

De menselijke natuur volgens Nietzsche

Wat betekent het om te “vernatuurlijken”; een analyse gebaseerd op een hermeneutische lezing van aforisme 109 uit *De vrolijke wetenschap*.

Masterscriptie

Master Ethiek van Bedrijf en Organisatie

Student: Max van der Heijden

ANR: 159815

U1275680

Begeleider & eerste lezer: prof. dr. M.S. Prange

Tweede lezer: dr. B.W. van de Ven

Voor- en dankwoord

Safranski schrijft in zijn biografie *Nietzsche* (2010) dat Nietzsche een denker is die zich verstoppt heeft in het labirint van zijn gedachten. Misschien, suggereert Safranski, is verdwalen in dit labirint het beste dat zijn lezers kan overkomen. Tijdens het schrijven van deze scriptie ben ik meermaals verdwaalt. Het is aan de lezers van deze scriptie om te bepalen of mij dat ten goede is gekomen.

Mijn dank gaat uit naar mijn vriendin Sam die, met haar onvoorwaardelijke geloof en vertrouwen in mijn kunnen, mij op de donkerste dwaaldagen door het labirint heen heeft geholpen. Ook mijn ouders ben ik dankbaar. Zonder de niet aflatende steun van hen was het schrijven van deze scriptie en studeren van filosofie nooit mogelijk geweest, daarvoor mijn dank. Ten slotte wil ik ook mijn begeleidster Martine Prange bedanken die mij wegwijs heeft gemaakt in zowel mijn eigen labirint als in dat van Nietzsche en mij opnieuw heeft leren lezen en schrijven.

Inhoudsopgave

Lijst van afkortingen	5
Inleiding	5
Hermeneutische lezing 109 – Deel I	
“De natuur ontgoddelijkt” - Nietzsches pleidooi voor naturalisme	8
1.1 Context	8
1.2 Lezing: ‘Laten wij oppassen!’ (VW 109)	9
1.2.1 Tekstformele kenmerken & samenvatting	10
1.2.2 Nagelaten Fragmenten	12
1.2.3 Boodschap	13
1.3 Relatie met de dood van God	14
1.3.1 Nietzsches anti-theologische wending	14
1.3.2 Een interpreterend bestaan: noodzakelijke vermenselijking	15
1.3.3 Een metafysisch afscheid: natuur als noodzakelijke chaos	19
1.4 Naturalisme als instrument	25
1.4.1 Nietzsches naturalisme	25
1.4.2 Nietzsches naturalisme volgens Leiter: Nietzsche als natuurwetenschapper	26
1.4.3 Nietzsches naturalisme volgens Schacht: Nietzsche als antropoloog	30
1.5 Tussenconclusie – terugkoppeling aforisme 109	34
Hermeneutische lezing 109 – Deel II	
“zuiver, hervonden, en opnieuw verlost” - Nietzsches visie op de menselijke natuur	36
2.1 Context	36
2.2 Nietzsches kritiek op de vrije wil	39
2.3 De mens als driftwezen	41
2.3.1 Prikkel, lust en onlust	41

2.3.2	Onderbewustzijn en bewustzijn: strijd en momentopname	45
2.3.3	Drift als ontlading van kracht	51
2.3.4	De menselijke natuur – een reconstructie	52
2.4	Kritiek op Dohmen.....	53
2.5	Tussenconclusie – terugkoppeling aforisme 109	56
Hermeneutische lezing 109 – Deel III		
	“Vernatuurlijken” – Nietzsches normatieve ideaal	57
3.1	Context	58
3.2	Moraal en de menselijke natuur	58
3.2.1	Vrees, schaamte en gewetenswroeging.....	60
3.3	Naturalisme, ‘naturaliseren’ en “vernatuurlijken”.	64
3.3.1	Naturalisme als moraalkritiek	64
3.3.2	Naturaliseren: zelfkennis door zelfkritiek.....	68
3.3.3	Vernatuurlijken: de realisatie van een tweede natuur	74
3.4	Slotconclusie – terugkoppeling aan aforisme 109.....	79
3.4.1	Reflectie: “de moraliteit stierf aan de moraliteit”	81
	Bronvermelding	84

Lijst van afkortingen

EH	=	Ecce Homo (1889)
GD	=	Afgodenschemering (1889)
GM	=	Genealogie van de moraal (1887)
M	=	Morgenrood (1881)
MA I	=	Menselijk al te menselijk (1878)
MA II	=	Menselijk al te menselijk II (1886)
RS	=	De reiziger en zijn schaduw (1880)
VGK	=	Voorbij goed en kwaad (1886)
VW	=	De vrolijke wetenschap (1882/1887)
Z	=	Aldus sprak Zarathustra (1883-1885)
KSA	=	Kritische Studienausgabe van Nietzsches verzameld werk in 15 delen.
KGB	=	Kritische Gesamtausgabe van Nietzsches brieven.

Voor mijn eigen gemak en dat van de lezer heb ik ervoor gekozen om de Nederlandse vertalingen van de Nietzsche-teksten in deze scriptie op te nemen. Als naslagwerk zijn ter controle de originele Duitse teksten uit de KSA edities gebruikt. Citaten uit de brieven zijn door mijzelf vertaald.

De vindplaatsen in *De vrolijke wetenschap* en andere boeken van Nietzsche worden aangewezen aan de hand van de afkorting en het aforismenummer. Vb. VW 224. Van de vindplaatsen uit de notities zijn het aantekeningnummer, het nummer van het KSA-deel en het paginanummer vermeld. Vb. 11[78] (KSA 9: 471). Van de vindplaatsen uit Nietzsches brieven zijn de datum, het nummer van het KGB-deel, briefnummer en het paginanummer vermeld. Vb. 27/28–6–1882, KGB 6/251, pp. 213-214.

Inleiding

De Duitse filosoof en filoloog Friedrich Nietzsche (1844-1900) staat bekend als een van de grootste filosofen van de negentiende eeuw. Een gepolijste schrijfstijl, vlijmscherpe kritiek en experimenteel denken zijn karakteristiek voor het werk van deze “meester van het wantrouwen”.¹ Van zijn oeuvre is *De vrolijke wetenschap* (1882/1887) een van zijn hoofdwerken.

De vrolijke wetenschap pleit voor “vernatuurlijken”. Deze opdracht aan de mens is cruciaal voor “het definitieve beeld van de vrije geest” dat Nietzsche hier naar eigen zeggen opricht.² Hoewel *De vrolijke wetenschap* de laatste jaren meer aandacht krijgt in de Nietzsche studies, is het nog onduidelijk wat Nietzsche precies bedoeld heeft met “vernatuurlijken”. Meer helderheid hierin zal bijdragen aan ons begrip van *De vrolijke wetenschap* en Nietzsches vrijdenkers-periode in zijn geheel.³ Met behulp van een hermeneutische lezing van aforisme 109 vanuit een naturalistisch perspectief zal ik uiteenzetten wat Nietzsche verstaat onder “vernatuurlijken”. Vanuit dit naturalistische perspectief wordt Nietzsche gezien als een filosoof die zich verzet tegen elke metafysische en bovennatuurlijke claim, de natuur ziet als enige realiteit en de mens als geheel natuur probeert te begrijpen.⁴

¹ De uitdrukking ‘Meesters van de achterdocht’ of ‘Meesters van het wantrouwen’ is bedacht door Paul Ricoeur, waarbij hij onder de noemer ‘meesters’ verwijst naar Karl Marx, Friedrich Nietzsche en Sigmund Freud.

² Op de flaptekst van de eerste druk uit 1882 schrijft Nietzsche over *De vrolijke wetenschap* dat dit boek het sluitstuk vormt van een serie geschriften waarvan het gemeenschappelijke doel is om een nieuw beeld en ideaal van de vrije geest op te richten. Vervolgens noemt hij *Menselijk al te menselijk*, *Morgenrood* en *De vrolijke wetenschap* om daarmee de serie geschriften te markeren die deze doelstelling delen.

³ Nietzsches oeuvre kan worden onderverdeeld in drie periodes. In zijn vroege periode (1869-1876) is een duidelijke invloed van Arthur Schopenhauer en Richard Wagner te herkennen. In zijn middelste periode, zijn vrijdenkers-periode (1877-1882), neemt Nietzsche afscheid van Schopenhauer, Wagner en zijn eigen metafysische gedachtegoed. *De vrolijke wetenschap* (1882/1886) vormt het overgangswerk naar zijn latere periode (post-1882). In deze periode gaat Nietzsche zich nog meer bezighouden met moraliteit, de wil tot macht en de Übermensch (Ansell-Pearson, 2006).

⁴ Het betreft hier een recentere stroom aan interpretaties die in het academische discours steeds meer populariteit geniet (bijv. Clark & Dudrick, 2006; Clark, 1998; Cox, 1999; Janaway, 2006; Leiter, 2002, 2013; Schacht, 1983, 2006, 2012). Alhoewel deze interpretatie afwijkt van traditionelere lezingen van bekendere Nietzsche

In het eerste hoofdstuk van deze scriptie zet ik uiteen hoe aforisme 109, waarin Nietzsche voor het eerst de taak aan de mens opdraagt te “vernatuurlijken”, geïnterpreteerd dient te worden als pleidooi voor een naturalistische filosofie. In de Nietzsche studies is het nog onduidelijk wat voor soort naturalisme Nietzsche precies bepleit. Om dit te verduidelijken bespreek ik allereerst aforisme 109 afzonderlijk om tot een gegronde interpretatie van de boodschap te komen. Vervolgens zet ik uiteen wat Nietzsche verstaat onder “vermenselijken” en “ontgoddelijken”. Hiertoe ga ik in op de relevante aforismen 111, 112 121 en 56, 57 en 54. Op verschillende momenten gaat Nietzsche hier de dialoog aan met Immanuel Kant. Dit dialoog zal ik, waar aanwezig, naar voren brengen om aforisme 109 in haar context te plaatsen. Afsluitend bespreek ik Nietzsches naturalistische visie die hieruit volgt en lever ik een kritiek op de interpretatie die Brian Leiter (2002) en Richard Schacht (2006/2012) geven van aforisme 109.

In het tweede hoofdstuk van deze scriptie ga ik dieper in op Nietzsches visie op de menselijke natuur vanuit het in hoofdstuk 1 geschetste naturalistische perspectief. Zodoende zet ik uiteen wat Nietzsche in aforisme 109 bedoelt met een “zuivere, hervonden en opnieuw verlorene natuur”, begrepen als menselijke natuur. Zoals Joep Dohmen (1994) terecht opmerkt, vermeldt Nietzsche zijn visie op de menselijke natuur terloops: Nietzsche bespreekt zijn mensopvatting veelal in relatie met een ander thema. Om die reden bespreek ik Nietzsches naturalistische kritiek op de vrije wil en op het bewustzijn om van daaruit Nietzsches beeld op de menselijke natuur te reconstrueren. In het vormen van mijn these omtrent de menselijke natuur zal ik het debat aangaan met Dohmen.

Tot slot bespreek ik in het derde hoofdstuk van deze scriptie wat het betekent om te “vernatuurlijken”. Hier interpreteer ik “vernatuurlijken” als normatief ideaal waarmee Nietzsche een vereenzelviging met de menselijke natuur bepleit. Zoals ik zal beargumenteren suggereert Nietzsche hier een geheel eigen vorm van autonomie. Hiertoe bespreek ik aforismen 335 en 290. Wat volgt uit dit laatste hoofdstuk is een antwoord op de vraag wat het betekent voor de mens om zich te “vernatuurlijken” met de “zuivere, hervonden en opnieuw verlorene” menselijke natuur.

commentatoren zoals Heidegger, Kaufmann, de Man, Deleuze en Nehamas, is het een interessante aanpak die erin slaagt vanuit een hernieuwd perspectief toenadering te zoeken tot het bruikbare gedachtegoed van Nietzsche.

Hermeneutische lezing 109 – Deel I

“De natuur ontgoddelijkt” - Nietzsches pleidooi voor naturalisme

1.1 Context

In 1882 verschijnt Nietzsches *De vrolijke wetenschap*. Aanvankelijk bestaat het uit vier ‘boeken’. Bij de tweede editie in 1887 voegt Nietzsche hier nog een vijfde boek, een voorwoord en een ‘aanhangsel’ getiteld *Liederen van Prins Vogelvrij* aan toe. Nietzsche trekt in *De vrolijke wetenschap* de lijn door die hij ook in *Menselijk al te menselijk* en *Morgenrood* heeft ingezet: het oprichten van het ideaalbeeld van de vrije geest.

De vrolijke wetenschap bestaat uit aforismen. In zijn latere werk *Afgodenschemering* (1889) verklaart Nietzsche zichzelf tot de eerste Duitse meester van het aforisme en legt hij uit waarom hij deze aforistische stijl hanteert. Hij schrijft: “Het is mijn ambitie om in tien zinnen te zeggen wat anderen zeggen in een volledig boek” (GD 51). Twee jaar eerder schrijft hij in het voorwoord van *Genealogie van de Moraal* (1887) dat een aforisme “nog niet ontcijferd is wanneer iemand het alleen maar gelezen heeft; nu kan de uitlegging ervan pas beginnen, waarvoor een uitleggingskunst nodig is” (GM 8). Nietzsche geeft zijn lezers daarmee een essentiële taak: het uitleggen van deze bondige, diepe en beknopte aforismen en ze uitwerken tot een filosofische positie.

Een correcte interpretatie van een aforisme, en daarmee Nietzsches filosofische positie, is niet mogelijk zonder ook zijn nagelaten fragmenten te bestuderen. Hoewel deze notities ideeën bevatten die vaak nog niet uitgekristalliseerd zijn, laten ze duidelijk de denkbeweging zien die Nietzsche doormaakt. Om deze denkbeweging in kaart te brengen, bestudeer ik zijn nagelaten fragmenten als aanvullend materiaal op zijn gepubliceerde materiaal. Zodoende worden onduidelijkheden in het gepubliceerde materiaal verduidelijkt.

Om tot een gegronde interpretatie van Nietzsches filosofische positie te komen, begin ik dit hoofdstuk met een tekstformele bespreking van aforisme 109 en bespreek ik de hiertoe relevante nagelaten fragmenten (1.2). Van daaruit zal ik gaan kijken hoe dit aforisme zich verhoudt tot de andere aforismen (1.3) om daar tot slot Nietzsches filosofische positie uit af te leiden (1.4).

1.2 Lezing: “Laten wij oppassen!” (VW 109)

In deze paragraaf bespreek ik de tekstformele kenmerken van aforisme 109, waarin Nietzsche de mens voor het eerst oproept te “vernatuurlijken”. Vervolgens vat ik dit aforisme kort samen, bespreek ik de relevante nagelaten fragmenten om ten slotte de boodschap van dit aforisme te duiden. Hieronder het volledige aforisme:

Laten wij oppassen! – Laten wij ervoor oppassen te denken dat de wereld een levend wezen is. In welke richting zou zij moeten uitdijen? Waarmee zou zij zich moeten voeden? Hoe zou zij kunnen groeien en toenemen? We weten immers zo ongeveer wat het organische is: en zouden we nu het onnoemlijk afgeleide, late, uitzonderlijke, toevallige, dat wij thans op de aardkorst waarnemen, herinterpreteren tot wezenlijk, algemeen, eeuwig, zoals diegenen doen die het heelal een organisme noemen? Daar walg ik van. Laten wij ervoor oppassen te geloven dat het heelal een machine is; het is zeker niet met een doel geconstrueerd, en we doen het met het woord ‘machine’ veel te hoge eer aan. Laten wij ervoor oppassen te veronderstellen dat er zoiets formeels als de cyclische beweging van onze buurtsterren veelal aanwezig is; alleen al een blik op de Melkweg wekt twijfel of er daar geen veel onregelmatiger en nog tegenstrijdiger bewegingen bestaan, bijvoorbeeld ook sterren met eeuwige rechte lijnige neerwaartse banen. De astrale orde waarin wij leven, is een uitzondering; deze orde en de betrekkelijke duur waartoe zij de voorwaarden schept, heeft op haar beurt de uitzondering der uitzonderingen mogelijk gemaakt: de vorming van het organische. Het totale karakter van de wereld is daarentegen in alle eeuwigheid de 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. Vanuit onze rede bezien zijn de mislukte worpen veruit in de meerderheid, de uitzonderingen zijn niet het geheime doel, en het hele speeltuig herhaalt in eeuwigheid zijn deuntje, dat nooit de naam melodie zal verdienen, -en ten slotte is zelfs de uitdrukking ‘mislukte worp’ al een vermenschelijking, die een verwijt inhoudt. Maar waar halen wij het recht vandaan het heelal te laken of te prijzen! Laten wij ervoor oppassen dit heelal harteloosheid en irrationaliteit of het tegendeel ervan aan te wrijven: het is noch volkomen, noch mooi, noch edel, en het wil niets van dat alles worden, het is er absoluut niet op uit de mens na te bootsen! Het is absoluut onkwetsbaar voor al onze esthetische en morele oordelen! Het

heeft evenmin een drang tot zelfbehoud, het heeft helemaal geen driften; het kent geen wetten. Laten wij ervoor oppassen te beweren dat er wetten bestaan in de natuur. Er zijn uitsluitend noodzakelijkheden: er is niemand die beveelt, niemand die gehoorzaamt, niemand die in overtreding is. Wie weet dat er geen doeleinden bestaan, die weet ook dat er geen toeval bestaat: want alleen in combinatie met een wereld van doeleinden heeft het woord ‘toeval’ zin. Laten wij ervoor oppassen te beweren dat de dood de tegenpool van het leven is. Het levende is slechts een bestaansvorm van het dode, een heel zeldzame wel te verstaan. – Laten wij ervoor oppassen te denken dat de wereld eeuwig nieuwe dingen schept. Er zijn geen substanties van eeuwige duur; de materie is evenzeer een dwaling als de god van de Eleaten. Maar wanneer kunnen we onze voorzichtigheid en behoedzaamheid dan eindelijk laten varen! Wanneer zullen al deze schaduwen van God ons niet langer verduisteren? Wanneer zullen we de natuur eindelijk ontgoddelijkt hebben! Wanneer zullen we mogen beginnen onszelf met de zuivere, hervonden, en opnieuw verlorene natuur te *vernatuurlijken*!

1.2.1 Tekstformele kenmerken & samenvatting

Nietzsche hanteert een eerste persoon meervoud vertelperspectief. Het aforisme is getiteld: “Laten wij oppassen!” en begint met een opsomming waarin Nietzsche zevenmaal zijn zin begint met “laten wij oppassen”. Het laatste maal gaat hier een gedachtestreepje (“—”) aan vooraf. Vervolgens beantwoordt Nietzsche zijn eigen opsomming met een viertal vragen. Opvallend is dat alleen de tweede vraag ook daadwerkelijk wordt afgesloten met een vraagteken, de rest met een uitroepteken. Afsluitend legt Nietzsche de nadruk op zijn slotwoord door het (in de originele Duitse tekst) te spatiëren: “v e r n a t ü r l i c h e n!”.

De structuur van het aforisme kan dus in tweeën verdeeld worden: een opsomming en een viertal vragen. Het eerste gedeelte, de opsomming, is vrij direct en met eenvoudige zinnen weergegeven. Ieder punt uit de opsomming wordt gevolgd door uitleg. Dit maakt het een relatief helder fragment. Het tweede gedeelte, de bevraging, is op eenzelfde heldere, directe wijze geformuleerd. Uitleg blijft uit, maar ook het tweede gedeelte is helder van structuur.

Samengevat kan de opsomming het best begrepen worden als een zevental waarschuwingen. Ten eerste behoedt Nietzsche zichzelf en de lezer (“wij”) ervoor op te passen te denken dat de wereld een levend wezen is. Hij stelt dat we ongeveer weten wat het organische is en waarschuwt

eigenschappen hiervan te vereeuwigen door deze op het heelal te projecteren. Ten tweede behoedt Nietzsche ons ervoor op te passen te geloven dat het heelal een machine is. Hij stelt dat het heelal niet met een doel geconstrueerd is en bovendien doen we volgens hem het woord ‘machine’ op die manier te veel eer aan. Ten derde behoedt Nietzsche ons ervoor op te passen te veronderstellen dat zoiets “formeels” als de cyclische bewegingen van onze buurtsterren overal aanwezig zijn. Nietzsche noemt het totale karakter van de wereld “in alle eeuwigheid de chaos”. Hoewel het hierin niet ontbreekt aan “noodzakelijkheid” zijn al onze pogingen “orde, geleiding, vorm, schoonheid” toe te kennen aan de chaos “esthetische antropomorfismen”, “mislukte worpen” en een “vermenselijking”. Ten vierde behoedt Nietzsche ons ervoor esthetische of morele oordelen aan het heelal toe te kennen: “Het [heelal] is er absoluut niet op uit de mens na te bootsen”. Ten vijfde behoedt Nietzsche ons ervoor op te passen te beweren dat er wetten bestaan in de natuur: “er zijn uitsluitend *noodzakelijkheden* [nadruk toegevoegd]”. Ten zesde behoedt Nietzsche ons ervoor op te passen te beweren dat de dood de tegenpool van het leven is. Tot slot behoedt Nietzsche ons ervoor op te passen te denken dat de wereld eeuwig nieuwe dingen schept.

Concluderend behoedt Nietzsche ons ervoor te “denken”, “geloven”, “veronderstellen” en “beweren” dat er begrippen als “wezen”, “doel”, “formaliteiten”, “wetten” en “substanties” bestaan in de wereld. Hij vat deze pogingen samen als “vermenselijking”.

Na deze opsomming volgt Nietzsches antwoord, bestaande uit vier vragen. De eerste vraag bevraagt de zeven waarschuwingen uit de opsomming. Nietzsche vraagt zich af wanneer we “onze voorzichtigheid en behoedzaamheid” eindelijk kunnen “laten varen”. De tweede vraag vat de opsomming samen door te vragen wanneer al “*deze* [nadruk toegevoegd] schaduwen van God ons niet langer” zullen “verduisteren”. Waar deze eerste twee vragen nog door enige radeloosheid getekend zijn, introduceren de volgende twee vragen ook een antwoord op hoe deze schaduwen van God te overwinnen zijn. Nietzsche vraagt zich af “wanneer we de natuur eindelijk ontgoddelijkt hebben!” en “wanneer zullen we mogen beginnen onszelf met de zuivere, hervonden en opnieuw verlostte natuur te *vernatuurlijken*!”.⁵

⁵ Bij deze laatste cruciale zin wil ik wijzen op de tekortkoming van zowel de Engelse als de Nederlandse vertalingen. In de Nederlandse vertaling staat er “onzelf”. Zowel de Engelse Cambridge vertaling van Josefine

Alhoewel het bovenstaande aforisme een duidelijke boodschap heeft, loont het om ook de voorstudies te bestuderen die de grondstof vormen van dit aforisme.

1.2.2 Nagelaten Fragmenten

De “vermenselijking” en de “ontgoddelijking” van de natuur waarover Nietzsche spreekt worden ook besproken in de notities voorafgaand aan de publicatie van *De vrolijke wetenschap*. In verschillende notities herhaalt hij “Hütten wir uns” (“Laten we oppassen”) en verbindt hij dit met een vermenselijking van de natuur. Zo stelt hij in nagelaten fragment 11[201] (KSA 9: 201) dat de moderne wetenschappelijke tegenhanger van het godsgeloof het geloof in het universum als organisme is; wat hem doet walgen en waarvoor hij ons behoedt. Ook in de fragmenten 11[151, 157, 202, 205] behoedt Nietzsche ons ertoe een vermenselijking op de wereld toe te passen. Zo waarschuwt hij in 11[151]⁶ voor de aanname dat er “lichamen, vlakken, lijnen [en] vormen” bestaan. Dit zijn slechts “verdichtfels”. In 11[151]⁷ stelt hij dat de “chaos” er niet langzaam “harmonischer” op is geworden en waarschuwt hij ervoor deze “chaos” naar een “misplaatste analogie” of “vals predicaat” op te vatten. Tot slot waarschuwt hij in 11[202]⁸ en 11[205]⁹ ervoor op te passen te denken dat het heelal de “tendens heeft” naar een mooiere, volmaaktere en gecompliceerdere vorm toe te bewegen. Deze gedachte noemt hij “begripsmatige excessen” en “vermenselijking”.

