausma. Amsterdam: Boom, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *De vrolijke wetenschap*. Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Zo sprak Zarathustra: een boek voor iedereen en niemand*. Vertaald door Ria van Hengel. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Vorbij goed en kwaad: voorspel tot een filosofie van de toekomst*. Vertaald door Thomas Grafdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1999.

- Nietzsche, Friedrich. *De genealogie van de moraal: een strijdschrift*. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Afgodenschemering: of hoe men met de hamer filosofeert*. Vertaald door Hans Driessen. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo: hoe iemand wordt wat hij is*. Vertaald door Paul Beers en Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2000.
- Plato. *Verzameld werk deel 9. Het bestel*. Vertaald door Hans Warren en Mario Molegraaf (Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2000), 514a – 517c.
- Tongeren, Paul van. *Het Europese nihilisme: Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijn te deren*. Amsterdam: Boom uitgevers, 2022.
- Wachter, Dirk de. *Borderline Times: het einde van de normaliteit*. Leuven: LannooCampus, 2012.

Overige bronnen

- Garretsen, Harry en Janna Stoker. “De visiearme stijl van Rutte kan een probleem vormen.” *Trouw*, 14 oktober, 2017. <https://www.trouw.nl/nieuws/de-visiearme-stijl-van-rutte-kan-een-probleem-vormen~b2d7822c/>.
- Manshot, Henk. “Nietzsche als ecofilosoof.” Gefilmd op 7 maart 2017 bij Radboud Reflects, Lux, Nijmegen. Video, <https://www.youtube.com/watch?v=O38UAMhrE1A>.
- “Religion in Europe.” Statistica Research Department. Statistica. Geraadpleegd op 3 april 2024. <https://www.statista.com/topics/3977/religion-in-europe/#topicOverview>.
- “Religie in Nederland.” CBS. Centraal bureau voor de statistiek. Geraadpleegd op 3 april 2024. <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2020/religie-in-nederland>.