Als tegengeluid tegen deze vermenselijking presenteert Nietzsche in aforisme 109 de opvatting van de werkelijkheid als “chaos” in alle eeuwigheid bestaande uit “enkel noodzakelijkheden”. In

Nauckhoff (2008) en de Engelse vertaling van Walter Kaufman (1964) spreken hier van “humanity”. De notie van “humanity” draagt een humanistische connotatie in zich en voegt daarmee een humanistische lading aan dit aforisme toe. Dit brengt ons op het verkeerde spoor als we open willen staan voor elke mogelijke interpretatie. De notie van “onszelf” neigt al meer naar de originele tekst. In de originele Duitse tekst spreekt Nietzsche echter van “uns Menschen”. Hieruit blijkt dat hij zich nadrukkelijk richt tot zijn lezers en niet tot de mensheid in zijn geheel. Bovendien blijkt hieruit dat Nietzsche zich richt tot een bepaalde groep mensen. De vraag rest ons tot wie Nietzsche hier spreekt. Richt hij zich hier tot iedereen die zijn werk leest of richt hij zich hier tot een selecte groep lezers die de potentie in zich heeft om ‘vrije geest’ te worden? Ik zal hier op terugkomen in de laatste paragraaf van mijn laatste hoofdstuk.

⁶ 11[151] (KSA 9: 499).

⁷ 11[157] (KSA 9: 502).

⁸ 11[202] (KSA 9: 523).

⁹ 11[205] (KSA 9: 524).

de nagelaten fragmenten 11[157, 197, 201, 202, 205, 213]¹⁰ hanteert Nietzsche als alternatief voor de term “chaos” de noties “oneindigheid”, “circulaire beweging van de dingen”, “kringloop” en “totaliteit van alle krachten”. Hieruit komt duidelijk naar voren dat Nietzsche op zoek is naar een alternatief voor een vermenselijke interpretatie van de werkelijkheid. Tevens laat het zien dat Nietzsche een eigen visie op de werkelijkheid probeert te ontwikkelen.

De notie van de ‘vernatuurlijking’ van de mens komt slechts eenmaal op relevante wijze voor in de periode dat Nietzsche *De vrolijke wetenschap* schrijft. In zijn nagelaten fragment 11[211] schrijft hij: “Mijn taak: de ontmenselijking van de natuur en vervolgens de vernatuurlijking van de mens, *nadat* [nadruk toegevoegd] hij zich het zuivere begrip “natuur” eigen heeft gemaakt”. Nietzsche ziet het als zijn opgave *eerst* de natuur te ontmenselijken om zo tot het pure begrip van de natuur te komen, om *daarna* de vernatuurlijking van de mens te realiseren. In aforisme 109 heeft de notie van ontmenselijking van de natuur plaats gemaakt voor de notie van ontgoddelijking.¹¹ Ondanks deze wijziging is dit nagelaten fragment erg belangrijk voor de interpretatie van aforisme 109: het brengt een duidelijke chronologische structuur aan in de afsluitende bevraging en geeft blijk dat Nietzsche terug is gekomen op zijn notie de natuur volledig te ontmenselijken.

1.2.3 Boodschap

Samenvattend kan het volgende gesteld worden ten aanzien van aforisme 109:

1. Het aforisme waarschuwt de mens (“wij”) voor ‘vermenselijkingen’ van de natuur, dit zijn “antropomorfismen”;
2. Als Nietzsche spreekt over vermenselijking van de natuur dan benadrukt hij het wetenschappelijke karakter van deze beweringen door begrippen als “wezen”, “doel”, “formaliteiten”, “wetten” en “substanties” te gebruiken;
3. Deze vermenselijking van de natuur noemt hij “schaduw van God”;

¹⁰ 11[157] (KSA 9: 502); 11[197] (KSA 9: 519); 11[201] (KSA 9: 522); 11[202] (KSA 9: 523); 11[205] (KSA 9: 524); 11[213] (KSA 9: 525).

¹¹ Ook in zijn notitie 11[197] (KSA 9: 519) spreekt Nietzsche over “Entmenschlichung”. Deze noties van zowel “Entmenschlichung” als “Entmenschung” (11[211] KSA 9: 525) komen alleen in deze twee nagelaten fragmenten voor. Hierboven heb ik 11[211] al aangestipt en in paragraaf 1.3.3 zal ik terugkomen op 11[197]. De term “ontgoddelijking” komt slechts één keer voor: in aforisme 109.

4. Nietzsche presenteert hiertegenover zijn eigen these: de wereld als eeuwige chaos waarin uitsluitend noodzakelijkheden bestaan;
5. Vervolgens relativeert Nietzsche zijn eigen positie: zelfs de uitdrukking “mislukte worp” is al een vermenselijking;
6. De natuur moet worden ontgoddelijkt;
7. De mens moet zichzelf met de “zuivere, hervonden en opnieuw verlorene natuur [...] vernatuurlijken”.

Uit het nagelaten fragment 11[211] (KSA 9: 525) blijkt dat als Nietzsche spreekt over een “zuivere, hervonden en opnieuw verlorene natuur” hij verwijst naar een natuur die “ontgoddelijkt” is. Ook geeft het aanleiding aan te nemen dat punt 6 en 7 elkaar in chronologische wijze dienen op te volgen: de natuur moet *eerst* “ontgoddelijkt” worden en *daarna* moet de mens zich met deze pure conceptie van natuur “vernatuurlijken”. Vooralsnog is het onduidelijk hoe Nietzsche het begrip “natuur” hanteert in aforisme 109. Zo spreekt hij over de vermenselijking van “het heelal”, “de wereld” en “het levende”, maar sluit hij af met een roep “de natuur” te ‘ontgoddelijken’. Dit doet vermoeden dat Nietzsche dit allemaal samenvat onder “natuur”.

Nietzsches waarschuwing voor een vermenselijking van de natuur sluit aan op zijn idee dat God, ondanks zijn dood, nog een tijd lang zijn schaduwen over de wereld blijft werpen (VW 108). De ‘ontgoddelijking’ van de natuur acht Nietzsche noodzakelijk om zo een eind te maken aan de invloed van Gods schaduwen op ons beeld van de natuur. Om die reden bespreek ik in de volgende paragrafen de dood van God (1.3.1), leg ik de relatie uit tussen ‘vermenselijkingen’ en de schaduwen van God (1.3.2) en zet ik uiteen wat Nietzsches verstaat onder ‘ontgoddelijken’ (1.3.3).

1.3 Relatie met de dood van God

1.3.1 Nietzsches anti-theologische wending

Nietzsches derde boek uit *De vrolijke wetenschap* begint met aforisme 108 getiteld “Nieuwe gevechten”. Dit aforisme benoemt de dood van God en als gevolg breken er gevechten aan met diens schaduwen die ons nog “millennia lang” zullen verduisteren. De betekenis hiervan wordt pas volledig duidelijk met het verschijnen van het vijfde boek uit *De vrolijke wetenschap* waarin aforisme 343 en 357 voorkomen. Aforisme 343 stelt dat alles wat op dit geloof gebouwd is

(“ertegenaan leunde, ermee vergroeid was”), zal ineensstorten met als gevolg een periode van “afbraak, verwoesting, ondergang” en “omwenteling”. De dood van God markeert daarmee het wegvallen van het volledige fundament van kennis.

In aforisme 357 schrijft Nietzsche dat de neergang van het geloof in God valt te wijten aan de overwinning van het Europese “onvoorwaardelijke, oprechte atheïsme”. Nietzsche stelt hier dat de christelijke moraal zichzelf gevestigd heeft in de wetenschap. Daarmee is het morele verlangen naar waarheid gesublimeerd tot een intellectueel verlangen naar zuiverheid tot elke prijs. Het gevolg is een steeds strengere opvatting van het begrip waarheid, waardoor uiteindelijk het geloof in de leugen ‘God bestaat’ verboden is. De Europese “zelfoverwinning” van het “intellectuele geweten” dwingt tot een herwaardering van alles wat tegen de christelijke wereldinterpretatie aanleunde. Als gevolg hiervan heeft de dood van God een bevrijdende werking die Nietzsche benadrukt in aforisme 343: de vrije geesten en filosofen voelen zich omstraald door het bericht dat “elk waagstuk van de kennis” weer is toegestaan.

Zoals echter blijkt uit aforisme 108 en 109 betekent de dood van God niet meteen het einde van zijn schaduwen. Hoewel elk waagstuk van de kennis weer is toegestaan, adviseert Nietzsche ons behoedzaam te werk te gaan. Deze behoedzaamheid is noodzakelijk, omdat al onze ‘vermenselijkingen’ nog schaduwen van God in zich meedragen. Deze relatie tussen vermenselijken, kennis en de schaduwen van God bespreek ik in de volgende paragraaf.

1.3.2 Een interpreterend bestaan: noodzakelijke vermenselijking

Als Nietzsche in aforisme 109 de lezer waarschuwt bepaalde dingen te “denken”, “geloven”, “veronderstellen” en te “beweren” over de werkelijkheid dan wijst hij op het wetenschappelijke karakter van deze beweringen. Hij behoedt ons ervoor wetenschappelijke begrippen als “wezen”, “doel”, “formaliteiten”, “wetten” en “substanties” toe te kennen aan de werkelijkheid en noemt dit een “vermenselijking”. In de aforismen die volgen op deze waarschuwingen gaat Nietzsche dieper in op de relatie tussen kennis, “vermenselijking” en Gods schaduwen.

Nietzsche plaatst in aforismen 110, 111 en 112 een kritisch vraagteken bij de manier waarop wij de werkelijkheid waarnemen. De oordelen en overtuigingen die de mens heeft over de realiteit zijn volgens hem het gevolg van oeroude, ingewortelde “mechanismen” die de mens helpen de werkelijkheid hanteerbaar te maken. De mens ziet bijvoorbeeld automatisch oorzaken en gevolgen, gelijkheid in plaats van gelijkenis en trekt daaruit de conclusie dat hij met behulp van

deze noties de werkelijkheid kan verklaren. Deze gedachte is misplaatst: we beschrijven de werkelijkheid maar “verklaren haar net zomin als allen die voor ons kwamen” (VW 112). Wanneer wij waarnemen, stelt Nietzsche, construeren wij ons beeld van de werkelijkheid voortdurend met behulp van oude ervaringen die wij hebben opgedaan: al onze “zintuiglijke waarnemingen” zijn geconditioneerd door onze oude ervaringen, met als gevolg dat wij de werkelijkheid altijd waarnemen met behulp van deze constructies (VW 114).

Het doel van deze aforismen is de lezer ervan bewust te maken dat alle kennis een bepaalde simplificatie, falsificatie en selectie van de werkelijkheid betreft: kennis is een constructie. Nietzsche wijst hierbij op het interpretatieve karakter van onze waarnemingen en geeft een psychologisch-fysiologische verklaring voor onze representaties van de werkelijkheid:

Het verloop van logische gedachten en redeneringen in ons huidig brein beantwoordt aan een proces, een *strijd van driften* [nadruk toegevoegd] die elk voor zich allemaal zeer onlogisch en onrechtvaardig zijn; gewoonlijk vernemen wij alleen het resultaat van de strijd: zo snel en verborgen speelt dit oeroude mechanisme zich tegenwoordig in ons af. (VW 111)

De fout die de mens maakt, is te denken dat al deze hanteerbare simplificaties geldig zijn. Wij richten de wereld in met behulp van “geloofsartikelen” opdat we erin kunnen leven: “door uit te gaan van lichamen, lijnen, vlakken, oorzaken en gevolgen, bewegingen en rust, vorm en inhoud”. Hoewel deze “geloofsartikelen” erin slagen de werkelijkheid hanteerbaar te maken, maakt het niet dat ze daarmee ook bewezen zijn: “het is voldoende de wetenschap als zo getrouw mogelijke vermenselijking van de dingen te beschouwen” (VW 112).

Terugkoppelend aan aforisme 109 kan er geconcludeerd worden dat Nietzsches waarschuwingen niet geïnterpreteerd moeten worden als waarschuwingen tegen de vermenselijking van de werkelijkheid: dit beschouwt hij als onvermijdelijk. Waar hij ons tegen waarschuwt is om na de dood van God heil te zoeken in deze vermenselijking en niet in te zien dat dit slechts interpretaties van de werkelijkheid zijn. Zijn waarschuwingen zijn dus gericht tegen de epistemische waarde die de mens toekent aan deze interpretaties.

Deze epistemische waarde van interpretaties bekritiseert Nietzsche op drie punten:

Allereerst bekritiseert hij de stelling dat men tot een zuivere interpretatie van de werkelijkheid kan komen. Deze kritiek komt het duidelijkst naar voren in aforisme 57, waarin Nietzsche schrijft dat ook de “realisten” die claimen de werkelijkheid zuiver te zien niet in staat zijn hun “afkomst, verleden, leerschool” en heel het “menszijn en dierzijn” te vergeten. Waarneming is dus het samenspel tussen “menszijn” en “dierzijn”, tussen biologische functies die samenwerken in een complex organisme bepaald door een evolutionaire geschiedenis om zo de werkelijkheid hanteerbaar te maken: waarnemen en interpreteren zijn niet van elkaar los te koppelen.

Ten tweede bekritiseert Nietzsche de stelling dat deze interpretaties van de werkelijkheid een claim kunnen leggen op de essentie van de werkelijkheid. Dit blijkt uit aforisme 58, waarin hij stelt dat “er veel meer namen zijn voor de dingen dan wat ze zijn”. Nietzsche lijkt hiermee te erkennen dat er zoiets als een onveranderlijke essentie bestaat: er zijn tal van namen bedacht die we aan de essentie van de dingen toekennen. Hij vervolgt echter door te stellen dat de namen die wij aan de dingen toekennen uiteindelijk met deze dingen vastgroeien: “de schijn van het eerste begin wordt op het laatst vrijwel altijd tot wezen en *werkt* ook als wezen!”. Hiermee legt Nietzsche de relatie bloot tussen onze interpretatie van iets en de essentie ervan: de “originele essenties” waren ook “schijnvertoningen” die zichzelf gradueel in onze interpretatie gevormd hebben en als “waar” worden beschouwd. Nietzsche rekent af met het type-onderscheid tussen essentie en interpretatie en maakt het een onderscheid in gradatie. De essentie is simpelweg de interpretatie die door de jaren heen vast is gegroeid aan hoe we de dingen noemen.¹²

Tot slot bekritiseert hij de gedachte dat deze interpretaties corresponderen met een “*werkelijke* wereld”, een wereld “achter” de waarnemingen. Dit blijkt uit aforisme 54. Hij herhaalt hier de claim dat hoe de wereld aan ons verschijnt het resultaat is van “de oude mensen- en dierenwereld”. In dit aforisme stelt hij dat de “schijn”, de manier waarop de werkelijkheid aan ons verschijnt, niet fungeert als een “masker dat men een onbekende x zou kunnen opzetten en

¹² Ook in het later toegevoegde aforisme 373 uit *De vrolijke wetenschap* verzet Nietzsche zich tegen deze wetenschappelijke simplificatie van de werkelijkheid en de claim dat men uit deze simplificatie de essentie ervan af kan leiden. Dit aforisme bespreek ik in paragraaf 1.4.3.

ook weer afnemen”. Dit “onbekende X” is een referentie aan het Kantiaanse ‘Ding-an-Sich’ en verwijst naar een onkenbare wereld achter de schijn.¹³

Kant werkte deze theorie uit in zijn *Kritiek van de zuivere rede* (1781). Hij brengt in zijn filosofie een onderscheid aan tussen de werkelijkheid zoals die op zichzelf bestaat (‘Ding-an-sich’) en de mens die deze werkelijkheid interpreteert. De mens kan dit ‘Ding-an-sich’ niet kennen volgens Kant: zijn waarneming wordt gestructureerd door ‘waarnemingsvormen’ en ‘categorieën’. Zo is het onmogelijk om bijvoorbeeld tijd, ruimte en causaliteit buiten de waarneming te houden.¹⁴ Zoals blijkt uit wat hierboven besproken is, zoekt ook Nietzsche de grenzen van ons kenvermogen op. Tegelijkertijd zet hij zich hier af tegen Kant. Door te stellen dat de “schijn” niet fungeert als “masker” over het “onbekende X”, trekt Nietzsche het Kantiaanse onderscheid tussen de kenbare werkelijkheid (“schijn”) en een absoluut onkenbare werkelijkheid achter de schijn (“het onbekende x”) in twijfel.

Uit de enigszins cryptische regels die hierop volgen, beargumenteert Nietzsche dat er enkel representaties bestaan en dat er geen onkenbare werkelijkheid achter de schijn bestaat. Hij schrijft in dit aforisme dat het juist de schijn is die “leeft” en hem laat voelen dat, verwijzende naar het aardse bestaan, er hier “niets meer is dan de schijn en dwaallicht en spokendans”. Ook “de kennende”, de wetenschapper, is slechts een dromer die met behulp van zijn wetenschap “de aardse dans” probeert “te rekken”. Nietzsche vervolgt door te stellen dat het leven een droom is en dat de objecten van de kennis alleen bestaan als representaties: ze kennen geen bestaan

¹³ In zijn essay *Over waarheid en leugen in buitenmorele zin* behandelt Nietzsche de relatie tussen waarheid, kennis en taal. In dit werk, geschreven in 1873 maar postuum uitgebracht door zijn zus Elisabeth in 1896, verbindt hij deze notie van het “onbekende X” met het Kantiaanse ‘Ding-an-Sich’: “Door het individuele en werkelijke over het hoofd te zien krijgen we het begrip evenals de vorm, terwijl daarentegen de natuur geen vormen en begrippen, dus ook geen soorten kent, maar alleen een voor ons toegankelijk en *ondefinieerbaar X* [nadruk toegevoegd]. [...] We menen iets van de dingen zelf te weten als we van bomen, kleuren, sneeuw en bloemen spreken en toch bezitten we niets dan metaforen van de dingen, die in het geheel niet overeenstemmen met de oorspronkelijke entiteiten. Evenals de toon als zandfiguur verschijnt, zo neemt *het raadselachtige X van het ding op zich* [nadruk toegevoegd] nu eens de vorm aan van een zenuwprikkel, dan van een beeld en ten slotte van een klank”.

¹⁴ Het is algemeen bekend dat Nietzsche een bewonderaar was van het feit dat Kant ervoor koos om allereerst de grenzen van ons kennen op te zoeken. Tegelijkertijd was Kants ‘ding-an-sich’ voor Nietzsche een doorn in het oog (bijv. VW 335; VW 354; VW 357).

behalve dan in de relatie tussen “de dromer” (de onderzoeker) en “de dromerij” (de schijn) – de samenhang van alle kennis is volgens Nietzsche het hoogste middel om de relatie tussen alle dromers en de dromerij te begrijpen.¹⁵

Als Nietzsche ons dus waarschuwt in aforisme 109 voor de vermenschelijking van de werkelijkheid, dan waarschuwt hij ons voor het dogmatische karakter van de wetenschap: voor de gedachte dat men tot een zuivere interpretatie van de werkelijkheid kan komen, voor de gedachte dat er onveranderlijke essenties bestaan en voor de gedachte dat er achter onze interpretatie een werkelijke wereld schuil gaat. Zodoende waarschuwt hij voor het metafysische karakter van deze beweringen: ze kennen een epistemologische superioriteit toe aan een onveranderlijke wereld achter de schijn.

Met het wegvallen van de gedachte dat er een wereld achter de schijn bestaat dient de vraag zich meteen aan wat het dan is wat er ‘vermenselijkt’ wordt. Hierop geeft Nietzsche in aforisme 109 zelf al een antwoord als hij stelt dat het “totale karakter van de werkelijkheid [...] in alle eeuwigheid de chaos” is.¹⁶

1.3.3 Een metafysisch afscheid: natuur als noodzakelijke chaos

Nietzsche brengt in aforisme 109 zijn eigen these tegen de dogmatische vermenschlijkte interpretaties van de werkelijkheid naar voren. Het “totale karakter van de wereld” is volgens hem “in alle eeuwigheid de chaos” bestaande uit “uitsluitend noodzakelijkheden”. In deze paragraaf bespreek ik twee interpretaties van deze these en zal ik laten zien hoe deze in elkaars verlengde liggen. Dit doe ik omdat het samenvoegen van deze twee interpretaties resulteert in een volledig beeld van Nietzsches visie op de werkelijkheid en de denkbeweging laat zien die hij doormaakt.

¹⁵ De metaforische beeldspraak uit Nietzsches vroege werk *De geboorte van de tragedie* (1872) is hierin duidelijk herkenbaar. De relatie tussen de droom en de kennis is sterk apollinisch – dionysisch. In de chaos (de droom) wordt orde aangebracht met behulp van kennis (schijn).

¹⁶ Voordat ik hierop doorga in de volgende paragraaf is het van belang op te merken dat Nietzsche, ondanks zijn sceptische houding, niet een verwerping, maar een herwaardering van de wetenschap bepleit. Dit blijkt al uit zijn pleidooi voor een ‘vrolijke wetenschap’. Ik zal hierop kort terugkomen in mijn bespreking van Nietzsches naturalisme in paragraaf 1.4, maar het uitvoeren van Nietzsches eigen vrolijke wetenschap is niet de strekking van deze scriptie.

In Nietzsches nagelaten fragment 11[197] (KSA 9: 197) worden de noties van “chaos”, “natuur” en “ontmenselijking” in relatie met elkaar besproken. Het betreft een opzet voor een reeks van vier boeken getiteld: “Het ontwerp voor een nieuwe levenskunst”. Het eerste boek uit deze reeks is getiteld “Chaos sive natura: over de ontmenselijking van de natuur” en is daarmee een duidelijke zinspeling op Spinoza.

Spinoza begint zijn *Ethica* (1677) met “Deus sive Natura”: God ofwel natuur. In Spinoza’s leer vallen deze twee samen. Er bestaat slechts één substantie, die geen bovennatuurlijk of persoonlijk karakter heeft, maar zich hier overal om ons heen bevindt: als natuur. Uit deze oneindige, zelf-veroorzaakte en eeuwige substantie vloeit al het andere voort. De mens is daarmee onderdeel van de natuur, ofwel onderdeel van God. De orde aanwezig in de natuur is het bewijs van God en met behulp van onze rede kunnen we deze beter begrijpen.¹⁷

Twee maanden na het opschrijven van het nagelaten fragment schrijft Nietzsche in een brief aan zijn vriend Franz Overbeck in een haast euforische stemming dat hij in Spinoza zijn voorloper gevonden heeft. Nietzsche noemt hierin vijf ontkenningen waarin hij zichzelf herkent. Spinoza ontkent: de vrije wil, teleologie, een morele wereldorde, het on-egoïstische en het kwaad.¹⁸

Wat hieruit opgemaakt kan worden is dat Spinoza’s ontkenning van het bovennatuurlijke en zijn erkenning van de natuur als non-moreel, non-teleologisch systeem van noodzaak Nietzsche aanspreek. Spinoza dacht echter dat deze noodzakelijkheden grijpbaar waren met behulp van onze ratio en ontsnapte daarmee niet aan de schaduw van God. Om die reden vervangt Nietzsche Spinoza’s ‘Deus’ voor ‘chaos’ (Franco, 2011). Door natuur te duiden als chaos neemt Nietzsche dus afscheid van de gedachte dat de natuur moreel, goddelijk, rationeel en teleologisch is. Hieruit blijkt bovendien een cruciaal punt voor Nietzsches opvatting van de werkelijkheid: als Nietzsche

¹⁷ In het voorwoord van het derde deel van de *Ethica* schrijft Spinoza het volgende: “Mijn standpunt is echter dat er in de natuur niets gebeurt wat men aan een gebrek van haar zou kunnen wijten, omdat de natuur zichzelf altijd gelijk blijft en haar kracht en vermogen tot handelen overal één en dezelfde is, dat wil zeggen, dat de regels en de wetten van de natuur – in overeenstemming waarmee alles plaatsvindt en van de ene wezensvorm in de andere overgaat – altijd en overal gelijk zijn. Er kan dus ook slechts één manier zijn om de natuur van de dingen te begrijpen, namelijk aan de hand van de universele wetten en regels van de natuur” (Spinoza, vert. 2012, pp. 223-225).

¹⁸ 30-07-1881, KGB 6/135, p. 111.

het werkelijke karakter van de wereld ‘chaos’ noemt, noemt Nietzsche het werkelijke karakter van de wereld natuur – alles is natuur.

Terugkoppelend aan aforisme 109 kan Nietzsches beeld van natuur als eeuwige chaos begrepen worden als een ontgoddelijkte visie op natuur. Tegenover de metafysische en teleologische schaduwen die de natuur als goddelijk, rationeel, moreel of teleologisch interpreteren brengt Nietzsche de these van een eeuwige chaos waarin enkel noodzakelijkheden gebeuren. Hoe Nietzsche tot deze these is gekomen wordt duidelijk in aforisme 354 dat later met het vijfde boek aan *De vrolijke wetenschap* is toegevoegd. Ook hier treedt Nietzsche in dialoog met Kants *Kritiek van de zuivere rede* en gaat hij dieper in op de rol die het bewustzijn speelt bij de “vermenselijking” van de chaos.

Voor Kant wordt de noumenale werkelijkheid gestructureerd door het bewustzijn: met behulp van in het bewustzijn aanwezige a priori structuren en categorieën wordt de onkenbare werkelijkheid vorm gegeven en krijgt hij gestalte in de fenomenale wereld. Hij schrijft in zijn werk het volgende:

Er kan geen twijfel over bestaan dat al onze kennis begint met ervaring. Want hoe zou het kenvermogen tot activiteit kunnen worden gewekt, als dat niet gebeurde doordat objecten onze zintuigen beroeren, en zo voor een deel vanzelf voorstellingen teweegbrengen, voor een deel de werkzaamheden van ons verstand aanzetten die voorstellingen te vergelijken, te verbinden of te scheiden, om zo het *ruwe materiaal van zintuiglijke indrukken* [nadruk toegevoegd] te verwerken tot de kennis van objecten die ervaring heet? (Kant, vert. 2004, p. 91)

Ons bewustzijn verwerkt dus het “ruwe materiaal van zintuiglijke indrukken” tot kennis en maakt dit ervaringen: de noumenale wereld “beroert” onze zintuigen. Deze noumenale wereld is bij Kant metafysisch: het gaat om een wereld die absoluut onkenbaar is voor onze zintuigen – hij bevindt zich voorbij (meta) onze zintuiglijke waarnemingsvormen.

In aforisme 354 bespreekt Nietzsche het bewustzijn en de verwerking van “het ruwe materiaal van zintuiglijke indrukken” maar doet dit tegen Kant in. In dit aforisme schrijft hij dat we voortdurend denken zonder dat wij ons hiervan bewust zijn: “de mens, zoals elk levend schepsel, denkt onafgebroken, maar weet dat niet.” Alleen de meest “oppervlakkige” gedachten zijn de

gedachten waarvan we ons bewust worden. Nietzsche bedoelt hiermee dat de “wereld waarvan wij ons bewust kunnen worden” gesimplificeerd wordt. Als gevolg hiervan is er met deze bewustwording “een groot en grondig bederf, vervalsing, veroppervlakkiging en generalisering verbonden”.

In het nagelaten fragment 9[106] (KSA 12: 396) maakt Nietzsche een soortgelijk punt. Hij stelt dat ons psychologische perspectief bepaald wordt door onze behoefte aan mededeling, die vereist dat als wij iets willen mededelen dit “vast, vereenvoudigd, preciseerbaar” moet zijn. In dit fragment introduceert Nietzsche de notie van een “chaos van de zintuiglijke indrukken” en stelt dat het “het materiaal van de zintuigen” door het verstand wordt gereduceerd tot grove hoofdlijnen:

Met andere woorden: de onduidelijkheid en de *chaos van de zintuiglijke indruk* [nadruk toegevoegd] wordt als het ware gelogificeerd [...] het tegengestelde van deze fenomenale wereld is *niet* de ‘ware wereld’, maar de vormloos-niet-formuleerbare wereld van de *chaos van indrukken* [nadruk toegevoegd],- dus een ander soort fenomenale wereld, een die voor ons ‘onkenbaar’ is.¹⁹

Deze notie van “chaos van indrukken” maakt duidelijk wat Nietzsche bedoelt met het gepubliceerde aforisme als hij concludeert dat het bewustzijn een bepaalde mate van “vervalsing” met zich mee brengt: het is de conclusie dat het bewustzijn het totale karakter van de werkelijkheid - de chaos - falsificeert. Het lijkt er dus op dat Nietzsche in *De vrolijke wetenschap* een naturalistische interpretatie geeft van Kants kennistheorie, want precies de faculteiten die Kant duidt als a priori (wiskunde, logica, substantie en causaliteit) zijn de elementen die volgens Nietzsche de werkelijkheid vermensenlijken (VW 110; VW 111; VW 112).²⁰ Wederom is er een duidelijke wending tot de fysiologie en psychologie zichtbaar: in het

¹⁹ 9[106] (KSA 12: 396).

²⁰ Zie ook nagelaten fragment 16[16] (KSA 9: 661). Nietzsche schrijft hier dat “menig filosoof” het geloof in oorzaak en gevolg “kennis a priori” noemt: “twijfelend en zich afvragend of hier misschien niet kennis en wijsheid van bovenmenselijke herkomst moet worden aangenomen [...] Die ‘kennis a priori’ is dus geen kennis, maar een verstokte oermythologie uit de tijd van de diepste onwetendheid!”.

begin van aforisme 354 doet Nietzsche expliciet een beroep op de “fysiologie en dierkunde” die hem tot de conclusie leiden dat het werkelijke karakter van de wereld chaos is.²¹

Hier kan tegenin gebracht worden dat Nietzsche zelf een metafysisch onderscheid aanbrengt tussen de wereld zoals hij *is* en zoals hij waargenomen wordt. In hoeverre verschilt deze visie bijvoorbeeld met het Kantiaanse onderscheid tussen het ‘ding an sich’ en de kenbare werkelijkheid?²²

In zowel aforisme 354 als in het nagelaten fragment zet Nietzsche zich expliciet af tegen deze tegenstelling. In aforisme 354 stelt hij dat het onderscheid dat hij maakt niets te maken heeft met “de tegenstelling tussen het ‘ding-op-zichzelf’ en de verschijning: want wij ‘kennen’ bij lange na niet genoeg om dit soort onderscheid te mogen maken”. Een soortgelijk argument staat er in het nagelaten fragment hierboven. Kants onderscheid tussen een noumenale en fenomenale wereld verwerpt Nietzsche als hij tegenover de fenomenale wereld een andere fenomenale wereld plaatst.

Daarbij moet benadrukt worden dat Nietzsche niet een ontmenselijking van de natuur bepleit, zoals zijn aantekeningen doen vermoeden, maar een ‘ontgoddelijking’ van de natuur, zoals blijkt uit aforisme 109. Een ontmenselijke interpretatie van de werkelijkheid zou een metafysische

²¹ In het nog steeds relevante werk van Maudemarie Clark uit 1990, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, wordt de invloed van Kant op Nietzsches epistemologische positie uitvoerig behandeld vanuit een analytisch perspectief. Dit werk is voor mij erg behulpzaam geweest bij het uitwerken van mijn eigen interpretatie van Kants invloed op Nietzsche. Clark stelt echter dat Nietzsche in zijn vrijdenkers-periode er niet in slaagt afscheid te nemen van het onderscheid tussen de noumenale en de fenomenale werkelijkheid omdat Nietzsche een ‘falsificatie-these’ van de werkelijkheid blijft hanteren. Zoals blijkt uit dit hoofdstuk ben ik het oneens met de stelling dat Nietzsche er niet in slaagt afscheid te nemen van dit onderscheid.

²² In het verlengde hiervan ligt de veelgehoorde claim dat Nietzsche zijn kritiek op de metafysica alleen kan uiten met behulp van zijn eigen verborgen metafysische wereldinterpretatie van ‘wil tot macht’. Dit is naar mijn idee een misvatting. Hoewel de opvatting van de wereld als eeuwige chaos wel degelijk een voorbode lijkt op Nietzsches latere these, zoals gesteld in *Voorbij Goed en Kwaad* (1886), dat alle natuurlijke entiteiten “‘wil tot macht’ zijn en niets meer” (VGK 35), is deze opvatting niet noodzakelijk metafysisch. Ook hier presenteert Nietzsche zijn these als perspectief op de werkelijkheid zonder daarbij het eigen perspectief op te willen heffen. In plaats daarvan is Nietzsches ‘wil tot macht’ juist een bevestiging van het perspectivistische karakter van het bestaan en zodoende antimetafysisch.

these zijn over de ware aard van de werkelijkheid voorbij de zintuiglijke waarneming - Nietzsche presenteert een ‘ontgoddelijkt’ these. Zoals aforisme 109 al aangeeft is hij zich bewust van zijn eigen vermenselijking: ook de interpretatie van de natuur als chaos is immers een “mislukte worp”.²³ Hoewel Nietzsche hiermee dus een uitspraak doet over het totale karakter van de werkelijkheid doet hij hiermee geen uitspraak over de ‘ware aard’ van de werkelijkheid voorbij onze zintuiglijke (en dus metafysische) waarnemingen.

Om die reden moet zijn these niet gezien worden als een metafysisch doctrine of als dualistisch onderscheid, maar als een poging een ontologisch perspectief te creëren dat geen essentiële verschillen erkent in de natuurlijke wereld en geen onderscheid tussen de natuurlijke en de bovennatuurlijke wereld hanteert. De opvatting van de wereld als chaos is dus geen a priori, metafysische opvatting over een ‘werkelijke’ wereld, maar eerder een empirische hypothese die de grenzen opzoekt van Nietzsches afwijzing van een metafysische, theologische wereldinterpretatie en het interpretatieve karakter van het bestaan bevestigt – een stelling wederom afkomstig vanuit een psychologisch-fysiologisch verklaringsmodel.²⁴

²³ Bovendien stelt Nietzsche in het tweede voorwoord van *De vrolijke wetenschap* het volgende: “Thans is het voor ons een kwestie van fatsoen, niet alles naakt te willen zien, niet overal bij te willen zijn, niet alles te willen begrijpen en ‘weten’. [...] Men zou meer respect moeten opbrengen voor de *schaamte*, waarmee de natuur zich verstopt heeft achter raadselen en bonte onzekerheden”. Nietzsche lijkt hiermee te suggereren dat het ondoenlijk en onwenselijk is de natuur volledig bloot te willen leggen.

²⁴ Toch brengt deze interpretatie enige problemen met zich mee. In de aforismen die namelijk volgen op aforisme 109 omschrijft Nietzsche zijn visie op de werkelijkheid anders. Hij stelt hier dat de werkelijkheid meer weg heeft van een “stromende beweging”, “stroom van het gebeuren” en een voortdurend “continuüm” waarin een oneindige hoeveelheid gebeurtenissen plaatsvinden “in deze seconde van abruptheid” (VW 111; VW 112). Ook in zijn nagelaten fragmenten duidt Nietzsche de werkelijkheid als “stroom van het gebeuren”. Zo schrijft Nietzsche in 11[153] (KSA 9: 492) dat ons intellect er niet op uit is “het worden” te begrijpen, maar eerder erop uit is “de algemene starheid te bewijzen”. In 11[155] (KSA 9: 500) schrijft hij dat “onze zintuigen” nooit oog hebben gehad voor “de eeuwige stroom der dingen”. Fragment 11[162] (KSA 9: 503) gaat vervolgens dieper in op de relatie tussen deze “stroom der dingen” en het bewustzijn. In dit nagelaten fragment stelt Nietzsche dat onze “bewustzijnsgraad” in de wereld ontstaan is uit een “onwerkelijke wereld van dwaling”. Deze “onwerkelijke wereld” is een “imaginaire tegenwereld” die in tegenspraak is met “de absolute stroom”. De opvatting van de werkelijkheid als “absolute stroom” lijkt erg metafysisch, maar dit is niet noodzakelijk het geval. Christoph Cox (1999) stelt in zijn naturalistische lezing dat deze notie begrepen moet worden in relatie tot Nietzsches kritiek op het begrip waarheid. Nietzsche hanteert zijn these van “wereld als worden” om af te rekenen met het metafysische onderscheid tussen

1.4 Naturalisme als instrument

1.4.1 *Nietzsches naturalisme*

Zoals blijkt uit de voorgaande paragrafen leidt de dood van God tot een verwerping van alle metafysische en transcendente tradities. Een discours is voor Nietzsche metafysisch als het een onderscheid hanteert tussen deze wereld en een andere wereld en daarbij een ontologische en epistemologische superioriteit toekent aan deze andere wereld.

Zijn epistemologische reflecties leiden hem tot de conclusie dat wij de wereld voortdurend vermensen: wij maken haar hanteerbaar met behulp van de wetenschap en met behulp van ingebouwde mechanismen die een beeld van de wereld voor ons construeren. Nietzsche plaatst een psychologisch en fysiologisch vraagteken bij de gedachte dat (1) we in staat zijn de werkelijkheid op een zuivere manier waar te nemen, (2) er zoiets als vaststaande, onveranderlijke essenties bestaan en (3) er een wereld bestaat ‘achter’ onze waarneming, onafhankelijk van onze interpretaties. Alhoewel deze vermensing onontkoombaar is, maakt hij ons met behulp van deze reflecties ervan bewust dat deze ‘vermenselijken’ niet meer zijn dan “esthetische antropomorfismen” en pogingen orde aan te brengen in de chaos. Hoewel de mens noodzakelijk de werkelijkheid “vermenselijkt” laat Nietzsche zien dat het wel mogelijk is om tot een “ontgoddelijkt” visie op de werkelijkheid te komen.

Zijn ontologische reflecties leiden hem tot de these dat “het totale karakter van de wereld” in “alle eeuwigheid de chaos” betreft. Door de werkelijkheid als chaos te duiden neemt hij afscheid van iedere notie van orde, rationaliteit, theologie en moraliteit en presenteert hij een visie op de natuur zonder goddelijke schaduwen. Tegelijkertijd markeert deze these het eindpunt van Nietzsches anti-theologische positie: er bestaat enkel natuur. Wederom is ook hier een wending tot de psychologie en fysiologie zichtbaar: Nietzsche verklaart deze notie van werkelijkheid als chaos vanuit ons bewustzijn.

zijn en worden. Zodoende probeert hij met deze notie de waarheid met haar oorspronkelijke aartsvijand, de schijn, te verzoenen. Het volstaat om te stellen dat de notie van wereld als ‘worden’ de notie van wereld als ‘chaos’ niet uitsluit. Voetnoot 45 uit paragraaf 2.3.2 gaat hier nog nader op in.

In zowel zijn epistemologische als zijn ontologische ontkenning van iedere metafysische wereldinterpretatie wendt Nietzsche zich tot een psychologisch-fysiologisch verklaringsmodel waarbij hij het primaat aan het lichaam toekent: dit is de kern van Nietzsches naturalisme.

In de volgende paragrafen bespreek ik kort de naturalistische interpretatie van Brian Leiter en Richard Schacht om enerzijds af te leiden waartoe Nietzsches naturalistische visie dient en anderzijds de tekortkomingen van de interpretaties van Leiter en Schacht uiteen te zetten.

1.4.2 Nietzsches naturalisme volgens Leiter: Nietzsche als natuurwetenschapper

In zijn boek *Nietzsche on Morality* (2002) beargumenteert Leiter dat filosofisch naturalisme onderverdeeld kan worden in twee doctrines: substantief naturalisme (S-Naturalisme) en methodologisch naturalisme (M-Naturalisme). De S-naturalist stelt dat de enige dingen die bestaan natuurlijk zijn en dat deze eigenschappen alleen onderzocht kunnen worden met behulp van de natuurwetenschappen. De M-naturalist verwerpt de notie dat alles gereduceerd kan worden tot wetenschappelijke feiten, maar stelt wel dat al wat bestaat natuurlijk is. Wel bepleit de M-naturalist dat alle filosofische ondernemingen in overeenstemming moeten verlopen met de wetenschappen. Volgens Leiter is Nietzsche een M-naturalist.

Leiter vervolgt door een onderscheid aan te brengen in M-naturalisme: tussen M-naturalisten die een continuïteit vereisen met de *resultaten* van de wetenschappen en M-naturalisten die een continuïteit vereisen met de *methode* van de wetenschappen. Leiter stelt dat Nietzsche slechts één continuïteit vereist met de resultaten van de wetenschappen in zijn tijd, hetgeen hij Nietzsches ontologische visie noemt: dat alles wat bestaat natuurlijk is en geen hogere oorsprong kent - zo ook de mens.

Buiten deze continuïteit gericht op overeenstemming met resultaten van de wetenschappen is Nietzsches naturalisme gericht op methodologische continuïteit. Dat wil zeggen dat zijn eigen bevindingen in overeenstemming moeten verlopen met het dominante wetenschappelijke verklaringsmodel. Voor Leiter is dit het dominante causale verklaringsmodel en Leiter stelt dat Nietzsche:

Aims to offer theories that explain various important human phenomena (especially the phenomenon of morality), and that do so in ways that *both draw on actual scientific results*, particularly in physiology [...] but are also *modeled on science* in the sense that

they seek to reveal causal determinants of these phenomena, typically in various physiological and psychological facts about persons. (Leiter, 2002, p.8)

Als Nietzsche dus in aforisme 109 stelt dat wij de natuur dienen te ‘ontgoddelijken’, dan bepleit hij volgens Leiter een visie vanuit dit naturalistische kader. Enerzijds vereist Nietzsche dat al zijn filosofische ondernemingen in overeenstemming zijn met de gedachte dat al wat bestaat natuurlijk is (d.w.z. niets heeft een bovennatuurlijke of metafysische oorsprong), en anderzijds vereist hij dat al zijn filosofische ondernemingen gemodelleerd zijn naar het causale verklaringsmodel.²⁵ Een kritische kanttekening bij beide noties is noodzakelijk.

Alhoewel Leiter gelijk heeft in zijn claim dat Nietzsche een continuïteit vereist met de visie dat alles wat bestaat natuur is, richt Leiter zich in het bijzonder op de natuurwetenschappen en de invloed van de Duitse materialisten. De invloed van deze materialisten is duidelijk aanwezig, maar het moet benadrukt worden dat Nietzsche zich evenredig door andere wetenschappen laat inspireren. Als Nietzsche spreekt over “Wissenschaft” kan dit beter begrepen worden als alle cognitieve disciplines die iets over de mens zeggen: niet alleen natuurwetenschappen, maar ook historische, culturele en linguïstische wetenschappen komen aan bod in Nietzsches denken. Bovendien presenteert Nietzsche de notie van eeuwige chaos niet zozeer in overeenstemming met het huidige wetenschappelijke paradigma, maar veeleer, zoals ik heb laten zien, als een antithese tegenover dit heersende paradigma, omdat juist al deze andere wetenschappen nog dogmatische schaduwen van God met zich meedragen.

Ook de stelling dat Nietzsche zijn filosofische ondernemingen modelleert naar het causale verklaringsmodel vereist een nuance. Hoewel Leiter gelijk heeft in zijn claim dat Nietzsche de

²⁵ Voor iemand die zich zo focust op de ‘wetenschappelijke’ Nietzsche heeft Leiter in zowel zijn boek *Nietzsche on Morality* (2002) als in zijn artikelen maar weinig interesse in Nietzsches ‘vrolijke wetenschap’. Nietzsches perspectivisme, diens sensualistische kenideaal (VW 372) en het belang van de kunst voor de wetenschappen (VW 113) worden door Leiter amper besproken. Een van de weinige naturalistische commentatoren die wel belangstelling heeft voor deze tendens in Nietzsches denken is Cristoph Cox. Hij beschrijft in paragraaf 1.7 ‘Art as a successor to science’ uit zijn boek *Naturalism and Interpretation* (1999) vanuit een naturalistisch kader aforisme 113 waarin Nietzsche schrijft dat we nog ver verwijderd zijn “van het inzicht dat er voor een wetenschappelijk denken ook nog de artistieke vermogens en de praktische levenswijsheid bijkomen” (VW 113). Dit aforisme zal ik zelf ook bespreken in paragraaf 3.3.3.

wetenschappelijke methode bewondert, is het niet het causale verklaringsmodel dat Nietzsche aanspreekt in de wetenschappelijke methode. Dit blijkt uit verschillende aforismen uit *De vrolijke wetenschap* waarin Nietzsche zijn kritiek uit op de wetenschappelijke notie van oorzaak en gevolg (bijv. VW 109; VW 112; VW 127; VW 217; VW 335; VW 360). Wat hem wel aanspreekt in het wetenschappelijke model is het wantrouwen tegenover overtuigingen. Dit blijkt uit aforisme 344, waarin Nietzsche de wetenschap bekritiseert om haar verlangen naar absolute waarheid, maar tegelijkertijd zijn waardering voor de wetenschappelijke methode uitspreekt. De wetenschap hanteert een kritische houding tegenover overtuigingen en pas wanneer deze overtuigingen zichzelf gaan zien als hypothese krijgen ze toegang tot de wetenschap. In dit aforisme benoemt hij het niet direct, maar het is het “intellectuele geweten” dat hij in de wetenschappelijke methode waardeert.

Als Nietzsche spreekt over “intellectueel geweten” in aforisme 2 dan bekritiseert hij zijn medemens die een gebrek hieraan vertoont. Hij schrijft dat degenen die dit intellectuele geweten niet bezitten zichzelf “slappe gevoelens” toestaan op het gebied van overtuigingen. Dit leidt tot een afsluiting van verder onderzoek en precies deze afsluiting kan het “intellectuele geweten” niet tolereren:

Maar zich te bevinden te midden van deze *rerum concordia discors* en heel de wonderbaarlijke onzekerheid en veelzinnigheid van het bestaan zonder te vragen, zonder te sidderen van de begeerte en wellust van het vragen, zonder ook maar de vragende te haten, maar zich misschien zelfs nog op een zouteloze manier aan hem te vergapen – dat is wat ik als verachtelijk ervaar. (VW 2)

Hieruit blijkt de cognitieve waarde van het “intellectuele geweten”. Haar rol is om voortdurend interpretaties, vooronderstellingen en overtuigingen kritisch te ondervragen. Bij diegenen die het “intellectuele geweten” bezitten is het “verlangen naar zekerheid” de “innigste en diepste behoefte en dat wat de “hogere mensen van de lagere scheidt”. Zo voorkomt dit “verlangen naar zekerheid” voortdurend een verval tot dogmatisme, omdat het tegenover de ene interpretatie een

andere interpretatie afweegt. Voor Nietzsche is de wetenschappelijke methode het ideale middel waarin het intellectuele geweten tot wasdom kan komen.²⁶

Leiter is zich wel degelijk bewust van de dogmatische valkuil die hij zojuist voor zijn eigen Nietzsche-interpretatie geschetst heeft. Daarom voegt hij aan de notie van Nietzsches methodologische naturalisme een speculatieve component toe. Dit speculatieve component benadrukt dat Nietzsche zich laat inspireren door wetenschappelijke theorieën en het causale verklaringsmodel maar evengoed vrij is om hiervan af te wijken. Het probleem met deze toevoeging is dat het ook relativerend werkt op Leiters eigen naturalistische interpretatie. Zo wordt Nietzsches eigen ontologische perspectief niets meer dan een speculatie en ook het causale verklaringsmodel moet vanuit een speculatief perspectief gezien worden.

Als Nietzsche in aforisme 109 een oproep doet de mens te “vernatuurlijken”, wordt dit vanuit Leiters lezing begrepen in lijn met Nietzsches ontologische perspectief: de mens begrijpen als een natuurwezen vanuit een naturalistisch kader. Dit gebeurt met behulp van het zoeken naar causale determinanten in de fysiologische en psychologische constitutie van mensen om vervolgens menselijk gedrag te verklaren. Zoals blijkt uit Nietzsches nagelaten fragment 11[211] (KSA 9: 525) is de onderneming zoals Leiter hem voorstelt slechts de helft van Nietzsches

²⁶ Tegelijkertijd stelt Nietzsche in aforisme 347 dat een verlangen naar zekerheid een “instinct van de zwakheid” is en stelt hij dat we “elke wens naar zekerheid vaarwel” moeten zeggen. Mijns inziens zijn hier twee verschillende verlangens naar zekerheid aanwezig. Het verlangen naar zekerheid uit aforisme 347 is een dogmatisch verlangen, onbewust van het interpretatieve karakter van het bestaan. Dit dogmatische verlangen sluit verder onderzoek af. Het verlangen naar zekerheid uit aforisme 2 is een intellectueel verlangen, bewust van het interpretatieve karakter van het bestaan en bevordert juist verder onderzoek. Nietzsche zet dit nader uiteen in aforisme 4, waarin hij schrijft dat “elke geordende samenleving” de “zin voor vergelijking, voor tegenspraak, het behagen in al wat nieuw, gewaagd, onbeproefd is, [...] meningen tegenover meningen en ideaalbeeld tegenover ideaalbeeld” in slaap sust. Aforisme 283 ligt hiervan in het verlengde. Nietzsche schrijft dat er een “hoger tijdperk” is aangebroken dat “het heroïsme in de kennis introduceert en oorlog voert omwille van de gedachte en haar gevolgen” - niet waarheid maar het conflict tussen theorieën, modellen en interpretaties is het uiteindelijke belang van de wetenschap. Volgens Nietzsche wordt de zoektocht naar kennis tot noch toe niet bepaald door het intellectuele geweten, maar door het morele geweten (bijv. VW, voorwoord 2; VW 2; VW 335; VW 354; 11[10] KSA 9: 443-444). Met de dood van God is de samenleving niet langer ‘geordend’ en ontstaat er ruimte voor vrijheid van gedachte, tegenspraak en kritiek: ruimte voor het intellectuele geweten. Op dit punt signaleert Nietzsche dus een culturele ontwikkeling. Ik zal hierop terugkomen in paragraaf 3.3 en 3.4.

taak.²⁷ Deze oppervlakkige lezing verklaart namelijk nog niet wat Nietzsche bedoelt met de notie van “vernatuurlijken”. Als Leiter zich ook daadwerkelijk bezig had gehouden met het duiden van Nietzsches naturalistische interpretatie van de menselijke natuur, had hij ontdekt dat, zoals zal blijken uit mijn derde hoofdstuk, de taak tot “vernatuurlijken” meer dan enkel een epistemische onderneming betreft.

1.4.3 Nietzsches naturalisme volgens Schacht: Nietzsche als antropoloog

Evenals Brian Leiter bepleit ook Richard Schacht een naturalistische interpretatie van Nietzsche. In zijn meest recente artikelen, “Nietzsche and Philosophical Anthropology” (2006) en “Nietzsche’s Naturalism” (2012), richt hij zich specifiek op de naturalistische positie van Leiter door hierin enige nuance aan te brengen.

Hoewel hij Leiter gelijk geeft in zijn opvatting dat Nietzsche een denker is die de mens geen andere of hogere oorsprong toekent dan de rest van de natuur, brengt Schacht enige nuance aan in Leiters herleiding tot speculatief methodologisch naturalisme door te stellen dat:

Nietzsche can be read as a naturalist in that he seeks explanations and interpretations of *all things human that do not conflict with science*, [nadruk toegevoegd] that are scientifically informed where appropriate, and that make reference to nothing beyond entirely mundane developments and transformations of our original and fundamental human animality. (Schacht, 2012, p. 192)

Het is voor Schacht belangrijk dat er tegenover de wetenschappelijke houding een evenredig intellectueel bewuste houding moet zijn die een verval tot dogmatisme voorkomt. Deze komt voort uit het besef dat de wetenschappelijke visie op de mens niet aan de volledigheid van de menselijke realiteit recht doet. Schacht bespreekt hiertoe aforisme 373, waarin Nietzsche stelt dat

²⁷ Waarschijnlijk komt dit omdat Leiter in zijn lezing meteen de brug maakt naar aforisme 230 uit *Voorbij Goed en Kwaad* en deze passage uit Nietzsches latere periode de boventoon laat voeren in zijn interpretatie van aforisme 109. Hierin doet Nietzsche een roep “de mens” terug te vertalen “naar de natuur” en daarbij de “tallose ijdele, dweperige interpretaties en connotaties” die over “de grondtekst van de Homo natura heersen de baas te worden”. Nietzsche bepleit in deze passage volgens Leiter voor een interpretatie van de mens, “hard geworden door de tucht van de wetenschap”, wat volgens Leiter betekent dat Nietzsche de mens vanuit een natuurwetenschappelijk perspectief wil bestuderen.

een wetenschappelijke wereldinterpretatie irrelevant is als we de esthetische, historische, culturele en sociale aspecten van de muziek willen begrijpen.

Ditzelfde aforisme bespreekt Leiter in zijn eigen lezing om het onderscheid te maken tussen S- en M-naturalisten. Volgens Leiter bepleit Nietzsche in dit aforisme dat de werkelijkheid niet gereduceerd kan worden tot materiële of fysische feiten en zodoende is het een kritiek op een pure, materialistische wereldinterpretatie. Volgens Schacht pleit Nietzsche in dit aforisme tegen een naturalistische wereldinterpretatie. Schacht veronderstelt hier dat met een naturalistische interpretatie noodzakelijk een materialistische deductie gepaard gaat. Hieronder zal ik aforisme 373 en de interpretatie van Schacht bespreken om te laten zien dat zijn veronderstelling fout is.

In aforisme 373 uit Nietzsche inderdaad zijn kritiek op een materialistische wereldinterpretatie. Hij schrijft hier dat “materialistische natuuronderzoekers” zich tevredenstellen met “het geloof in een wereld die in het menselijk denken, in de menselijke waardebegrippen haar equivalent en maatstaf moet hebben”. Waar Nietzsche zich tegen verzet is dus specifieke vorm van materialisme: “een wereldbeschouwing” die “alleen tellen, rekenen, afwegen, zien en grijpen toelaat en verder niets”. Voor Nietzsche is precies deze simplificatie problematisch, omdat er gedacht wordt dat men in materialistische terminologie (“tellen, rekenen, afwegen”) een equivalent heeft gevonden dat correspondeert met hetgeen zich in de geest van de mens afspeelt (“menselijk denken”). Zodoende waarschuwt Nietzsche ervoor in aforisme 373 dat men zijn positie niet dient te verwarren met een materialistisch verklaringsmodel dat stelt dat het gehele menselijke bestaan deduceerbaar is tot fysische feiten (een gangbare opvatting van zijn tijdgenoten²⁸). Nietzsche beaamt dit als hij het aforisme afsluit met het volgende:

Gesteld dat men de waarde van een muziekstuk zou bepalen naar de mate waarin ze geteld, berekend en in formules ondergebracht kan worden – hoe absurd zou een dergelijke ‘wetenschappelijke’ beoordeling van de muziek zijn! Wat zou men ervan begrepen, verstaan, gekend hebben! Niets, absoluut niets van wat er eigenlijk ‘muziek’ aan is! (VW 373).

Volgens Nietzsche zijn de ‘exacte wetenschappen’ irrelevant als we de esthetische, historische, culturele en sociale aspecten van de muziek willen begrijpen. Hij wil dus niet begrepen worden

²⁸ Zie hoofdstuk 2.

als een materialist die claimt dat iedere psychologische gevoelstoestand tot een materialistisch feit gereduceerd kan worden. Dat Nietzsche dit verwerpt betekent niet dat hij ook de gedachte verwerpt dat men veel kenmerken van menselijke handelingen en overtuigingen op een naturalistische manier uit kan leggen. Het deductieve materialisme waar Nietzsche tegenover vijandig is, is een naturalistische positie die niet verenigbaar is met zijn naturalisme omdat het gelooft in een essentiële reductie en simplificatie.

Schacht maakt echter de fout te denken dat wanneer Nietzsche in aforisme 373 spreekt over “materialistische onderzoekers” hij ook spreekt over naturalisme. Dit blijkt uit het onderscheid dat Schacht maakt in zijn artikel “Nietzsche’s Naturalism” (2012) met behulp van aforisme 373. Schacht onderscheidt twee types naturalisme als kritiek op het naturalisme van Leiter. Enerzijds is er “scientian” naturalisme. Nietzsches positie is volgens Schacht “scientian” wat betekent dat Nietzsche zijn eigen positie beschouwt als wetenschappelijk geïnformeerd. Daartegenover plaatst Schacht “scientistic” naturalisme, de positie die een voorkeur uitspreekt voor natuurwetenschappelijk denken en veronderstelt dat alles over de menselijke realiteit uitgelegd kan worden in materialistische termen en deterministische oorzaken. Hij schrijft:

By characterizing Nietzsche’s (or anyone else’s) philosophical stance or thinking as “scientian”, I mean to be saying that he intends his thinking to be (among other things) scientifically informed and sophisticated and accords importance to this intention. Naturalisms that go further than being scientian in this sense – privileging natural-scientific thinking, supposing that everything about human reality is to be explained and understood in terms of the same sorts of deterministic causes encountered in natural-scientific theories and explanations more generally, [...]– may be called “scientistic”. As I understand him, Nietzsche’s kind of naturalism is not only to be distinguished from the simplistic “mechanistic” materialistic-reductionist naturalism that is his immediate target of criticism and derision on a number of occasions; it is also by no means a “scientistic” materialism. (Schacht, 2012, p. 187)

De brug van naturalisme naar materialisme wordt hier meteen gemaakt in Schacht zijn artikel door de tweedeling tussen ofwel een heel oppervlakkig naturalisme ofwel een zeer specifiek naturalisme waarbij materialisme noodzakelijk is. Hoewel Schacht met deze tweedeling de stellingen van Leiter verwerpt (dat Nietzsche in zijn verklaringen een wetenschappelijks

verklaringsmodel gekenmerkt door causale determinanten prefereert en dat Nietzsche zich enkel bezighoudt met de natuurwetenschappen), blijft de “scientian” naturalistische positie die hij een aantal pagina’s later nader uiteenzet erg oppervlakkig. Schacht (2012) schrijft dat Nietzsches naturalisme: “is attentive and attuned to the full panoply [...] of our human reality and world, and it is determined to make sense of both its richness and its emergence” (p. 196) en vervolgt met de stelling dat Nietzsches naturalisme “involves employing and drawing upon a multiplicity of differing perspectives, 'optics' and sensibilities in its interpretive attempt to broaden and deepen our understanding of ourselves” (p. 197). In Schacht’s opvatting is iedereen een “scientian” naturalist zolang de kern ervan geaccepteerd wordt: dat de natuur de enige realiteit is. Iedere mogelijke interpretatie, hoe ridicuul hij ook mag wezen, heeft in deze opvatting een naturalistische waarde, omdat het een “optic” of “perspective” is. Zodoende valt ook Schacht in de door hemzelf gegraven relativerende valkuil en heeft hij geen oog voor de waarde die Nietzsche hecht aan de wetenschappen en in het bijzonder het “intellectueel geweten”.

Schacht denkt dus in Leiters naturalistische lezing enige nuance aan te brengen door te stellen dat het naturalisme voor Nietzsche niet een wetenschappelijk doctrine is maar veeleer een begeleidend idee waarbuiten men nog altijd oog heeft voor de menselijke realiteiten. Schacht vervolgt met de stelling dat deze menselijke realiteiten niet begrepen kunnen worden vanuit het methodologische naturalisme zoals Leiter dat voorstelt. In werkelijkheid verwacht Schacht Leiter’s naturalisme met materialisme en heeft hij niet door dat in de naturalistische lezing van Leiter, Nietzsches naturalisme ook een begeleidend idee is met een weloverwogen afstand tot het materialisme.

Als Nietzsche in *De vrolijke wetenschap* de vraag stelt “wanneer we onszelf met de zuivere, hervonden en opnieuw verlorene natuur” mogen “vernatuurlijken” stelt ook Schacht dat Nietzsche hiermee benadrukt dat het de bedoeling is de mens vanuit een naturalistisch perspectief op te vatten. Wel bekritiseert Schacht de eenzijdige opvatting van Leiter. Voor Schacht geeft deze passage ook blijk dat de mens volgens Nietzsche is veranderd en dat Nietzsche hieruit de mogelijkheden van de mens wil afleiden:

One of the basic questions requiring to be considered, for Nietzsche, is that of how our ancestors’ pre- or proto-human animality could have been transformed into our own basic

garden-variety humanity – under what conditions, by what sorts of developments, and with what consequences and prospects. (Schacht, 2006, p. 118)

Als Nietzsche dus oproept tot “vernatuurlijken” is dit voor Schacht een tweevoudige taak: allereerst is het de bedoeling de mens op te vatten als natuurwezen vanuit een naturalistisch perspectief en tegelijkertijd is het de bedoeling om uit deze opvatting de mogelijkheden van de mens te ontleden. Schacht bespreekt hiervoor aforisme 335 getiteld “Lang leve de fysica”. Nietzsche stelt hier dat als “wij [...] willen worden die wij zijn”, wat volgens Schacht verwijst naar de cultivatie van onszelf en de realisatie van onze menselijke potenties, wij daartoe “de beste studenten en ontdekkers van al het wetmatige en noodzakelijke in de wereld” moeten worden. Daartoe moeten wij “fysici zijn”. “Fysici”, aldus Schacht, betekent hier zo goed mogelijk geïnformeerd te zijn door alle mogelijke cognitieve disciplines die iets over het wezen van mens te zeggen hebben. Ik zal in het derde hoofdstuk deze passage uitvoerig bespreken, in het bijzonder de gedeeltes die Schacht in zijn eigen lezing weg laat. Voor nu volstaat het om te zeggen dat ook deze opvatting van “vernatuurlijken” blijft hangen in een puur epistemische opdracht.

1.5 Tussenconclusie – terugkoppeling aforisme 109

Keren we terug naar aforisme 109 dan kan er geconcludeerd worden dat als Nietzsche spreekt over een “ontgoddelijkte natuur” hij een visie op de natuur bepleit vanuit een naturalistisch perspectief. Dat wil zeggen, vanuit de visie dat alles wat bestaat natuur is, afscheid neemt van iedere metafysica en het geloof in het bestaan van iets bovennatuurlijks vaarwel zegt. In plaats daarvan wendt Nietzsche zich tot de wetenschappen, wat hij doet vanuit een intellectueel bewuste houding: bewust van het feit dat ook de wetenschap de natuur “vermenselijkt”.

De notie van “intellectueel geweten” vervult in Nietzsches naturalisme een sleutelrol: het voorkomt een verval tot een dogmatische wereldinterpretatie, omdat het zich bewust is van de perspectivistische ‘vermenselijkingen’. Tegelijkertijd voorkomt ze een verval tot relativering, omdat ze een “verlangen naar zekerheid” waarborgt: uit dit verlangen brengt ze voortdurend de ene overtuiging met de andere overtuiging in conflict. De wetenschappelijke methode is voor Nietzsche het ideale instrument waarbinnen dit geweten tot wasdom kan komen. De wetenschap waarmee Nietzsche zich engageert omvat dus geen ‘waar’ weten over de objectieve werkelijkheid, maar een inzicht in (de beperkingen van) het menselijk kennen.

Als Nietzsche vervolgt met de stelling dat wij “onszelf met de zuivere, hervonden en opnieuw verlorene natuur” moeten “vernatuurlijken”, dan wijst hij ons erop dat ook de mens vanuit hetzelfde naturalistisch perspectief moet worden opgevat: als een natuurwezen met een driftconstitutie. In het volgende hoofdstuk bespreek ik deze naturalistische herwaardering van de mens. Dit doe ik door Nietzsches naturalistische herwaardering van de vrije wil en het bewustzijn te bestuderen om zodoende Nietzsches visie op de psychologische en fysiologische constitutie van de mens in kaart te brengen.

Hermeneutische lezing 109 – Deel II

“Zuiver, hervonden, en opnieuw verlost” - Nietzsches visie op de menselijke natuur

2.1 Context

Zoals besproken in het vorige hoofdstuk markeert de dood van God het wegvallen van het fundament van kennis. Dit dwingt tot een herwaardering van alles wat tegen de christelijke wereldinterpretatie aanleunde. Vervolgens heb ik laten zien dat Nietzsche hiertoe een naturalistisch interpretatiekader aanmeet om zo al onze “geloofsartikelen” te herwaarderen. Zoals zal blijken uit dit hoofdstuk bepleit Nietzsche als gevolg van zijn naturalistische herwaardering ook een herwaardering van de mens waarbij Nietzsche de mens als geheel natuur begrijpt en daarbij primaat toekent aan diens fysiologische-psychologische constitutie.

Nietzsches *De vrolijke wetenschap* is doortrokken met de stelling dat de mens als natuurwezen opgevat moet worden (bijv. VW 54; VW 57; VW 115). In deze these is de invloed van de Duitse materialisten uit de 19^e eeuw duidelijk herkenbaar. Al op jonge leeftijd kwam Nietzsche in aanraking met Friedrich Langes *History of Materialism* (1866).²⁹ In dit werk zet Lange de geschiedenis van het materialisme uiteen en bespreekt hij hiertoe de oude Grieken tot aan Kant. Drie belangrijke Duitse materialisten komen hierin uitvoerig aan bod: Buchner, Feuerbach en Moleschott. Allen beargumenteren ze dat de mens een natuurwezen is en benadrukken ze het belang van de psychologische en fysiologische wetenschappen om de mens te begrijpen.³⁰

²⁹ In 1866 schrijft Nietzsche in een brief aan Hermann Mushacke het volgende: “Das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, ist unzweifelhaft Lange, Geschichte des Materialismus, über das ich eine bogenlange Lobrede schreiben könnte. Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange — mehr brauche ich nicht” (10-1866, KGB 2/526, p. 184).

³⁰ Deze drie materialisten worden door Brian Leiter uitgebreid besproken in zijn boek *Nietzsche on Morality* (2002); Buchner schrijft in *Kraft und Stoff* (1855): “the researches and discoveries of modern times can no longer allow us to doubt that man, with all he has and possesses, be it mental or corporeal, is a natural product like all other organic beings”. Hij concludeert dat “Man is a product of nature [...] in body and mind. Hence not merely what he is, but also what he does, wills, feels, and thinks, depends upon the same natural necessity as the whole structure of the world” (p. 239). In *Philosophy of the Future* (1843) schrijft Feuerbach: “The new philosophy makes man, along

Ook Joep Dohmen (1994) wijst in zijn werk *Nietzsche over de menselijke natuur* op de invloed van de Duitse materialisten en brengt het fysiologische gedachtegoed van anatoom-fysioloog en embryoloog Wilhelm Roux naar voren. In zijn boek *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre* (1881) stelt hij dat al het schijnbare doelmatige handelen van organismen te herleiden is tot fysische en chemische oorzaken.³¹ Roux zag zijn werk als bijdrage aan Darwins evolutieer: voor Roux is strijd het constituerende principe van ontwikkeling en vormingsprocessen aanwezig op *alle* organische niveaus. Er vindt dus, voorafgaand aan de strijd tussen verschillende organismen zoals bij Darwin, een “interne strijd” plaats. Zoals zal blijken uit mijn volgende paragrafen, ligt deze visie aan de basis van Nietzsches mensbeeld.

In zijn postuum uitgebrachte autobiografie *Ecce Homo* (1908) blikt Nietzsche terug op het einde van zijn filologenbestaan. Hij schrijft dat hij in 1878, vlak voor de publicatie van *Menselijk al te Menselijk*, werd “aangeprepen door een brandende dorst” waardoor hij zich van toen af aan “met niets anders meer beziggehouden [heeft] dan met fysiologie, medicijnen en natuurwetenschappen”. Eerder in zijn autobiografie noemt hij zijn “onwetendheid in physiologies” het “eigenlijke noodlot” van zijn leven. Vanaf dit moment zijn de fysiologische termen, afkomstig uit het materialistische discours, niet meer weg te denken uit Nietzsches schrijven en is het terecht om hier te spreken van een fysiologische wending.³²

with nature as the basis of man, into the one and only universal and highest object of philosophy: anthropology, including physiology, becomes the universal science” (p. 54). Ten slotte bestudeert Moleschott in zijn werk *The Physiology of Food* (1850) de invloed van voeding op zowel de fysische als mentale welgesteldheid en suggereert hij een dieet samen te stellen die aan de intellectuele eisen van het individu kan voldoen.

³¹ In 1881 verzoekt Nietzsche zijn geliefde uitgever (“wertheater Herr Verleger”) Ernst Schmeizer een aantal boeken in een houten kist op te sturen naar St. Moritz. Bovenaan de lijst met boeken staat Roux’ *der Kampf der Theile im Organismus* (21-06-1881, KGB 6/118, p. 94).

³² Hoewel de term “fysiologie” slechts twee keer voorkomt in *De vrolijke wetenschap* (VW 59; VW 354), komt deze notie, alsmede fysiologische begrippen als “cel”, “weefsel”, “prikkel”, “zenuw”, “orgaan” en “organisme”, uitvoerig aan bod in zijn nagelaten fragmenten uit de periode dat Nietzsche *De vrolijke wetenschap* schrijft. Wel is het van belang op te merken dat Nietzsche in zijn latere werken, in het bijzonder *Voorbij goed en kwaad* (1886) en *Genealogie van de moraal* (1887), nog vaker en nadrukkelijker fysiologische begrippen hanteert om te spreken over de mens.

Tegelijkertijd is het belangrijk om te benadrukken dat Nietzsche geen materialist of fysioloog is. Hoewel beide wetenschappen een belangrijke rol hebben gespeeld in de bepaling van Nietzsches mensbeeld, was hij zelf geen materialist, fysioloog, psycholoog of bioloog. Zoals beargumenteerd in mijn vorige hoofdstuk (paragraaf 1.4.3, VW 373), was Nietzsche een naturalistische *filosoof* en geen materialistische psycholoog. Nietzsche laat zich dan ook uiterst kritisch uit op de materialistische grondslag van de natuurwetenschappelijke fysiologie die bewustzijnsprocessen probeert te reduceren tot fysiologische processen. Deze “materialistische natuuronderzoekers”, die claimen dat ze met behulp van materialistische terminologie en “onze kleine vierkante mensenrede” het menselijke denken kunnen begrijpen, noemt hij een naïef; gesteld tenminste dat ze niet aan een “geestesziekte” of aan “idiotisme” lijden. Ook deze materialistische, wetenschappelijke wereldbeschouwing degradeert het bestaan “tot een oefening voor rekenknechten” en ontdoet haar “van zijn veelzinnig karakter”; zij wordt gesimplificeerd en vervolgens denkt men in deze simplificatie een “wereld van waarheid” te hebben gevonden (VW, 373).³³

Nietzsche wijst er in zijn nagelaten fragment 11[128] (KSA 9: 487) dan ook op dat ook de fysiologie een zaak is van vermenselijken: ook de fysiologie houdt zich bezig met “intellectuele duidingen” terwijl het intellect hier in feite “niets van weet maar wel alles van meent te weten”. Voor Nietzsche is het van belang dat we ons ervan bewust zijn dat ook al onze fysiologische duidingen slechts een manier van spreken zijn: “onze natuurwetenschap is thans op weg om ook de kleinste processen via onze aangeleerde affectieve gevoelens te verduidelijken, kortom om een spreekwijze voor die processen te creëren: heel goed! *Maar het blijft beeldspraak* [nadruk toegevoegd]”. Hoewel ook de fysiologie een interpretatie blijft, bewondert Nietzsche haar vermogen een bepaalde voorstelling te geven van de lichamelijke processen.³⁴

Concluderend kunnen we stellen dat Nietzsche zich intellectueel bewust is van zijn eigen wending tot de fysiologie. Voor Nietzsche heeft dit discours een meerwaarde: het stelt hem in

³³ Onderliggend aan deze kritiek op het materialisme ligt Nietzsches herwaardering van het bewustzijn. Ik zal hier op terugkomen in paragraaf 2.3.2, voetnoot 46.

³⁴ Zie ook aforisme 112 uit *De vrolijke wetenschap*, besproken in paragraaf 1.3.1. Hier schrijft Nietzsche dat het voldoende is de wetenschap als zo getrouw mogelijke “vermenselijking” van de dingen te beschouwen en vervolgt hij met de zin dat we “steeds nauwkeuriger onszelf [leren] te beschrijven”.

staat zijn naturalistische mensvisie - de mens is natuur – uit te diepen met behulp van fysiologische terminologie. Deze naturalistische herwaardering zet ik in mijn volgende paragrafen uiteen. Allereerst bespreek ik Nietzsches kritiek op de vrije wil (2.2). Hieruit volgen verschillende elementen die uitgewerkt moeten worden om Nietzsches visie op de menselijke natuur te reconstrueren (2.3). Vervolgens bespreek ik met behulp van deze naturalistische visie mijn kritiek op Dohmen, die Nietzsches positie anti-naturalistisch noemt (2.4). Tot slot volgt er een terugkoppeling aan aforisme 109 (2.5).

2.2 Nietzsches kritiek op de vrije wil

In *De vrolijke wetenschap* staat Nietzsche kritisch tegenover de “voluntaristische traditie”: hij bekritiseert de gedachte dat de mens vanuit een vrije wil zijn eigen handelen bepaalt. Dit blijkt uit aforisme 127.

Aforisme 127 is getiteld “Nawerking van de oudste religiositeit”. In dit aforisme stelt Nietzsche dat “iedere gedachteloze” denkt dat “de wil” het enige is dat “werking” uitoefent. Als voorbeeld hanteert Nietzsche het uitdelen van een klap. Hij die een klap uitdeelt is ervan overtuigd dat hij het is die slaat “omdat hij slaan wilde”. Nietzsche bekritiseert de gedachte dat “het gevoel van de wil” volstaat als verklaring van het handelen en stelt dat deze “gedachteloze” geen enkel benul heeft van “het mechanisme van het gebeuren en het honderdvoudige verfijnde werk dat er verzet moet worden voordat het tot die klap komt”. Dit geloof in de wil als oorzaak van gevolgen is een “geloof in krachten met een magische werking”.

Vervolgens is dit geloof in wilsoorzaak en gevolg een basisgeloof geworden dat de mens “overal toepast waar iets gebeurt”. Nietzsche bekritiseert Schopenhauer hierom die, met zijn veronderstelling dat alles wat er bestaat een wil bezit, deze “oeroude mythologie” op de troon heeft verheven en verwijt hem dat hij nooit “een analyse van de wil beproefd” heeft.

Nietzsche daarentegen wel, en in dit aforisme geeft hij afsluitend zijn eigen visie. Hij stelt dat het “willen” het resultaat is van een mechanisme dat zo zuiver is afgesteld, dat het zich “*nagenoeg* [nadruk toegevoegd] onttrekt aan het oog van de waarnemer”. Nietzsche presenteert drie stellingen over dit “mechanisme”. Allereerst stelt Nietzsche dat er alleen sprake kan zijn van wil “als er een voorstelling van lust en onlust aanwezig is”. Vervolgens stelt Nietzsche dat “een heftige prikkel” wordt ervaren als “lust” of “onlust”. Dit gebeurt via het “het interpreterend intellect”. Dit intellect kan dezelfde prikkel interpreteren als zowel lust als onlust. Meestal

functioneert dit “intellect” zonder dat wij ons ervan bewust zijn. Tot slot stelt Nietzsche dat alleen bij “intellectuele wezens” het gevoel van “lust, onlust en wil” bestaat: “de overgrote meerderheid van de organismen heeft niets van dat al” (VW 127).

Nietzsche bekritiseert in dit aforisme dus de gedachte dat het menselijk handelen vanuit de wil te verklaren is. Alhoewel men wel degelijk een “gevoel van de wil” kan hebben is deze gevoelservaring slechts iets waar we ons van bewust worden. In werkelijkheid gaat onder de ervaring van vrije wil een nagenoeg verborgen mechanisme schuil dat ons handelen bepaalt. De term “wil” verwijst dus naar een onderdeel van een “verfijnd mechanisme” waarvan de bewegingen bijna niet waarneembaar zijn. In filosofische vrijheidstermen verzet Nietzsche zich tegen de positie die de wil als causa sui opvat: tegen de gedachte dat de wil functioneert als op zichzelf staande oorzaak van handelen. De connotatie met de schaduw van God moge duidelijk zijn: Nietzsche noemt dit geloof de “nawerking van de oudste religiositeit” en stelt vervolgens dat het geloof in oorzaak en gevolg een “oeroude mythologie” is. Nietzsche wil onze interpretatie van de menselijke natuur in dit aforisme bevrijden van de gedachte dat de vrije wil de oorzaak vormt van ons handelen.

Samenvattend komen er uit Nietzsches kritiek op de vrije wil een aantal punten naar voren over zijn eigen visie op de menselijke natuur:

- De wil vormt niet de oorzaak van het menselijke handelen;
- Er vindt een “mechanisme van het gebeuren” plaats dat zich nagenoeg onttrekt aan het oog van de waarnemer;
 - Dit mechanisme reageert op prikkels
 - Deze prikkels worden door het intellect geïnterpreteerd als lust of onlust
 - Dit intellect functioneert het merendeel van de tijd onbewust
 - Alleen intellectuele wezens (mensen) ervaren het gevoel van “lust, onlust en wil”.

Duidelijk is dat ons handelen gedreven wordt en dat er een bepaald mechanisme hieraan vooraf gaat. Aforisme 111 maakt vervolgens duidelijk om wat voor mechanisme het gaat. Volgens Nietzsche beantwoordt ons brein aan een strijd van driften waarvan wij alleen het resultaat

vernemen: “zo snel en zo verborgen speelt dit oeroude mechanisme zich tegenwoordig in ons af”. Wat ons dus drijft? - “Een drift ongetwijfeld!”.³⁵

2.3 De mens als driftwezen

Uit de vorige paragraaf is gebleken dat er drie componenten zijn die besproken moeten worden om Nietzsches visie op de mens als driftwezen uiteen te zetten. Dit doe ik in deze paragraaf. Ik bespreek eerst wat Nietzsche verstaat onder prikkels, lust en onlust (2.3.1). Vervolgens ga ik in op het “interpreterend intellect” dat zich onbewust afspeelt en bespreek ik de relatie die dit interpreterend intellect heeft met het bewustzijn (2.3.2). Daarna bespreek ik hoe driften tot handelen leiden (2.3.3). Tot slot reconstrueer ik Nietzsches visie op de menselijke natuur (2.3.4).

2.3.1 Prikkels, lust en onlust

In aforisme 127, besproken in de vorige paragraaf, spreekt Nietzsche over ‘prikkels’. Hoewel de term in *De vrolijke wetenschap* meer dan dertig keer voorkomt besteedt Nietzsche in dit werk nagenoeg geen aandacht aan uitleg van de werking van deze prikkels. In zijn nagelaten fragmenten uit deze periode zijn desalniettemin genoeg passages te vinden die deze werking wél uitleggen.

Nagelaten fragment 10[F100] (KSA 9: 437) brengt veel duidelijkheid aan in de notie van prikkels.³⁶ In deze notitie schrijft hij dat de eigenschappen van een ding onze “gewaarwordingen” prikkelen. Hij schrijft dat aan deze “gewaarwordingen” een reeks van gevoelens van “lust en-onlust” verbonden zijn. Deze gevoelens van lust zijn *niet* verbonden aan de eigenschappen van het object, maar aan degene die het object interpreteert: “een en hetzelfde ding” kan ons “aantrekken en angst inboezemen”.

Volgens Nietzsche is iedere gewaarwording van een object verbonden met een bepaald oordeel. Dit oordeel is een “uitleg van een prikkel” waarbij de prikkel als “ofwel aangenaam ofwel

³⁵ 6[130] (KSA 9: 229).

³⁶ Nietzsche lijkt hier te refereren aan Müllers *Handbuch der Physiologie des Menschen* (1844). In dit werk schrijft Müller dat men de buitenwereld niet direct waarneemt, maar veranderingen in het eigen zenuwstelsel aan de hand van prikkels. Volgens Müller heeft de mens geen onmiddellijke toegang tot zijn binnenwereld en zijn buitenwereld, maar altijd via zijn bewustzijn dat de zintuiglijke indrukken (prikkels), afkomstig uit het zenuwstelsel, interpreteert. Nietzsche radicaliseert hier Müllers these door voorafgaand aan de bewuste interpretatie een onbewust interpreterend intellect te poneren (Dohmen, 1994).

pijnlijk” wordt ervaren. Onze gewaarwording van een prikkel wordt dus “omgezet in lust” op grond van het oordeel van het interpreterende intellect. Deze gevoelens van lust doen vervolgens het “krachtsgevoel” in ons toe- of afnemen. Dit krachtsgevoel verwijst naar de driften van de mens: onze driften reageren op gevoelens van lust of onlust. Daarbij moet men in acht nemen dat deze processen die Nietzsche hier omschrijft zich in het onderbewustzijn afspelen: “het interpreterend intellect” doet zijn werk “[meestal] zonder dat wij ons ervan bewust zijn” (VW 127).

In Aforisme 14 maakt Nietzsche duidelijk hoe onze driften reageren op lust. Hij schrijft dat, hoewel de woorden “hebzucht” en “liefde” een verschillende gevoelswaarde hebben, ze gedreven worden door dezelfde drift die “tweemaal benoemd” is. In het geval van “hebzucht” is de drift bij “hen die reeds bezitten” tot rust gekomen. In het geval van de “liefde” is de drift bij hen die verlangen onbevredigd en dorstig.

Uit de opening van aforisme 14 blijken twee belangrijke punten voor Nietzsches driftenleer:

1. Allereerst erkent Nietzsche dat het lastig is om een bepaalde drift te benoemen, want er zou gesteld kunnen worden dat “hebzucht” en “liefde” ook driften zijn. Nietzsche laat hier zien dat we ons slechts op een beperkte manier bewust kunnen worden van een drift: alhoewel het lijkt alsof “hebzucht” en “liefde” twee tegengestelde driften zijn, gaat er in werkelijkheid eenzelfde drift onder schuil.³⁷
2. Ten tweede laat Nietzsche in de opening van dit aforisme zien dat bepaalde driften aansterken of afzwakken. Het is niet voor niets dat Nietzsche hier de notie van liefde hanteert: het begrip correspondeert met gevoelens van lust en zodoende laat Nietzsche

³⁷ Ook in zijn nagelaten fragmenten merkt Nietzsche op hoe lastig het is om een drift te benoemen. Hij schrijft in 11[124] (KSA 9: 486) dat als een drift “intellectueler wordt”, ze een nieuwe naam krijgt en een nieuwe waardering. Als we een drift benoemen wordt deze drift “tegenover de drift in het oudere stadium geplaatst, alsof ze daar het tegendeel was”. Ondanks dat er een nieuwe naam voor de drift bedacht wordt, blijft de “oude, directe werking van de drift” bestaan. In 11[115] (KSA 9: 482) schrijft Nietzsche dat in de “welwillendheid” een “verfijnde bezitsdrang, een verfijnde seksuele lust, een verfijnde uitgelatenheid” schuilen. Nietzsche sluit deze notitie af met de stelling dat als we een drift benoemen ze doorgaat “voor eenheid” en alle “denkenden” tiranniseert die “naar haar definitie op zoek zijn”.

zien dat driften geprikkeld worden door lust en hebzucht en dat deze lustprikkelers de driften doen aansterken of afzwakken.

Nietzsche vervolgt met de stelling dat de mens voortdurend geprikkeld wordt door zijn omgeving:

Langzamerhand krijgen wij genoeg van het oude, veilige bezit en steken opnieuw onze handen uit; zelfs het mooiste landschap is niet langer zeker van onze liefde, als wij er drie maanden wonen, *en de eerste de beste verdere kust prikkelt onze hebzucht: bezit wordt meestal geringer door het te bezitten* [nadruk toegevoegd]. (VW 14)

Nietzsche maakt met behulp van deze passage zijn lezers ervan bewust dat onze driften voortdurend opzoek zijn naar verzadiging: “de eerste de beste verdere kust *prikkelt* [nadruk toegevoegd] onze hebzucht”. Onze driften worden dus voortdurend geprikkeld door onze omgeving en steeds als de ene drift tot rust is gekomen, wordt er weer een andere geprikkeld. Daarmee laat Nietzsche tevens zien dat de drift gepaard gaat met een vorm van hebzucht: driften willen bezit nemen van prikkels die corresponderen met een lustgevoel.

Hij schrijft namelijk dat iedere vorm van liefde niets meer is dan hebzucht en een verlangen naar “nieuw eigendom”. Zodoende gaat volgens Nietzsche onder iedere liefdesdrift een eigendomsdrift schuil. De connotatie met Nietzsches latere ‘wil tot macht’ is hierin al voelbaar. Zeker als Nietzsche dit aforisme vervolgt met de stelling dat als wij iemand zien lijden, wij gebruik maken van die gelegenheid om “bezit van hem te nemen”. Ook in de medelijdende mens is er een begeerte aangewakkerd die verlangt naar nieuw bezit: de medelijdende mens beleeft “lustgevoelens” aan naastenliefde “zoals aan een nieuwe verovering die hem aanlokt.” Nog duidelijker wordt de connotatie met ‘wil tot macht’ als Nietzsche in dit aforisme spreekt over geslachtsliefde: “de liefde der geslachten [verraadt] haar karakter van drang naar eigendom” en is in werkelijkheid een “woeste hebzucht”. Wat Nietzsche hiermee bedoelt is dat onder de liefdesdrift een “onvoorwaardelijk” verlangen naar eigendom, macht en heerszucht schuil gaat.³⁸

³⁸ Dat *De vrolijke wetenschap* een overgangswerk is tussen Nietzsches middelste en latere periode is duidelijk te herkennen in Nietzsches spreken over de mens. De connotatie met ‘wil tot macht’ is in dit aforisme herkenbaar. Dit geldt ook voor het aforisme dat hieraan vooraf gaat. In zijn notities uit deze periode valt de term ‘wil tot macht’ af en toe. Tegelijkertijd blijft Nietzsche in zijn nagelaten fragmenten vasthouden aan zijn stelling dat driften reageren

Door te spreken over driften die interpreteren, reageren en bezit willen nemen kent Nietzsche een intentioneel karakter aan de driften toe. Dohmen (1994) erkent deze intentionaliteit en radicaliseert dit karakter door in zijn proefschrift voortdurend de indruk te wekken dat de driften van de mens in het onbewust interpreterende intellect over intelligentie beschikken. Hij schrijft dat de “de mens handelt vanuit een *intelligente drift* [nadruk toegevoegd] die vanuit zichzelf altijd meer wil zijn dan hij is” (p. 151). In zijn spreken over de driften lijkt Nietzsche inderdaad een bepaalde mate van persoonlijkheid en zodoende een graad van intelligentie aan de driften toe te schrijven. Dit gebeurt voornamelijk in zijn nagelaten fragmenten (bijv. 10[F101] KSA 9: 437). In het gepubliceerde werk uit zijn vrijdenkers-periode gebeurt dit aanzienlijk in mindere mate. Alleen in aforisme 119 uit *Morgenröde*, één van de weinige gepubliceerde aforismen die Dohmen bespreekt in zijn interpretatie, is deze mate van personificatie duidelijk aanwezig. Hierin schrijft Nietzsche over driften die zich voeden en hongeren: “de drift greep de gebeurtenis aan als haar buit: waarom juist zij? Omdat zij hongerend en dorstig op de loer lag”.

De fout die Dohmen hier maakt is dat hij Nietzsches metaforische beeldspraak over de driften overneemt. Omdat Dohmen het beeld schetst van intelligente, levende driften impliceert hij hiermee een beeld van de drift als homunculus en de mens als een samenraapsel van homunculi. Zodoende impliceert deze duiding dat driften een bepaalde prikkel interpreteren als lust of onlust, en van daaruit bepalen of ze hierop in actie komen. Dit is incorrect, want zoals ik in deze paragraaf heb laten zien reageren driften noodzakelijk op lust of onlust. Het zou passender zijn om de notie van ‘intelligente driften’ te vervangen voor de notie van ‘intentionele driften’ die noodzakelijk op lustprikkel reageren. Alhoewel Nietzsche in zijn nagelaten fragment 6[366]

op lust en onlust. Pas in 1883 en 1884 twijfelt hij hieraan. Er zijn twee nagelaten fragmenten die hierop wijzen: 24[15] (KSA 10: 651-653) en 7[25] (KSA 10: 250). In 7[25], schrijft Nietzsche dat “pijn en lust” slechts “begeleidingsverschijnselen” zijn: “ ‘drift’ is maar een vertaling naar de taal van het gevoel vanuit de sfeer van het niet-voelende”. Ongeveer een jaar later schrijft Nietzsche in 24[15]: “het is een hypothese dat ook ons willen in alle geval een moeten is. Maar willen: = een doel willen. Doel bevat een waardeschatting. Waar komen de waardeschattingen vandaan? Is een vaste norm van ‘aangenaam en pijnlijk’ er de basis van?”. Er is hier een duidelijke twijfel aanwezig in Nietzsches denken over de werking van de driften: de drift handelt op grond van een waardeschatting, maar, vraagt Nietzsche zich af, wat is de oorsprong van deze waardeschatting? Met de toevoeging van het vijfde boek aan *De vrolijke wetenschap* in 1887 valt in aforisme 349 vervolgens voor het eerst in zijn gepubliceerde materiaal de notie van “wil tot macht”. Volgens Dohmen (1994) heeft Nietzsche daarmee afscheid genomen van zijn eerdere opvatting dat driften reageren op lust en onlust. Naar mijn mening is dat correct.

(KSA 9: 291) het teleologische karakter van de driften lijkt te betwifelen (“de doelloze driften van lust en onlust”), bekritiseert hij in werkelijkheid de gedachte dat de handelingen van de mens intentioneel zijn. Hij schrijft hier dat de mens handelt omdat de ontlading van een drift hem een aangenaam gevoel oplevert, niet omdat de mens wil handelen. De drift daarentegen functioneert wel degelijk intentioneel.

Samenvattend kan men het volgende stellen over het samenspel tussen prikkels, lust en onlust en de driften van de mens. Driften kunnen afzwakken of toenemen in kracht. Dit gebeurt aan de hand van de interpretatie van een bepaalde prikkel. Een prikkel wordt onbewust door het intellect geïnterpreteerd als lust (aangenaam) of onlust (onaangenaam). Een drift reageert hier vervolgens op: de drift streeft naar bezit van lustprikkel. Vervolgens komt de drift tot rust, maar zoals blijkt uit aforisme 14, steekt er weldra een nieuwe drift de kop op: de mens wordt voortdurend geprikkeld.

2.3.2 *Onderbewustzijn en bewustzijn: strijd en momentopname*

Nietzsche schetst in *De vrolijke wetenschap* een duidelijk beeld van de mens als een pluraliteit van driften.³⁹ Zo stelt hij in aforisme 21 dat er verschillende driften in de mens zijn die “heftig en vol begeerte” in hem tekeer gaan, schrijft hij in aforisme 110 dat driften een partij kiezen in de strijd en somt hij in aforisme 113 een vijftal driften op die elkaar wederzijds beperken. Aforisme 111 is vervolgens erg duidelijk over deze nevenstelling. Nietzsche schrijft hier dat er in ons een ongelooflijk snel oeroud verborgen mechanisme werkzaam is, waar wij alleen het resultaat van zien: “ons brein beantwoordt een proces, een strijd van driften”.

Aforisme 333 gaat vervolgens dieper in op het functioneren van deze strijd. In dit aforisme treedt Nietzsche wederom in dialoog met Spinoza. Het aforisme opent met de volgende zin: “Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere”, afkomstig uit Spinozas *Tractatus politicus* (1677). De volledige zin luidt: “Sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere”. Spinoza schrijft hier dat hij er altijd met zorg naar heeft gestreefd de menselijke handelingen (“humanas actiones”) niet te bespotten (“ridere”), te bejammeren

³⁹ Zie ook Nietzsches nagelaten fragment 6[70] (KSA 9: 211). Nietzsche schrijft hier dat het ego “een pluraliteit” is van “op personen gelijkende krachten”. Steeds staat er een bepaalde “persoon” op de voorgrond: de meest “dichtbijzijnde” drift noemen we het “ik”.

(“lugere”), of te verafschuwen (“detestari”), maar te kennen (“intelligere”). Nietzsche speelt hierop in en vraagt vervolgens wat dit “intelligere” betekent: “wat betekent kennen?”.

Nietzsche maakt Spinoza het verwijt dat hij zelf de menselijke handeling niet volledig begrepen heeft. Hij schrijft dat kennen het resultaat is van “de verschillende en tegenstrijdige driften van het willen bespotten, bejammeren en verafschuwen”. Deze verschillende driften gaan dus vooraf aan het begrijpen. Elk van deze driften presenteert een eigen “eenzijdige visie” op het kenobject. Hieruit ontstaat een “strijd tussen deze eenzijdigheden” met als gevolg “soms een midden, een kalmering, een gelijkgeven naar alle drie de kanten”. Deze strijd speelt zich verborgen aan de mens af: wij worden ons slechts bewust van “de laatste verzoeningscènes en eindafrekeningen in dit langdurig proces”. Nietzsche behoedt zijn lezers ervoor de fout te maken te veronderstellen dat het denken los staat van deze strijd en niet langer een drift is. Alhoewel we de indruk hebben dat “intelligere” geen drift is, is het “niet meer dan een bepaald gedrag van de driften tegenover elkaar”.⁴⁰ Nietzsche trekt de conclusie dat het grootste gedeelte van onze geestelijke activiteit onbewust verloopt: “in het verleden heeft men meestal alleen het bewuste denken beschouwd als denken: eerst nu begint voor ons de waarheid te dagen dat het allergrootste deel van onze geestelijke werkzaamheid voor ons onbewust en ongevoeld verloopt” (VW 333).

Volgens Nietzsche zijn er in de mens dus twee processen aanwezig: een bewust denken van het bewustzijn en een onbewuste strijd van de driften waar deze driften elkaar “voelbaar” maken en “pijn” doen.

Nietzsche kent bovendien primaat toe aan deze onbewuste driftactiviteit. Dit blijkt uit aforisme 11 waarin hij schrijft dat wanneer men spreekt over het bewustzijn, men van mening is “hier met de kern van de mens te maken te hebben, met wat er duurzaam, eeuwig, definitief en het meest oorspronkelijke aan hem is”. Dit is een misvatting stelt Nietzsche. Het bewustzijn is namelijk de “laatste en uiteindelijke ontwikkeling” van het organische. De stelling dat het bewustzijn “duurzaam, eeuwig [en] definitief” aan de mens is, impliceert dus dat het bewustzijn buiten de

⁴⁰ Zoals Nietzsche in zijn kritiek op Spinoza’s werkelijkheidsopvatting de chaos boven de orde verkiest, verkiest Nietzsche in zijn mensopvatting de strijd boven de harmonie. Verschillende nagelaten fragmenten wijzen hierop. In 11[132] (KSA 9: 490) schrijft hij dat Spinoza fantaseert over de rede en gelooft “in het ontbreken van de strijd”. In 6[212] (KSA 9: 253) schrijft hij dat onze driften elkaar voortdurend tegenspreken en dat het vreemd zou zijn als ze harmonie op zouden roepen: “de buitenwereld speelt op onze snaren, geen wonder dat die vaak dissoneren”.

evolutie van de mens valt en is vanuit Nietzsches naturalistische perspectief fout. Men vat het bewustzijn op als de “eenheid van het organisme”, maar in werkelijkheid is het organisme een veranderlijke pluraliteit aan driften (VW 11). Sterker nog, het bewustzijn is “in hoofdzaak overbodig”. De mens is prima in staat te: “denken, voelen, willen, ons herinneren” en te “handelen” zonder dat de mens zich daarvan bewust hoeft te zijn (VW 354). Uit deze aforismen blijkt dus dat Nietzsche primaat toekent aan de onbewuste driftactiviteit en dat Nietzsche aan zowel het bewustzijn als het onbewustzijn geen hogere oorsprong toekent. Bovendien blijkt uit deze aforismen een bewondering voor de zelfregulerende capaciteiten van het organische en dus van het lichaam:

Zou het behoudende verbond der instincten niet zoveel machtiger zijn, zou het over het algemeen niet als regulerende factor dienen, dan zou de mensheid onvermijdelijk aan haar verkeerd oordelen en fantaseren met open ogen, aan haar lichtgelovigheid en gebrek aan grondigheid, kortom juist aan haar bewustheid te gronde gaan: beter gezegd, zonder dit verbond zou zij al lang niet meer bestaan! (VW 11)

Hoe deze driften met elkaar strijden, elkaar pijn doen en elkaar voelbaar maken, werkt Nietzsche uit in aforisme 118. Op het eerste gezicht lijkt dit aforisme een vreemde eend in de bijt. Het is namelijk het enige aforisme uit *De vrolijke wetenschap* dat nadrukkelijk fysiologische terminologie gebruikt: er wordt gesproken over cellen die zich noodzakelijk assimileren, regenereren en omvormen tot functie. Vervolgens spreekt Nietzsche plots over driften. In werkelijkheid spreekt Nietzsche al heel de tijd over de werking van de driften en gebruikt hij het fysiologische model van Roux⁴¹ om zo zijn eigen visie op de strijd aan driften uiteen te zetten.

Het aforisme opent met de vraag of het “deugdzaam” is als een cel zich verandert in de functie van een andere cel. Nietzsche stelt dat dit noodzakelijk is: “zij moet wel”. De sterkere cel “assimileert” de zwakkere cel. Wat Nietzsche hier over de strijd aan driften schrijft is dat deze noodzakelijk gebeurt. Sterkere driften “assimileren” zwakkere driften omdat ze “streven naar een meer dan voldoende vervanging”. De assimilatie verwijst hier naar een toe-eigening: sterkere driften onderwerpen de zwakkere driften. Als een sterke drift een zwakke drift assimileert, dan

⁴¹ Zie de inleiding van dit hoofdstuk, paragraaf 2.1.

maakt de sterke drift de zwakke drift ondergeschikt aan de functie van de sterkere drift. Een drift voedt zich dus door te assimileren.

Wat Nietzsche precies bedoeld met assimilatie omschrijft hij in zijn nagelaten fragment 11[134] (KSA 9: 490). Hier schrijft hij dat een drift streeft naar een “*meer* dan voldoende vervanging”. Een drift groeit wanneer zij meer assimileert dan verliest. Het betekent dus dat deze strijd ook voortdurend energie kost: deze strijd vraagt om voortdurende compensatie en het aansterken van de driften. Nietzsche vervolgt aforisme 118 met de stelling dat er in deze strijd een onderscheid gemaakt kan worden tussen de “toe-eigeningsdrift” en de “onderwerpingsdrift”. Deze “toe-eigeningsdrift” zorgt dat een drift met even sterke driften wedijvert in haar behoefte tot assimilatie: ze wil voortdurend vreemde driften aan zichzelf gelijk maken en assimileren. Zodoende worden andere driften gedwongen tot een onderwerping: ze worden “getiranniseerd” door de sterkere driften. Het resultaat van de strijd is een drift die overwint: de drift met de meeste kracht maakt andere driften ondergeschikt en sublimeert deze zwakkere driften naar haar functie.⁴²

Naast fysiologische terminologie hanteert Nietzsche in aforisme 118 ook morele begrippen. Het aforisme is getiteld “welwillendheid”. In een eerder aforisme trekt Nietzsche de term uit elkaar en spreekt hij over “wil” en “gewilligheid” (VW 68). Dit aforisme kent een dubbele laag. De eerste laag is een omschrijving van de problematische relatie tussen man en vrouw en een patriarchale kritiek. Onderliggend aan deze kritiek legt Nietzsche wederom zijn driftenleer bloot. Nietzsche schrijft hier dat de man het beeld van de vrouw vormt en de vrouw zich naar dit beeld vormt: “het wezen van de man is wil, het wezen van de vrouw is gewilligheid”. Ditzelfde onderscheid maakt Nietzsche ook in aforisme 118 als hij spreekt over sterkere en zwakkere driften: “in de welwillendheid” moet men de “toe-eigeningsdrift en de onderwerpingsdrift, al naar gelang de sterkere dan wel de zwakkere welwillendheid ondervindt” onderscheiden. Dit

⁴² Hoewel Dohmen (1994) dit aforisme zelf niet bespreekt, wijst hij wel meerdere malen op de invloed van het fysiologische model van Roux op Nietzsches driftenleer. Verder geeft hij een uitwerking van de begrippen die Roux hanteert in zijn fysiologische model (assimilatie, groei, compensatie, (re)generatie, metaboliek, secretie, zelfregulering) en legt hij uit welke rol deze spelen in Nietzsches driftenleer (pp. 127-128). De uitleg van deze terminologie heb ik gebruikt om aforisme 118 te bespreken.

betekent dat men in de driften een onderscheid kan maken tussen sterke en zwakke driften: tussen driften die willen onderwerpen en driften die gewillig onderwerping ondergaan.⁴³

De centrale vraag van aforisme 118 is echter of het wel terecht is om morele termen als “welwillendheid” te gebruiken. Als een zwakke drift zich vormt naar de sterkere drift kunnen we dit wel “deugdzaam” noemen, maar we kunnen volgens Nietzsche evengoed stellen dat de sterke drift die een zwakke drift aan zich onderwerpt dit doet uit “medelijden”. Al deze moreel geladen termen zijn volgens Nietzsche ridicuul. Men kan de noties van “medelijden”, “deugdzaamheid”, “welwillendheid”, “goed” en “slecht” wel gebruiken maar deze gehele strijd van driften verloopt noodzakelijk: “[De drift] moet wel”. Nietzsche sluit dan ook af met de these dat men zich “dient te bedenken dat zelfs de termen “sterk” en “zwak” relatieve begrippen zijn” (VW 118). Naast dat Nietzsche dus de werking van de driften in dit aforisme uitlegt, corrigeert hij het door de moraal vervormde beeld van de mens door deze strijd als natuurlijk en noodzakelijk te omschrijven.

Samenvattend kan gesteld worden dat Nietzsche een dualistisch onderscheid hanteert tussen ons bewuste en onbewuste intellect. Wanneer traditionele filosofen spreken over het onderscheid tussen mens en dier dan is het gebruikelijk om te stellen dat dieren zich door driften laten voortbewegen. De mens daarentegen zou beschikken over het bewustzijn, en alhoewel dit bewustzijn er misschien niet altijd in slaagt het handelen te bepalen, is het in ieder geval wel in

⁴³ Aforisme 68 uit *De vrolijke wetenschap* staat in dialoogvorm waarbij er een groep mensen spreekt tegen een “wijze man” over een “jongeling” die volgens de menigte “bedorven wordt door de vrouwen”. Deze “wijze man” zegt vervolgens dat het juist de mannen zijn die de vrouwen bederven: “alles wat de vrouwen verkeerd doen, moet aan de mannen beboet en verbeterd worden, - want de man vormt zich een beeld van de vrouw, en de vrouw vormt zich naar dit beeld”. Wat Nietzsche hier naast zijn patriarchale kritiek omschrijft, is de strijd tussen driften in de “jongeling”: soms geeft hij zich toe aan zijn sterkere driften, en soms overwinnen de zwakkere driften. Zijn zwakkere driften verleiden hem op een bepaalde manier, omdat de sterkere driften de zwakkere driften dwingen tot verandering opdat zij als sterkste uit de strijd komen. De “wijze man” stelt dat men de “mannen beter [moet] opvoeden”, kortom: de driften op een bepaalde wijze vorm zien te geven. Uit de voorstudies van aforisme 68 blijkt dat Nietzsche aanvankelijk een naam had voor de “wijze man”: Zarathustra (“zeigte Z<arathustra> einen Jüngling”. KSA 14: 246). Nadat de wijze man stelt dat men de “mannen beter [moet] opvoeden” gebiedt hij de jongeling hem te volgen. Waarom de jongeling hem niet volgt is onduidelijk, maar zonde is het wel, want zoals we weten uit Nietzsches latere werk verkondigt Zarathustra de leer van de Übermensch; die weet het nodige over de opvoeding van de man en diens driften.

staat de driften te temperen.⁴⁴ De hierboven besproken aforismen breken duidelijk met deze filosofische positie. Niet alleen schrijft Nietzsche dat het grootste gedeelte van onze geestelijke activiteit onbewust verloopt, hij kent bovendien primaat toe aan deze onbewuste driftactiviteit.

In dit onderbewustzijn vindt een voortdurende strijd tussen driften plaats waarbij, elke drift streeft naar een heerschappij over de ander. Sterkere driften assimileren zwakkere driften noodzakelijk: ze worden onderworpen met als resultaat dat ze elkaars “nevenstelling” leren begrijpen en “zich gezamenlijk” als functie leren te voelen als “één organiserende macht in één enkel mens!” (VW 113). Ons bewustzijn geeft telkens een tijdelijke momentopname van deze strijd: dit zijn de “laatste verzoeningsscènes en eindafrekeningen in dit langdurig proces” (VW 333).^{45 46}

⁴⁴ David Hume schrijft bijvoorbeeld in zijn *Treatise of Human Nature* (1783): “Nothing is more usual in philosophy, and even in common life, than to talk of the combat of passion and reason, to give the preference to reason, and to assert that men are only so far virtuous as they conform themselves to its dictates. Every rational creature, ‘tis said, is obliged to regulate his actions by reason; and if any other motive or principle challenge the direction of his conduct, he ought to oppose it, ‘till it be entirely subdued, or at least brought to a conformity with that superior principle. [...] the eternity, invariableness, and divine origin of reason have been displayed to the best advantage: the blindness, unconstancy and deceitfulness of passions have been as strongly insisted on.” (Hume, 2002, p. 413). Zoals Hume het begrijpt zijn er twee krachten aanwezig in de mens, het bewustzijn en de passies, die zoeken naar motieven om te handelen en met elkaar in strijd zijn om heerschappij over het subject. Nietzsche gaat hier, zoals blijkt uit deze paragraaf, tegen in.

⁴⁵ In voetnoot 24 schreef ik dat mijn interpretatie van Nietzsches wereld als chaos enkele problemen met zich meebrengt m.b.t. het beeld dat Nietzsche soms schetst van de wereld in wording. Met behulp van de bovenstaande paragraaf en nagelaten fragment uit 6[62] (KSA 9: 209) kan deze problematiek verholpen worden. Nietzsche schrijft in deze notitie dat wij ons telkens op een andere wijze gewaarworden van de buitenwereld. De chaos verschijnt dus voortdurend op verschillende manieren aan de mens en prikkelt de zintuigen voortdurend op een andere manier. Volgens Nietzsche komt dit omdat er telkens een andere drift overheerst en domineert. Hierdoor is “de buitenwereld” tot in “het kleinste moment van onze gewaarwording altijd in wording”.

⁴⁶ In voetnoot 33 schreef ik dat Nietzsches kritiek op het materialisme te maken heeft met zijn herwaardering van het bewustzijn. In aforisme 373 bekritiseert Nietzsche de materialisten omdat zij denken met materialistische terminologie een “equivalent” te hebben gevonden voor een “wereld van waarheid”. Deze claim is besproken in de inleiding van dit hoofdstuk en in paragrafen 1.3 en 1.4. Daarnaast is het materialisme voor Nietzsche problematisch omdat er gedacht wordt dat men met behulp van de “kleine vierkante mensenrede” het bewustzijn kan begrijpen. Zoals ik in dit hoofdstuk heb beargumenteerd kent Nietzsche juist primaat toe aan de onbewuste strijd van driften.

2.3.3 *Drift als ontlading van kracht*

De strijd tussen driften in de mens leidt tot handelen. Hoe dit in werking treedt bespreekt Nietzsche in het later toegevoegde aforisme 360, getiteld “twee soorten oorzaak, die vaak worden verwisseld”. In dit aforisme schrijft Nietzsche dat hij “de oorzaak van het handelen” heeft leren onderscheiden van “de oorzaak van het zo-en-zo-handelen”. De oorzaak bij de eerste vorm van handelen noemt Nietzsche een “kwantum opgestuwde kracht, die erop wacht hoe dan ook, waartoe dan ook verbruikt te worden”. De oorzaak bij de tweede vorm van handelen is volgens Nietzsche “afgemeten” aan deze “kracht” gericht op een bepaald doel. Op een bepaalde manier “ontlaadt” de kracht zich door “iets zeer onbeduidends, op zijn hoogst een nietig toeval”. Nietzsche gebruikt hier de analogie van een kruitvat en een lucifer en stelt dat de “onbeduidende toevalligheden en lucifers” gezien moeten worden als de “doeleinden”. Het kruitvat staat symbool voor de “ontzaglijke kwantum kracht” dat ernaar streeft om “opgebruikt” te worden.

Op een prikkel volgt dus een ontlading van de drift en elke ontlading van de drift is een soort explosie waarbij een drift zich als “kwantum kracht” naar buiten toe opbrandt (VW 360). Deze kracht wordt volgens Nietzsche voortdurend opgebouwd en moet zich vervolgens ook weer uiten: dan wel uit zichzelf, dan wel door een prikkel van buiten.⁴⁷ Wat bovendien blijkt uit aforisme 360 is dat de richting van ontlading van een drift niet bij voorbaat bepaald is. Een drift kan zich op veel verschillende manieren ontladen. Het gaat niet om een proces waarbij een drift besluit zich te ontladen maar om een noodzakelijke ontlading van een drift. Deze prikkel is volledig nietig en toevallig. Dit schrijft Nietzsche nogmaals in 11[135] (KSA 9: 492): “Het kunnen onbeduidende prikkels en mensen zijn: maar de kracht had zich opgehoopt en lag klaar om te exploderen!”.

De fout die de mens maakt, is dat men het doel als de drijvende kracht beschouwt. Het doel is slechts de “dirigerende kracht”: “stuurman en stroom” zijn met elkaar verwisseld. Want, zo

Zou de mens dus met behulp van zijn bewustzijn zichzelf willen begrijpen dan doet hij dit altijd met het bewustzijn, bemiddeld door het onderbewustzijn. Dat betekent dat de mens nooit een directe toegang heeft tot zijn onderbewuste driftactiviteit. Om die reden schrijft Nietzsche in zijn nagelaten fragment 11[128] (KSA 9: 487), ook besproken in de inleiding van dit hoofdstuk, dat de fysiologie zich bezighoudt met “intellectuele duidingen” terwijl het intellect hier in feite “niets van weet maar wel alles van meent te weten”: de materialistische claim dat men het intellect daadwerkelijk kan begrijpen is een zelfoverschatting van het intellect.

⁴⁷ 11[139] (KSA 9: 493).

vraagt Nietzsche, is deze gedachte dat het doel de oorzaak van ons handelen vormt niet een “vergoelijkend voorwendsel” en een “zelfverblindende achteraf van de ijdelheid, die er niet voor uit wil komen dat het schip de stroming volgt waarin het toevallig verzeild is geraakt?”. Als het schip meent dat het ergens naartoe “wil” dan “moet” het daarheen: het schip heeft wel een richting, maar, vraagt Nietzsche, heeft hij ook een “stuurman” (VW 360)?

Technisch gezien maakt Nietzsche hier een onderscheid tussen de *causa efficiens* en de *causa finalis*. De ‘causa finalis’, stelt dat het doel de oorzaak van de handeling vormt, corresponderend met de dirigerende kracht. De ‘causa efficiens’ stelt dat de drijvende kracht functioneert als oorzaak. Nietzsche geeft deze ‘causa efficiens’ primaat boven de ‘causa finalis’. De lucifer (de dirigerende kracht) doet het kruitvat (de drijvende kracht) ontbranden, maar deze ontbranding bepaalt het handelen. Het “prikkel” ontladingssysteem dat Nietzsche hier uiteenzet, laat zien hoe regelmatig oorzaak en gevolg met elkaar verwisseld worden: op een prikkel volgt een ontlading van de drift, maar men concludeert dat de prikkel ook de oorzaak is. Tevens blijkt hieruit een sterke bepaaldheid in Nietzsches denken over de mens: de interactie tussen prikkels en driften bepaalt zijn handelen en de mens is wezen dat ‘gedaan wordt’. De gedachte dat het doel de drijvende kracht van ons handelen is noemt Nietzsche een “zelfverblindende achteraf”: het schip volgt de stroming waarin het *toevallig* in terecht is gekomen - eenmaal terecht in de stroom “wil” het schip niet langer maar “moet” het (VW 360). Met deze notie van toevalligheid relativeert Nietzsche ten slotte volledig de gedachte dat er zoiets mogelijk is als handelen bepaald door een bewuste intentie.

2.3.4 De menselijke natuur – een reconstructie

Nu alle componenten besproken zijn kan ik Nietzsches visie op de menselijke natuur uit *De vrolijke wetenschap* reconstrueren.

Voor Nietzsche bestaat er geen metafysische of transcendente wereld. In plaats daarvan stelt Nietzsche tegenover de fenomenale wereld zoals die aan de mens verschijnt een andere fenomenale wereld van chaos van zintuiglijke indrukken. Deze wordt door het menselijke verstand gereduceerd tot grove hoofdlijnen. Dit betekent dat de mens geen onmiddellijke toegang tot en ervaring van de werkelijkheid heeft.

Het menselijke verstand kan vervolgens onderverdeeld worden in een bewustzijn en een onderbewustzijn. Nietzsche kent hierbij het primaat toe aan het onderbewustzijn waar een

voortdurende strijd tussen driften plaatsvindt. Deze driften spelen de hoofdrol in de interpretatie van de chaos. Het interpreterende intellect wordt zich gewaar van de kenobjecten in zijn omgeving. Deze kenobjecten prikkelen het interpreterende intellect: ze roepen gevoelens van lust en onlust op. Wat volgt in dit onderbewustzijn is een strijd tussen driften: iedere drift strijdt om macht over de desbetreffende prikkel. Het uiteindelijke resultaat is een verzoening van de driften onder de heerschappij van één overheersende drift die de andere driften assimileert en domineert.

Van deze strijd ontvangt het bewustzijn momentopnames die de mens helpen deze chaos aan zintuiglijke indrukken hanteerbaar en bespreekbaar te maken. Het bewustzijn ‘componeert’ als het ware een verhaal waarin deze momentopnames van strijd worden vertaald naar een hanteerbare, bespreekbare constructie.

2.4 Kritiek op Dohmen

Alhoewel de hierboven geschetste reconstructie op een aantal punten overeenkomt met Dohmens visie, is er een cruciaal verschil tussen onze interpretaties. Dohmen (1994) schrijft in zijn proefschrift dat Nietzsches visie op de menselijke natuur nadrukkelijk “anti-naturalistisch” is.⁴⁸ Voor deze stelling voert Dohmen drie argumenten aan. In deze paragraaf bespreek ik en weerleg ik deze argumenten.

Ten eerste beargumenteert Dohmen dat Nietzsches driftenleer anti-naturalistisch is omdat de mens volgens Nietzsche geen “absoluut gegeven, onveranderlijke natuur bezit” (p. 172). Volgens Dohmen doet Nietzsche geen aanspraak op de onveranderlijke essentie van de menselijke natuur. Alhoewel ik deze stelling correct acht, volgt hier niet logischerwijs de conclusie uit dat Nietzsches positie anti-naturalistisch is. Dohmen haalt voor zijn argument het korte nagelaten fragment 6[150] (KSA 9: 150) aan. Nietzsche schrijft hier het volgende: “‘ware natuur van de mens’ – verboden zinswending!”. Dit nagelaten fragment verwijst mijns inziens niet noodzakelijk naar een ontkenning van iedere essentie van de menselijke natuur. Veeleer is het een ontkenning van het bestaan van metafysische, onveranderlijke essenties (“ware”) zoals ik

⁴⁸ Bijv. pp. 172, 187, 191, 195, 292-296. In deze latere pagina’s (292-296) beargumenteert Dohmen dat Nietzsches mensopvatting na zijn vrijdenkersperiode (de mens als ‘wil tot macht’) als anti-naturalistische antropologie poneert. Hier ga ik niet op in omdat ik mij bezig houd met Nietzsches middelste periode. Wel betwijfel ik ook deze stelling van Dohmen. In het werk *Naturalism and Interpretation* (1999) voert Christoph Cox in zijn vijfde hoofdstuk een reeks overtuigende argumenten aan voor een naturalistische lezing van Nietzsches ‘wil tot macht’.

beargumenteerde heb in paragraaf 1.3.2. Nietzsche stelt in een aantal aforismen (bijv. VW 54; VW 58) wel degelijk dat er zoiets bestaat als een essentie. In het openingsaforisme doet Nietzsche zelfs letterlijk aanspraak op het wezen van de mens: hij noemt hier de “drift tot behoudt van de soort [...] het wezen” van onze soort. Deze drift is in “de verhevenste en laagstaande mensen gelijkelijk aanwezig” (VW 1). In dat zelfde aforisme benadrukt hij vervolgens dat “de menselijke natuur [...] over het geheel genomen toch veranderd” is. Waar Nietzsche zich dus tegen verzet, is de gedachte dat er een onveranderlijke essentie van de mens bestaat. Zo moet ook Nietzsches opvatting van de mens als driftwezen begrepen worden. Nietzsche doet wel degelijk een aanspraak op het wezen van de mens, alleen is ook deze terminologie voor Nietzsche zelf nog in ontwikkeling. Dit blijkt achteraf als hij in zijn latere periode de mens duidt als bundel van ‘machtswillen’ en zelfs dit blijft een empirische hypothese. Dit maakt Nietzsche niet meteen anti-naturalistisch: de gedachte dat er veranderlijke essenties bestaan is prima verenigbaar met het naturalisme. De gedachte dat er onveranderlijke, metafysische essenties bestaan niet.

Ten tweede beargumenteert Dohmen dat Nietzsche zijn driftenleer inzet tegen een “dualistisch (lichaam-ziel) naturalisme” (p.187). Wat Dohmen hier precies mee bedoelt, wordt door hem niet nader uitgelegd. Het mag duidelijk zijn dat het naturalisme van Nietzsche geen metafysisch onderscheid hanteert tussen lichaam en ziel. Wel maakt Nietzsche een duidelijk onderscheid tussen bewustzijn en onderbewustzijn. Dit onderscheid is inderdaad dualistisch, maar zowel bewustzijn als onderbewustzijn worden tot het organische lichaam gereduceerd, waarbij primaat aan het onderbewustzijn wordt toegekend. Zoals ik in de conclusie van mijn eerste hoofdstuk heb beargumenteerd betreft dit juist de kern van Nietzsches naturalisme. Pas op het moment dat er beargumenteerd wordt dat Nietzsche een dualistische lichaam-ziel (bewustzijn) positie hanteert die primaat aan het bewustzijn toekent en/of een metafysische kern aan dit bewustzijn toekent, kan er gesproken worden over een anti-naturalistische positie. Dit is bij Nietzsche niet aan de orde.

Als derde en voornaamste argument tegen een naturalistische lezing van Nietzsche stelt Dohmen dat Nietzsches visie op de menselijke natuur anti-naturalistisch is omdat driften door verschillende bepalingen, waarderingen en inschattingen zijn gekleurd. Zodoende is Nietzsches visie niet naturalistisch omdat ze niet uitgaat van “een oorspronkelijke aard” (p. 104):

Volgens Nietzsche zijn zowel bepaling als evaluatie van de aard van de driften *cultureel-historisch contingent* [nadruk toegevoegd]. Daarmee staat hij uiterst kritisch tegenover een naturalistische driftenleer, waarin het handelen van de mens volgens een van nature gegeven ordening van driften zou worden veroorzaakt. [...] Nietzsche gelooft niet in van nature gegeven driften. In zijn interpretatie is de mens een driftwezen en de driften zijn altijd cultuurhistorisch bepaald. De bepaling van een drift als deze of die drift, en de boordeling van een drift als goed of slecht, is van sociale en historische omstandigheden afhankelijk. (p. 104)

Dohmen is mijns inziens te stellig in de these dat driften *altijd* cultuurhistorisch bepaald zijn. In *De vrolijke wetenschap* hanteert Nietzsche naast dit cultuurhistorische perspectief eveneens een evolutionair en biologisch perspectief, dat veelal voorafgaat aan deze cultuurhistorische opvatting: juist de oorspronkelijke aard van de driften kan begrepen worden vanuit dit biologische, evolutionaire perspectief.⁴⁹

Dit perspectief komt duidelijk naar voren in het openingsaforisme van *De vrolijke wetenschap*. Hierin schrijft Nietzsche dat de mens duizenden jaren in een kudde is opgegroeid met als resultaat dat er in ons niets “ouder, sterker, onverbiddelijker [en] onoverwinnelijker” is dan onze “drift tot behoudt van de soort”. De mens is oorspronkelijk niets meer geweest dan een onderdeel van een kudde met als gevolg dat deze drift tot een dusdanig instinct is verworven. Zonder deze “verbluffende economie van het behoud van de soort” was de mens al lang te gronde gegaan aan haar dwalingen. Dit benadrukt Nietzsche nogmaals in de aforismen die hierop volgen: “het behoudende verbond der instincten” is vele malen machtiger en functioneert als de regulerende factor voor het menselijk bestaan (VW 4; VW 11).

⁴⁹ Vanaf 1880 houdt Nietzsche zich uitvoerig bezig met evolutionaire denkers. Vooral het gedachtegoed van de “pedante Engelsman” Herbert Spencer moet het in zowel zijn notities als in zijn gepubliceerde materiaal ontgelden (VW 374). Dit begint al in *Morgenrood*, waarin hij in verschillende aforismen (bijv. M 24; M 37; M 106; M 108; M 132; M 174) Spencer bekritiseert. In zijn nagelaten fragmenten uit deze periode trekt hij deze lijn door (bijv. 1[106] KSA 9: 29 en 6[163, 366, 456] KSA 9: 238, 291, 316). Ook in *De vrolijke wetenschap* is Spencer nog niet vrij van Nietzsches toorn (bijv. VW 1; VW 3; VW 4; VW 8; VW 12). Daarnaast flirt Nietzsche in *De vrolijke wetenschap*, alsmede in zijn latere werk, met het gedachtegoed van Lamarck en Darwin (bijv. VW 9; VW 11; VGK 262; VGK 264; GD, De ‘verbeteraars’ van de mensheid, 2-5).

Hieruit kunnen we concluderen dat er wel degelijk een “van nature gegeven ordening van driften” bestaat: de “drift tot behoudt van de soort” is het allersterkste in ieder mens met als gevolg dat alle andere driften geordend zijn naargelang de heerschappij van deze sterkste drift. Alvorens de bepaling en de beoordeling van een drift als “goed of slecht” door de sociale en historische omstandigheden, werden deze driften beoordeeld door de natuurlijke omstandigheden van de mens: ze moesten zichzelf als soort- *en* levensbehoudend bewijzen voordat ze in de mens werden opgenomen (VW 111).

2.5 Tussenconclusie – terugkoppeling aforisme 109

In mijn uiteenzetting van Nietzsches naturalistische herwaardering van de menselijke natuur zijn we een beetje afgedwaald van het aforisme waar aanvankelijk op gefocust werd: aforisme 109. In deze paragraaf bied ik een recapitulatie van het hierboven besprokene en laat ik zien hoe dit zich verhoudt tot aforisme 109.

In het eerste hoofdstuk heb ik laten zien hoe Nietzsches pleidooi uit aforisme 109 voor een ontgoddelijkte natuur een oproep is om tot een beeld van de “zuivere, hervonden en opnieuw verlore natuur” te komen. Nietzsche meet zich daartoe een naturalistisch kader aan om zodoende onze interpretatie van de natuur te bevrijden van metafysische interpretaties waarbij men een epistemologische superioriteit toekent aan deze metafysische werelden achter deze wereld. Deze wereld moet als geheel natuur begrepen worden en zo ook de mens.

Wanneer Nietzsche dus in aforisme 109 een naturalistische interpretatie van de werkelijkheid bepleit, bepleit hij ook een naturalistische interpretatie van de mens. Ook de mens moet gezuiverd worden van valse voorwendselen. In dit hoofdstuk heb ik mijzelf beperkt tot een herwaardering van twee menselijke faculteiten die men oorspronkelijk als de kern van de menselijke natuur beschouwt: de gedachte dat de mens over een vrije wil beschikt en de gedachte dat ons bewustzijn de onveranderlijke essentie van de mens betreft. Nietzsche laat zien dat beide opvattingen fout zijn. In plaatst daarvan kent Nietzsche het primaat toe aan de onbewuste strijd tussen driften die zich noodzakelijk moeten ontladen en vat hij de mens fundamenteel op als driftwezen. Dit is Nietzsches naturalistische interpretatie van de mens: gezuiverd, hervonden en verlost van de interpretatie dat hij beschikt over een vrije wil en dat zijn bewustzijn de kern van zijn wezen betreft.

Dan rest ons nu tot slot de vraag wat het betekent om te “vernatuurlijken”.

Hermeneutische lezing 109 – Deel III

“Vernatuurlijken” – een normatief ideaal

3.1 Context

In het eerste hoofdstuk uitte ik mijn onvrede over het feit dat Leiter en Schacht Nietzsches oproep tot ‘vernatuurlijking’ vanuit een epistemisch oogpunt bezien. In het tweede hoofdstuk heb ik zelf Nietzsches epistemische visie op de menselijke natuur uiteengezet door zijn naturalistische kritiek op de vrije wil en het bewustzijn te bestuderen en hieruit zijn visie op de menselijke natuur te reconstrueren. Zoals ik in dit laatste hoofdstuk zal beargumenteren, bepleit Nietzsche met zijn oproep de mens te “vernatuurlijken” naast deze epistemische opdracht ook een normatief ideaal.

Als Nietzsche in aforisme 109 schrijft dat de mens zich moet “vernatuurlijken” dan impliceert dit dat de mens is gedistantieerd van zijn natuur. Zodoende suggereert aforisme 109 een oorspronkelijkheid waarbij er een eenheid bestaat tussen de mens en zijn natuur die verloren is gegaan. Dat Nietzsche deze afstand wil overbruggen blijkt uit het feit dat hij een “vernatuurlijking” bepleit nadat de mens de natuur van valse (epistemische) voorwendselen bevrijd heeft.

Om uiteen te zetten hoe Nietzsches pleidooi tot “vernatuurlijken” als normatief ideaal begrepen moet worden, begin ik met een uitwerking van Nietzsches problematiek met de heersende moraal in relatie tot de menselijke natuur. Nietzsche acht de normatieve oordelen van de christelijke moraal verantwoordelijk voor de afstand tussen de mens en zijn natuur (3.2). Vervolgens zal ik laten zien dat hier een naturalistische kritiek onder schuil gaat en dat Nietzsche eenzelfde naturalistische houding noodzakelijk acht bij de mens om te “vernatuurlijken” (3.3). In mijn slotconclusie zal ik terugkeren naar aforisme 109 (3.4).

3.2 Moraal en de menselijke natuur

Aan het eind van *De reiziger en zijn schaduw* schrijft Nietzsche dat de mens zich pas van het dier onderscheidt wanneer hij zijn boeienziekte heeft overwonnen. Volgens Nietzsche worden deze boeien gevormd door de traditionele morele, religieuze en metafysische voorstellingen (RS 350). Nietzsches vrijdenkers periode is onder andere een poging de mens van deze boeien te bevrijden. In de eerste twee hoofdstukken van deze scriptie heb ik de metafysische en theologische voorstellingen al besproken. In deze paragraaf bespreek ik ook de morele voorstellingen die

ervoor zorgen dat de mens, vooralsnog meer dier dan mens, gebukt gaat onder zijn “boeienzekte”.

Nietzsche hanteert vanaf het eerste aforisme een biologisch perspectief op de mens als soort. In het openingsaforisme van *De vrolijke wetenschap* schrijft hij:

Of ik de mensen nu met een welwillend of onwelwillend oog bezie, ik zie ze altijd bezig met één taak, allen tezamen of ieder afzonderlijk: datgene te doen wat het behoud van de menselijke soort tot voordeel strekt. En wel bepaald niet uit een gevoel van liefde voor deze soort, maar eenvoudig omdat niets in hen ouder, sterker, onverbiddelijker, onoverwinnelijker is dan dit instinct – omdat dit instinct juist het wezen is van onze soort, van onze kudde. (VW 1)

Deze analyse doet Nietzsche concluderen dat de soort voor het individu gaat. Elke ervaring, ieder oordeel en iedere handeling wordt gezien vanuit duizenden jaren mensheid en duizenden jaren kudde-instinct omdat de mens gedomineerd wordt door de “drift tot behoud van de soort”. Voor Nietzsche is deze drift op zichzelf niet problematisch. Deze drift is in zowel “de verhevenste en laagstaande mensen gelijkelijk aanwezig” en zorgt ervoor dat de mensensoort nooit bedreigd zal worden door het individu. Het individu is in vergelijking met de soort namelijk nietig: “wat de soort schade had kunnen berokkenen is misschien al wel vele millennia uitgestorven en op dit moment een van die dingen die zelfs bij God niet langer mogelijk zijn” (VW 1).

Het wordt problematisch op het moment dat deze “drift tot behoud van de soort” een “uitbarsting als rede, als hartstocht van de geest” beleeft. Op dat moment “verschijnt” er een “ethische leraar” die een “schitterend gevolg van redenen” met zich meebrengt en een moraal verkondigt: “Je *moet en zal* van het leven houden, want! De mens *moet en zal* zichzelf en zijn naaste helpen, want!” (VW 1). Het gevolg van deze verschijning is dat er een doel in de vorm van “rede en laatste gebod” toegevoegd wordt aan het leven. Dat wil zeggen dat van tijd tot tijd de kuddedrift zichzelf manifesteert als kuddemoraal. Daarvan wordt verondersteld dat deze moraal een bijdrage levert aan de desbetreffende drift. De christelijke moraal vormt voor Nietzsche de manifestatie van deze drift in het bewustzijn.

De “menselijke natuur” is door de constante verschijning van de “leraren van het doel van het bestaan” veranderd: “de mens moet van tijd tot tijd geloven te weten waarom hij bestaat, zijn

soort kan niet gedijen zonder zich periodiek aan het leven toe te vertrouwen!”. Anders geformuleerd betekent dit dat de mens een “existentiële voorwaarde” te vervullen heeft. De mens is langzamerhand veranderd in een “fantastisch dier” met een behoefte aan zingeving: “de mens *moet* van tijd tot tijd geloven te weten *waarom* hij bestaat”. Tot noch toe vervullen de morele geboden van de kuddemoraal deze existentiële behoefte. De kuddemoraal schrijft de mens op normatieve wijze een “moet”, “zal” en “want” voor en de kuddemens gehoorzaamt hieraan, want hij gelooft dat het “moet en zal” het doel en de reden vormen van zijn bestaan (VW 1).

3.2.1 *Vrees, schaamte en gewetenswroeging*

Volgens Nietzsche zijn de normatieve uitspraken van de heersende kuddemoraal “tegennatuurlijk” (VW 1). Met behulp van een bespreking van aforismen 116, 117, 50, 294, 305 en 21 heb ik de problematische relatie tussen de kuddemoraal en de menselijke natuur onderverdeeld in vier argumenten.

Allereerst is de relatie tussen de menselijke natuur en de moraal problematisch, omdat de natuur van het individu beoordeeld wordt door de ogen van de kudde. Met behulp van de moraal worden de driften van het individu getaxeerd en beoordeeld naargelang de behoeften van de gemeenschap. Bepaalde driften waarvan men veronderstelt dat ze een bijdrage leveren aan de kudde worden als goed gezien en de driften waarvan men veronderstelt dat ze schadelijk zijn, worden als slecht gezien. Zodoende taxeert het individu zijn eigen natuur door de ogen van het kudde-instinct want “moraliteit is het kudde-instinct op het niveau van de eenling” (VW 116). Het gevolg is dat het individu niet in staat is tot “vrijheid van gedachte” en om zijn eigen menselijke natuur te beoordelen vanuit een eigen perspectief: “zelf zijn, zichzelf taxeren naar eigen maat en gewicht” druist in tegen de heersende kuddemoraal. Dit bezorgt het individu “gewetenswroeging” (VW 117).

Ten tweede is de relatie tussen de menselijke natuur en de moraal problematisch, omdat de moraal een vrees heeft gecreëerd voor individualisering en daarmee de menselijke natuur onderdrukt. In aforisme 117 schrijft Nietzsche: “gedurende de langste periode van de mensheid heeft er niets vreselijks bestaan dan zich een eenling te voelen”. Nietzsche schrijft in aforisme 50 dat het individu niet tegen “de goede zede van [zijn] samenleving” durft in te gaan omdat hij het kuddeoordeel vreest. Men vreest uiteindelijk dat de kudde zich verzet tegen de eenling en verbannen wordt uit de kudde: uit ons kudde-instinct spreekt een vrees voor “de vereenzaming”.

Zoals blijkt uit de voorloper op dit fragment uit KSA 14 heeft de vrees voor bespotting zelfs de sterkste naturen getemd.⁵⁰

Ten derde is de relatie tussen de menselijke natuur en de moraal problematisch, omdat de moraal een vrees heeft gecreëerd voor de menselijke natuur. In aforisme 294 bekritiseert Nietzsche de “lasteraars van de natuur” die ons wijs hebben gemaakt dat de neigingen en driften van de mens slecht zijn uit angst voor “het boosaardige wezen van de natuur”. Deze “onaangename mensen” maken iedere natuurlijke drang tot “een ziekte [...] iets verminkends of zelfs schandelijks”, “zij zijn de oorzaak van onze grote onrechtvaardigheid tegenover onze natuur, tegenover alle natuur!”. In aforisme 305 schrijft Nietzsche vervolgens dat de “moraalleraren” de mens “aanbevelen zichzelf in zijn macht te krijgen”. Nietzsche bedoelt hiermee dat de kuddemoraal een oproep doet tot zelfbeheersing door de driften te wantrouwen en ze te onderdrukken. Het gevolg hiervan is een “voortdurende prikkelbaarheid bij alle natuurlijke opwellingen en neigingen, een soort jeuk als het ware”. Het gevolg is een stoïcijnse verhouding tot het zelf:

Wat hem ook in het vervolg mag stoten, trekken, aanlokken, aandrijven, van binnen uit of van buiten af – altijd heeft deze prikkelbare mens het gevoel dat nu zijn zelfbeheersing in gevaar komt: hij mag zich op geen instinct, op geen vrije wiekslag meer laten varen, maar staat voortdurend klaar met een afwerend gebaar, gewapend tegen zichzelf, met een scherpe en wantrouwige blik, de eeuwige wachtpost bij zijn burcht, die hij van zichzelf gemaakt heeft. (VW 305)

Dit brengt mij bij Nietzsches voornaamste kritiek. Er wordt volgens Nietzsche met behulp van de moraal een mens gevormd die van al zijn prikkels beroofd wordt: hij wordt tot “werktuig” gemaakt van de kudde. Met behulp van prikkels wordt het individu verleid tot een bepaalde denk en handelwijze en wanneer deze denk- en handelwijze zijn veranderd in een drift, gaat zij het individu “beheersen en overheersen tegen zijn uiteindelijk voordeel in, maar wel ‘in het belang van het algemeen’”.⁵¹ Als de gemeenschap dus de deugden prijst dan prijst men in werkelijkheid

⁵⁰ “Und die Furcht vor ihrem Spott wirkt als Bändigung der stärksten Naturen” (KSA 14: 244).

⁵¹ Nietzsche schrijft hier “in het belang van het algemeen” niet voor niets tussen aanhalingstekens. De kuddemoraal taxeert driften waarvan ze veronderstelt dat ze een bijdrage leveren aan het behoud van de soort, maar zoals Nietzsche in het openingsaforisme ons al vertelde is ook de “schadelijkste mens” aller nuttigst “voor het behoud van de soort”. Zonder deze schadelijke mensen zou “de mensheid al lang verslapt of verloederd” zijn (VW 1). In

de drift die het individu reduceren tot “werktuig” van de kudde.⁵² Waar Nietzsche voor waarschuwt is dat deze sublimatie tot de kudde van de mens een werktuig maakt. Voor Nietzsche is dit problematisch omdat deze tot slaafmaking de menselijke natuur “afstompt” en hem “weerspanning maakt tegen nieuwe prikkels”. Nietzsche noemt dit een “geestelijke en zinnelijke verkommering” en “misschien zelfs wel een vorm van de ondergang van de samenleving” (VW 21).⁵³

Samenvattend kan men stellen dat de gemeenschap, de cultuur en zodoende de moraal de driften benoemt, waardeert en bevordert, waarvan verondersteld wordt dat ze de overlevingskansen van de kudde bevorderen. Gedurende de langste tijd is het individu niet meer geweest dan een functie van de kudde.⁵⁴ In aforisme 1 signaleert Nietzsche een nieuwe maatschappelijke ontwikkeling: de soort wordt niet langer bedreigd door het individu. Tegelijkertijd werkt de drift tot behoud van de soort nog door in de huidige moraal. Deze heersende moraal is succesvol omdat ze aansluit bij de heersende drift. Dat deze moraal tegennatuurlijk is, maakt niet uit; de geadresseerden voelen zich aangetrokken omdat de heersende drift tot “behoudt van de soort” in hen dominant is. Velen van ons beschikken dus niet eens over de vrijheid om al dan niet aan de moraal te gehoorzamen:

aforisme 4 schrijft Nietzsche vervolgens dat het juist de “sterkste en boosaardigste geesten” zijn die “de mensheid het meest vooruit geholpen” hebben door “de zin voor vergelijking, voor tegenspraak, het behagen in al wat nieuw, gewaagd, onbeproefd is” te ontbranden. Volgens Nietzsche zijn “de boosaardige driften in even hoge mate doelmatig, soortbehoudend en onontbeerlijk als de goede: -alleen is hun functie een andere” (VW 4).

⁵² Het is interessant dat Nietzsche hier de term “werktuig” gebruikt in relatie tot de kuddemoraal. De term werktuig komt ook voor in aforisme 119 uit Nietzsches *Voorbij goed en kwaad*. In dit werk associeert Nietzsche de kuddemoraal met de slavenmoraal, een term die nog niet valt in *De vrolijke wetenschap*. Dit aforisme lijkt me een voorbode op het onderscheid tussen de heren- en slavenmoraal uit zijn latere werk.

⁵³ In de notitie die direct volgt op het fragment waarin Nietzsche de ‘vernatuurlijking’ van de mens zijn taak noemt, maakt Nietzsche eenzelfde punt. Hij schrijft: “Alle gewinningen [...] hebben op den duur als resultaat dat ze mensen van een *bepaald slag telen*” 11[212] (KSA 9: 525).

⁵⁴ Nietzsche legt er in de hierboven besproken aforismen 50 en 117 bovendien de nadruk op dat ook de individualiteit een cultureel product is. Individuen lijken in Nietzsches biologische analyse altijd in een bepaald groepsverband te zijn opgevoed. Dit onderstreept hij ook in zijn nagelaten fragment 11 [130] (KSA 9: 487): “Onze driften en hartstochten zijn schier eindeloze tijdruimtes lang in *maatschappelijke* en *genealogische verbanden* opgekweekt (daarvóór vermoedelijk in *troepen apen*)”.

wij verkeren in een toestand, de moraal correspondeert met die toestand en de mens kan niet anders dan zich hieraan toevertrouwen.

Deze moraal is voor Nietzsche problematisch: zij heeft de mens van zijn menselijke natuur gedistantieerd. Omdat de mens zijn eigen natuur alleen ziet door de ogen van de kudde, is hij niet in staat zijn eigen natuur op waarde te schatten (1). Zelfs de allersterkste naturen zijn aan banden gelegd uit vrees voor een vereenzaming (2). Bovendien heeft de moraal een angst voor “dat denkbeeldige ‘boosaardige wezen’ van de natuur” en bepleit zij een stoïcijnse verhouding tot de menselijke natuur (3). Tot slot zorgt de moraal voor een ‘afstomping’ van de menselijke natuur: zij berooft hem van verdere prikkelbaarheid en reduceert haar tot werktuig (4).

De kuddemoraal produceert een schaamtecultuur die, uit vrees voor “het denkbeeldige ‘boosaardige wezen’ van de natuur”, de mens beveelt zichzelf in bedwang te houden. Het resultaat is een mens waarvan zijn zogenaamde dierlijke kanten geketend worden door de boeien van de moraal. In dit kader kunnen we de afsluitende korte aforismen van boek 3 begrijpen: “hem die altijd wil beschamen” noemen wij slecht (VW 273) en het “menselijkst” noemen wij “iemand schaamte besparen” (VW 274), omdat schaamteloosheid “het zegel van verworven vrijheid” is (VW 275). De morele ketenen hebben een afstand gecreëerd tussen de mens en zijn natuur. Voor Nietzsche zijn juist deze ketenen onmenselijk omdat ze de mens beperken. Wil de mens zichzelf tot een werkelijk mens vormen en de “boeienziekte” overwinnen, dan zal hij de afstand tussen zijn natuur en zichzelf moeten overbruggen en zich dus moeten “vernatuurlijken”. Hiertoe moet hij zich niet langer schamen, maar zichzelf moeten toevertrouwen aan “het boosaardige wezen van de natuur”.⁵⁵

⁵⁵ De stelling dat het onderscheid tussen mens en dier fout is en dat juist de mens zich uit zijn zogenaamde dierlijke eigenschappen tot volwaardig mens kan ontplooien is al aanwezig in Nietzsches vroege schrijven. In zijn werk *Homerus' Competitie* (1872), onderdeel van ‘vijf voorwoorden voor vijf ongeschreven boeken’, opent Nietzsche met de stelling dat men bij “het spreken over humaniteit” ervan uitgaat dat er menselijke eigenschappen zijn en natuurlijke eigenschappen en dat deze menselijke eigenschappen de mens van de natuur onderscheiden. In werkelijkheid stelt Nietzsche zijn de zogenaamde natuurlijke en menselijke eigenschappen met elkaar vergroeid: “de mens is in zijn hoogste en edelste krachten geheel natuur en draagt het onheilspellende dubbele karakter van de natuur in zich”. Misschien, suggereert Nietzsche, zijn juist “de vreselijke en onmenselijke geachte dingen” waartoe de mens in staat is, “de vruchtbare bodem” waaruit diens humaniteit zich kan “ontspruiten”.

3.3 Naturalisme, ‘naturaliseren’ en “vernatuurlijken”.

Zoals ik in de voorgaande paragraaf heb besproken laat Nietzsche zich kritisch uit op de normatieve oordelen van de christelijke moraal. Als gevolg van deze normatieve oordelen is de mens gedistantieerd van zijn menselijke natuur. Nietzsche ziet deze afstand als problematisch omdat het de mens beperkt zich tot volwaardig mens te scheppen. Dat kan alleen als hij zich losmaakt van de ketenen van de kuddemoraal. Om die reden bepleit Nietzsche in aforisme 109 dat de mens zichzelf dient te “vernatuurlijken”: hij dient zich met zijn natuur te vereenzelvigen. In deze paragraaf bespreek ik aforisme 335 en laat ik zien hoe deze in het verlengde ligt van Nietzsches oproep uit aforisme 109. Allereerst laat ik zien dat Nietzsche zijn naturalisme inzet om ook de descriptieve claims te bekritisieren die de basis vormen waarop de moraal haar normatieve uitspraken doet (3.3.1). Door het bevrijdende pathos uit 335 uit te lichten zal ik eveneens laten zien dat Nietzsche een naturalistische houding bij zijn medemensen bepleit om zo los te komen van de ketenen van de moraal (3.3.2). Tot slot bespreek ik wat het betekent voor de mens om zich te “vernatuurlijken” na diens ‘ontketening’ (3.3.3).

3.3.1 *Naturalisme als moraalkritiek*

Nietzsche opent aforisme 335 met de these dat er maar weinig mensen zijn die “de kunst van het observeren” verstaan en dat er nog minder mensen erin slagen zichzelf te observeren: “ieder is zichzelf het verst”. Deze frase kan op twee manieren begrepen worden. De eerste interpretatie bespreek ik in deze deelparagraaf, de tweede in de deelparagraaf die hierop volgt.

Nietzsche wendt zich met zijn uitspraak tot een naturalistische kritiek op de moraal. Hij schrijft dat alle “nierproevers” (“Nierenprüfer”) tot hun “ongenoegen” weten dat ieder mens “zichzelf het verste” is. Nietzsche ontleent deze term aan de Duitse uitdrukking “auf Herz und Nieren prüfen”, wat betekent dat men iets zeer grondig onderzoekt. Nietzsche refereert hier aan zijn eigen mensopvatting. Dit blijkt uit het later verschenen *Genealogie van de moraal*, waarin hij de uitspraak “ieder is zichzelf het verst” (nagenoeg) herhaalt:

we zijn onbekenden voor onszelf, wij mensen van de kennis, we kennen onszelf niet: dat heeft zijn reden [...] We blijven onszelf nu eenmaal noodzakelijkerwijs vreemd, we begrijpen onszelf niet, we moeten onszelf met een ander verwarren, voor ons luidt het motto in alle eeuwigheid: “ieder is zichzelf de verste” – voor onszelf zijn we geen “mensen van de kennis”. (GM, voorwoord 1)

Hoe ver de natuurwetenschappelijke studie van de mens dus ook mag reiken, nooit zullen we een volledig correct beeld kunnen krijgen van onszelf omdat de mens geen directe toegang heeft tot de strijd tussen driften die zich in hem afspeelt. Dit wordt volgens Nietzsche het duidelijkste wanneer men spreekt over “het wezen van een morele handeling”, die hij bekritiseert vanuit eenzelfde naturalistisch kader (VW 335).

Allereerst bekritiseert Nietzsche de descriptieve claim dat de menselijke natuur voor de mens transparant is. Als men spreekt over de “morele handeling” dan gaat men ervan uit dat de mens met behulp van zijn morele geweten in staat is verschillende motieven voor een handeling te onderscheiden. Op grond van het oordeel van het “morele geweten” acht de mens een bepaalde handeling juist of onjuist. In werkelijkheid gaat er aan het oordeel “zo is het juist” een geschiedenis aan “driften, neigingen, gevoelens van afkeer, ervaringen en niet ervaringen” vooraf (VW 335). Het morele geweten is dus een manifestatie van de kuddemoraal: ons oordeel “zo is het juist” is het gevolg van de heersende “drift tot behoudt van de soort”. De mens is niet in staat de motieven voor zijn handelen van elkaar te onderscheiden en naar ‘juistheid’ te beoordelen, dit is slechts een waardeoordeel achteraf.

Ten tweede bekritiseert Nietzsche de descriptieve claim dat de menselijke natuur beschikt over autonomie. Dat je een bepaald oordeel hoort als de uitspraak van je geweten en denkt te besluiten hier gehoor aan te geven is volgens Nietzsche een misvatting. Nietzsche slaat hierop een sarcastische toon aan: “op wel honderd manieren kun je aan je geweten gehoor geven”, als “een goed soldaat”, “een vrouw”, “een pluimstrijker”, een “domkop”. Dat de mens echter een bepaald oordeel als “juist ervaart” geeft er blijk van dat de mens “blindelings” heeft aangenomen “wat [hem] van kinds af aan als juist is voorgehouden” (VW 335). De ervaring van wat juist is en het plichtsgevoel dat hieruit voortkomt, is dus het gevolg van het kudde-instinct. Dit betekent, in tegenstelling tot wat Kant beweert, dat de mens niet beschikt over de vrijheid om op grond van zijn rationaliteit aan de zedenwet te gehoorzamen, maar dat hij gehoorzaamt aan wat zijn kudde-instinct hem oplegt. Om die reden is Nietzsches opsomming sarcastisch: in werkelijkheid zijn deze honderden manieren waarop de mens gehoor kan geven aan zijn morele geweten nog altijd bepaald door zijn kuddenatuur.

Ten derde bekritiseert Nietzsche de descriptieve claim dat alle menselijke naturen in essentie gelijk zijn. In dit kader laat Nietzsche zich kritisch uit over Immanuel Kants praktische filosofie

en diens mensbeeld. In zijn *Kritiek van de praktische rede* (1788) schetst Kant de grondlijnen van zijn ethiek en zoekt hij een antwoord op de vraag waartoe de mens in zijn handelen verplicht is. Het fundamentele uitgangspunt in het mensbeeld van Kant is dat de mens, in tegenstelling tot het dier, handelt op grond van ‘maximes’. Dat betekent dat de mens neigingen omzet in redenen voor handelen met behulp van zijn rationele vermogen. Hij die de grillen van zijn lijf volgt, is niet vrij maar slaaf: op dat moment is hij niet meer dan een redeloos dier. Volgens Kant stelt de rede de mens in staat hem uit de grillen van zijn lijf te bevrijden en voor zichzelf (‘autos’) de wet (‘nomos’) op te stellen.

Het maakt Kants vrijheidsopvatting op het eerste gezicht paradoxaal. Of we een goed of slecht mens zijn, hangt volgens Kant af van de vraag onder welke wet we onszelf plaatsen: die van de universele morele verplichting (het categorisch imperatief) of die van de zelfzucht. Wie voor de zelfzucht kiest, wordt volgens Kant slaaf van zijn zelfzucht in plaats van de meester van zijn eigen rede. In de vrijheid die hem geschonken wordt door zijn autonomie ligt de goddelijke glorie van de mens: de termen ‘ziel’, ‘wereld’ en ‘God’ worden volgens Kant voor ons praktische morele handelen werkelijk als de postulaten ‘vrijheid’, ‘onsterfelijkheid’ en ‘God’. Als we moreel handelen, moeten we volgens Kant uitgaan van onze vrijheid, dat we onsterfelijk zijn en dat er een God bestaat die ons morele handelen met onsterfelijkheid beloont.⁵⁶

In aforisme 335 schrijft Nietzsche:

⁵⁶ Voor deze interpretatie van Kants praktische filosofie heb ik de verhelderende ‘ten geleide’ gebruikt die vertalers Veenbaas en Visser aan hun vertaling van Kants *Kritiek van de praktische rede* (1788) hebben toegevoegd. Het artikel “Het Kwaad een blinde vlek in de liberale ethiek” (2001) geschreven door hoogleraar ethiek Frits de Lange heb ik gebruikt voor het onderscheid tussen het volgen van ofwel de morele wet ofwel de zelfzucht. Hoewel de term ‘zelfzucht’ nog geen centrale rol speelt in Kants *Kritiek van de praktische rede* spreekt hij wel van “zelfliefde”. De “zelfliefde” is gebaseerd op het vervullen van je neigingen. Deze zelfliefde is volgens Kant te groot en de morele wet moet deze inperken. Het probleem voor de mens is dat deze zich niet wil laten inperken en dát komt door de zelfzucht (G.W. Dubbink, persoonlijke communicatie, 23 november 2016). Later noemt Kant in zijn *Religie binnen de grenzen van de rede* (1794) de zelfliefde de bron van het kwaad: “Uiteraard moet men vooropstellen dat er een kiem tot het goede in al zijn zuiverheid is overgebleven, een kiem die niet vernietigd of verdorven kon worden. Die kiem kan zeker niet de zelfliefde zijn. Deze is immers juist de bron van alle kwaad wanneer ze wordt aangenomen als principe van onze maximes” (Kant, vert. 2004, p. 91).

En kom mij nu niet aanzetten met de categorische imperatief! [...] ik denk daarbij aan de oude Kant, die, als straf voor het feit dat hij het ‘ding-op-zichzelf’ – ook al zo iets belachelijks! – verschalkt had, op zijn beurt door de ‘categorische imperatief’ verschalkt werd en met deze in het hart *opnieuw verdwaalde*, terug naar ‘God’, ‘ziel’, ‘vrijheid’ en ‘onsterfelijkheid’, als een vos die opnieuw verdwaalt, en weer in zijn kooi terechtkomt. (VW 335)

Uit het categorische imperatief zou een ‘onwrikbaar’ en ‘onvoorwaardelijk’ oordeel voortkomen in de vorm van een plicht. Dit onwrikbare morele oordeel gaat dankzij het gebruik van het categorische imperatief gepaard met een gevoel van “zoals ik, moeten allen op dit punt oordelen”. In plaats van deze onwrikbaarheid te bewonderen kan men volgens Nietzsche beter de zelfzucht bewonderen die hierin tot uiting komt: “zelfzucht namelijk is het, je eigen oordeel als algemene wet te ervaren; en nogmaals een blinde, kleinzieligheid en pretentieloze zelfzucht, omdat zij verraad dat jij jezelf nog niet ontdekt, voor jezelf nog geen eigen, hoogsteigen ideaal geschapen hebt” (VW 335). De zogenaamde vrijwillige onderwerping aan het categorische imperatief noemt Nietzsche een uiting van een slappe vorm van zelfzucht, een uiting van onpersoonlijkheid en absoluut geen uiting van autonomie.

Het geloof in het bestaan van “gelijke handelingen” beschouwt Nietzsche bovendien als een metafysisch geloof: er wordt wel “een schijn van gelijkheid” mee gewekt, “maar ook niet meer dan een schijn”.⁵⁷ Voor Nietzsche is elke handeling er een die op een “unieke en onherhaalbare” wijze verricht wordt, wat ook geldt voor iedere “toekomstige handeling”. Wat Nietzsche hiermee zegt is dat op het moment dat de mens stelt “zo zou in dit geval iedereen moeten handelen!” de mens een morele uitspraak doet op grond van een metafysische misvatting. Op het moment dat de mens stelt “zo zou in dit geval iedereen moeten handelen!” (volgens het categorisch imperatief) doet de mens een uitspraak die in tegenspraak is met de fysieke constitutie van de mens: deze voorschriften hebben “slechts op de grove buitenkant betrekking”. De mens is niet gelijk, haar handelingen ook niet en het is dus onmogelijk om tot een universele morele wet te komen.

⁵⁷ Zie ook VW 111, besproken in paragraaf 1.3.2.

Concluderend gaat de heersende kuddemoraal uit van een verkeerde descriptieve analyse van de menselijke natuur. Vanuit zijn naturalisme bekritiseert Nietzsche deze descriptieve componenten van de moraal op de drie hierboven genoemde punten. Tegelijkertijd laat Nietzsche in aforisme 335 zien dat het volgen van een bepaalde moraal haast onontkoombaar is. Al onze morele oordelen beschouwt Nietzsche als handelingen, die op hun beurt voortkomen uit onze driftconstitutie. Onze driftconstitutie bepaalt dus aan welke moraal we gehoorzamen en welke waardeoordelen we omarmen.⁵⁸ Wil de mens zich bevrijden van de ketenen van de moraal dan zal hij zich van zijn kuddenatuur moeten bevrijden. Nietzsche zet in aforisme 335, naast de hierboven besproken kritiek op de descriptieve componenten van de moraal, uiteen hoe de mens zich van de moraal kan bevrijden.

3.3.2 *Naturaliseren: zelfkennis door zelfkritiek*

Nietzsche opent aforisme 335 met zijn these dat de “nierproevers” tot hun ongenoegen weten dat ieder mens zichzelf het verste is. Daaropvolgend schrijft hij meteen dat de spreuk “ken uzelf!” haast “sarcastisch” klinkt “in de mond van een god en tot mensen”. Kijken we naar de Bijbelse connotatie van de term “nierproevers” dan begrijpen we wat Nietzsche hiermee bedoelt.

De zegswijze “auf Herz und Nieren prüfen” is afkomstig uit het Bijbelboek *Jeremia* en luidt in volledigheid: “Ik, de HEERE, doorgrond het hart, en proef de nieren; en dat, om ieder te geven overeenkomstig zijn wegen, overeenkomstig de vrucht zijner handelingen” (17;10). In de Bijbeltaal worden de nieren genoemd als het zinnebeeld van de innigste en diepste behoefte. Dit blijkt eveneens uit *Psalmen 7:10* waar staat: “U die hart en nieren proeft bent een rechtvaardige

⁵⁸ In het tweede voorwoord van *De vrolijke wetenschap* schrijft Nietzsche welhaast hetzelfde: “vooropgesteld namelijk dat men een persoon is, heeft men onontkoombaar ook te maken met de filosofie van zijn persoon”. Hij vervolgt dit voorwoord met de these dat “Al die bekende drieste capriolen van de metafysica, en in het bijzonder haar antwoorden op de vraag naar de waarde van het bestaan, mag men in eerste instantie altijd beschouwen als de symptomen van bepaalde lichamen”. Soms slaat Nietzsche in deze argumentatie de morele stap over en went hij zich direct tot een naturalistische verklaring. Zo schrijft hij in aforisme 349 dat “de aan tering lijdende Spinoza” de “drang tot zelfbehoud” als de “fundamentele levensdrift” zag. Dit komt omdat Spinoza’s lichaam verkeerde in een “noodsituatie” en om die reden ziet Spinoza de “drang tot zelfbehoud” als “fundamentele levensdrift”. Nietzsche presenteert met enige regelmaat een *ad hominem* argument, maar vanuit zijn mensopvatting is dit een prima argument en geen drogreden. Hoewel hij de persoon in diskrediet brengt, doet hij dit niet omdat hij de persoon in een kwaad daglicht wil stellen, maar de oorsprong van diens gedachtengoed in kaart wil brengen.

God”. Het proeven van de nieren betekent in deze uitdrukking iemands morele waarde keuren en doorgronden op grond van zijn diepste gevoelens en gedachten.⁵⁹

De spreuk “ken uzelf” klinkt volgens Nietzsche “haast sarcastisch”, omdat juist de kuddemoraal verantwoordelijk is voor de afstand tussen het individu en zijn natuur. De spreuk “ken uzelf” is in werkelijkheid de spreuk ‘herken de kudde in jezelf en niets anders’. Dit bevestigt Nietzsche in het later toegevoegde aforisme 354:

Dat dus ieder van ons, ondanks alle goede wil om zichzelf zo individueel mogelijk te begrijpen, ‘zichzelf te kennen’, toch altijd alleen maar het niet-individuele van zichzelf tot bewustzijn zal brengen, zijn ‘gemiddeldheid’, - dat onze gedachte zelf voortdurend door de aard van het bewustzijn – door de daarin gebiedende ‘genius van de soort’ - als het ware wordt overstemd en in het kuddeperspectief terugvertaald. (VW 354)

Deze “aard van het bewustzijn” bespreekt Nietzsche op het begin van aforisme 354 vanuit een naturalistisch perspectief door de ontstaansgeschiedenis ervan uiteen te zetten. Het bewustzijn is volgens Nietzsche ontstaan uit de behoefte tot “mededeling”: de mens in nood voelde zich gedwongen zijn noodsituatie aan zijn medemens mee te delen opdat ze elkaar konden helpen. Hiertoe moest hij zijn noodsituatie aan zijn medemens kenbaar kunnen maken en zich dus bewust zijn (“te weten”) van wat hem “ontbreekt”, “te moede is” en wat “hij denkt”. Daarmee is het bewustzijn volgens Nietzsche een “verbindingsnet tussen mens en mens” en heeft het zich naargelang deze “nuttigheid” ontwikkeld. Het bewustzijn behoort dus niet “wezenlijk tot de individuele existentie” van de mens, maar is als een “gemeenschaps- en kuddennuttigheid” ontwikkeld. Als de mens zich niet individualiseert zal hij zichzelf dus ook altijd door de ogen van de kuddenatuur zien. Hij doet dit namelijk met behulp van zijn bewustzijn waarin de “drift tot behoud van de soort” zijn gedachten “overstemd”.⁶⁰

⁵⁹ Ik heb hier oudere vertalingen van Bijbelteksten gebruikt. In nieuwere vertalingen zijn de termen “proeft” en “proeven” vervangen door de notie van “doorgronden”. Deze teksten zijn door mijn christelijk onderlegde studiegenoot Jiska van der Velden voor mij inzichtelijk gemaakt.

⁶⁰ Ook herhaalt Nietzsche in aforisme 354 de in aforisme 335 geponeerde stelling dat onze handelingen alleen maar de “schijn van gelijkheid” bezitten. In aforisme 335 schrijft Nietzsche dat er geen “gelijke handelingen” bestaan: “elke handeling die verricht is” wordt “op een unieke en onherhaalbare wijze verricht”. “In feite”, schrijft Nietzsche

In aforisme 335 laat Nietzsche zien hoe de mens zich los kan maken van de kudde, zelf zijn eigen ‘nieren kan proeven’ en zijn eigen morele waarde kan keuren door zijn diepste gevoelens en gedachten te bestuderen. Dit doet hij door zijn morele geweten kritisch te ondervragen met behulp van zijn intellectuele geweten opdat zijn gedachten niet langer “overstemd” zullen worden door zijn kuddenatuur.

In aforisme 357 schrijft Nietzsche dat de neergang van het geloof in de christelijke god te danken valt aan de overwinning van het wetenschappelijk atheïsme. In dit wetenschappelijke atheïsme is de christelijke moraal geïnternaliseerd. Nietzsche stelt dat het “wetenschappelijk geweten” een verfijning en sublimatie is van het “christelijke geweten”. Zo heeft de christelijke moraal uiteindelijk zelf met haar “tweeduizendjarige disciplinerende tot de waarheid”, het geloof in de leugen ‘God bestaat’ verboden. Als gevolg hiervan bezien we de natuur niet langer “alsof zij een bewijs voor de goedheid en de zorg van een god was”, de geschiedenis niet langer “ter ere van een goddelijke rede” en leggen we de eigen ervaring niet uit “zoals vrome mensen ze lang genoeg hebben uitgelegd”: “dat heeft het geweten tegen”. Kortom, ons “intellectuele geweten” dwingt ons tot een herwaardering van onze christelijke wereldinterpretatie en een omarming van een naturalistisch interpretatiekader.

Uit aforisme 2 blijkt dat niet iedereen een “intellectuele geweten” bezit. Zij die hieraan een gebrek vertonen dulden zichzelf “slappe gevoelens” op het gebied van morele overtuigingen:

Iedereen kijkt je hogelijk bevreemd aan en gaat verder met zijn weegschaal, terwijl hij dit goed en dat kwaad noemt; niemand stijgt het schaamrood naar de kaken, als je laat doorschemeren dat zijn gewichten niet het volle gewicht hebben. (VW 2)

De blinde overgave aan het morele geweten is voor Nietzsche een teken dat het individu zijn intellectuele geweten niet gebruikt. Als de mens oordeelt “zo is het juist” dan doet hij dit zonder te twijfelen aan “het spreken” van zijn geweten. Zodoende twijfelt hij niet aan het spreken van de kuddedrift in hem. Hij neemt aan dat zijn geweten “nooit immoreel” spreekt, wat logisch is, omdat zijn morele geweten een manifestatie is van de kuddedrift die de moraal bepaalt. Het morele geweten “bepaalt immers wat moreel moet worden genoemd!” (VW 335). Deze

in aforisme 354, zijn “onze handelingen [...] stuk voor stuk op een onvergelykelijke wijze persoonlijk, uniek, onbegrensd-individueel [...] maar zodra we ze in bewustzijn vertalen, *schijnen ze dat niet langer te zijn...*”.

waardeoordelen afkomstig uit het morele geweten hebben volgens Nietzsche niet “het volle gewicht” (VW 2). De mens ziet het oordeel van zijn “morele geweten” als “onfeilbaar”, maar, schrijft Nietzsche: “is er geen geweten meer? Heb je dan nog nooit gehoord van een intellectueel geweten? Een geweten achter jouw ‘geweten?’” (VW 335). Zodoende bepleit Nietzsche een kritische ondervraging van het morele geweten met het intellectuele geweten opdat “vrijheid van gedachte” het individu niet langer “gewetenswroeging” bezorgt (VW 117).

Op het moment dat we een naturalistisch interpretatiekader aanwenden en ons morele geweten ondervragen met ons intellectuele geweten, dan zullen we ons realiseren dat onze oordelen van “zo is het juist” een voorgeschiedenis hebben in “driften, neigingen, gevoelens van afkeer, ervaringen en niet ervaringen”. Kortom, niet ons morele geweten heeft “het zwaarste gewicht”, maar onze driften. In plaats van blind de oordelen van het morele geweten te volgen, zouden we een kritische houding moeten aanmeten tegenover ons morele geweten met behulp van ons intellectuele geweten door ons de volgende vragen te stellen: “hoe is het ontstaan?” en “wat beweegt mij eigenlijk om er gehoor aan te geven?”.⁶¹ Als men “verfijnder gedacht, beter geobserveerd en meer geleerd had”, dan zou men wat hij ervaart als “plicht” en “geweten” niet langer “onder alle omstandigheden tot plicht en geweten uitroepen”. Daaropvolgend zal de mens zich realiseren dat zijn oordeel ofwel het resultaat is van zijn “onpersoonlijkheid” ofwel het resultaat is van zijn “onvermogen nieuwe idealen te zien”. Dit kritische zelfonderzoek zal dan ook een relativiserend effect hebben op de morele ketenen: uit “het inzicht, *hoe morele oordelen eigenlijk ooit ontstaan zijn*, zou je deze pathetische woorden tegen maken” (VW 335).⁶²

Deze relativering leidt ertoe dat het individu niet langer door de ogen van de kudde naar zijn eigen natuur kijkt, maar zichzelf tot interpreter van zijn eigen belevenissen maakt. Deze vorm van “oprechtheid” zijn de “stichters van religies en huns gelijken”, kortom de stichters van de

⁶¹ De term “Treibt” is in de herziene vertaling van Hans Driessen (2015) vertaald met “beweegt”. “Treibt” zou in dit aforisme beter met ‘drijft’ vertaald moeten worden om daarmee de directe connotatie met Nietzsches driftenleer inzichtelijk te maken.

⁶² Nietzsche benoemt en benadrukt in dit gedeelte van aforisme 335 het morele vocabulaire. Hij noemt de “morele oordelen” van het morele geweten “pathetische woorden” en suggereert dat we een te groot gewicht aan deze termen toekennen. Wederom zien we dat dit aforisme een duidelijke voorbode is op Nietzsches latere boek *Genealogie van de moraal*, waarin hij precies het gewicht van deze morele termen ondervraagt en de herkomst van de moraliteit onderzoekt. In de lezing van Brian Leiter (2002) doet Nietzsche dit wederom vanuit een naturalistisch kader.

kuddemoraal en de volgelingen, vreemd geweest: “nooit hebben zij van hun belevenissen een gewetenszaak van de kennis gemaakt” (VW 319). Het individu doet dit wel met behulp van zijn intellectuele geweten. Hij neemt zijn eigen belevenissen tot onderwerp van de kennis en vraagt zichzelf het volgende af:

Wat heb ik eigenlijk beleefd? Wat gebeurde er toen in mij en om mij heen? Was mijn rede wel helder genoeg? Was mijn wil gericht tegen alle bedriegerij van de zintuigen en dapper in zijn afweer van het fantastische? (VW 319)

De kuddemensen vermijden het conflict tussen het morele geweten en het intellectuele geweten, maar het is aan de individuen om van de belevingen een zaak van het *eigen* geweten te maken. Deze individuen (“wij anderen”), “dorsten naar rede” en willen hun “belevissen zo diep in de ogen kijken als een wetenschappelijk experiment, uur na uur, dag in dag uit! Wij willen zelf onze eigen experimenten en proefdieren zijn!”. Door het “intellectuele geweten” tegenover het “morele geweten” te plaatsen maakt het individu zijn eigen leven tot “een experiment ten behoeve van de kennis” (VW 324).⁶³ Alhoewel het dus onmogelijk is om op een fysiologisch niveau het zelf volledig te doorgronden, is het mogelijk om met behulp van zelfkritiek tot zelfkennis te komen. De werking van de driften is immers niet direct toegankelijk voor de mens. Wel kan hij met behulp van zijn rede zichzelf overdenken en zijn waardeoordelen relativeren met behulp van zijn intellectuele geweten. Niet voor niets noemt Nietzsche het idee dat men het leven tot experiment van de kennis moet maken “de grote bevrijder” (VW 324).

Zodoende geeft Nietzsche een nieuwe betekenis aan het christelijke morele gebod ‘ken uzelf’ door terug te grijpen op haar traditionele betekenis. Volgens reisverslagen was de uitspraak ‘ken uzelf’ (‘*gnothi seauton*’) een inscriptie in de tempel van Apollo in Delphi. In de klassieke oudheid gaat de uitspraak ‘*gnothi seauton*’ gepaard met ‘*epimelesthai seauton*’: ‘draag zorg voor uzelf’. In Plato’s dialoog *Alcibiades* laat Socrates Alcibiades stap voor stap ontdekken wat deze zorg voor het zelf inhoudt en laat hij zien dat de uitdrukking ‘draag zorg voor jezelf’ niet

⁶³ Dit blijkt ook uit aforisme 297. Hier schrijft Nietzsche het volgende: “het kunnen tegenspreken, het verworven goede geweten bij de vijandigheid tegen het gewone, overgeleverde, geheiligde, - [...] dat is pas werkelijk groot, nieuw, verbluffend aan onze cultuur, de stap aller stappen van de bevrijde geest”. Nietzsche benadrukt in dit aforisme de vijandige houding van het “goede geweten” tegenover het “geheiligde” en duidt dit bovendien als een vorm van culturele ontwikkeling.

verwijst naar een pure intellectuele introspectie, maar naar een praktische levenskunst waarbij kennis en kunde elkaar ontmoeten. Socrates concludeert dat zorg dragen voor jezelf betekent dat men datgene doet dat het eigen leven tot een ‘goed’ leven maakt: men dient zich te bespiegelen op de ‘deugd van de ziel’ en vervolgens deze deugd in praktijk te brengen. Het Griekse gebod ‘ken uzelf’ staat daarmee ten dienste van het gebod ‘draag zorg voor uzelf’ en draait dus niet enkel om abstracte kennis, maar om een geestelijke en fysieke inspanning waarbij men meesterschap over het eigen leven verwerft en dit in het leven tot uiting brengt (Manschot, 1992).

Ontwikkelingen in de moderne filosofie en de christelijke moraal hebben ervoor gezorgd dat de hiërarchische verhouding tussen ‘ken uzelf’ en ‘draag zorg voor jezelf’ zijn verschoven. Zo heeft het filosofische ‘draag zorg voor het zelf’ uit de klassieke oudheid plaats gemaakt voor een modern Cartesiaans ‘ken uzelf’ op grond van wetenschappelijke introspectie. Ook de ethische component aan het ‘draag zorg voor uzelf’ heeft plaats gemaakt voor een christelijk moreel gebod waarbij ‘ken uzelf’ staat voor introspectie en bezinning, want “het koninkrijk van God is in uw binnenste” (Lucas, 17:21). Met andere woorden, met de moderniteit is de hiërarchische verhouding tussen ‘ken uzelf’ en ‘draag zorg voor uzelf’ verschoven. In de klassieke oudheid leerde de mens zichzelf kennen door de wijze waarop hij zorg voor zichzelf droeg. In de moderniteit is ‘ken uzelf’ verworven tot fundamenteel epistemologisch en moreel principe (Foucault, 1998).

Bij Nietzsche speelt het verwerven van bewuste kennis van het zelf met behulp van de moderne natuurwetenschappen (‘ken uzelf’) nog steeds een belangrijke rol. Dit doet het individu echter niet langer als een *vita contemplativa* maar als een *vita activa*: het verwerven van zelfkennis is bij Nietzsche een praktische levensfilosofie. Daarmee komt het moderne ‘ken uzelf’ weer ten dienste te staan van het klassieke ‘draag zorg voor uzelf’. Tegelijkertijd geeft Nietzsche ook een nieuwe betekenis aan het klassieke ‘draag zorg voor uzelf’. In aforisme 366 uit *Menselijk al te Menselijk II* schrijft Nietzsche dan ook: “de actieve, succesvolle naturen handelen niet volgens de zinspreuk ‘ken uzelf’, maar alsof hun het bevel voor de geest staat: *wil* een zelf, dan *wordt* u een zelf”. Het ‘zorg voor het zelf’ verandert dus in een proces van ‘zelfwording’. Wat dit inhoudt, bespreek ik in de volgende paragraaf.

3.3.3 *Vernatuurlijken: de realisatie van een tweede natuur*

Dat de mens zijn eigen waardeoordelen aan een kritische reflectie onderwerpt, getuigt nog niet van een “hoogsteigen”, “persoonlijk”, “zelfgeschapen ideaal” (VW 335) of van een “zelf zijn” en een “zelf taxeren naar eigen maat en gewicht” (VW 117). Niet alleen wil Nietzsche dat de mens leert hoe hij de ketenen van de moraal relativeert, hij wil ook dat de mens vervolgens zijn eigen idealen schept en een “zelf” wordt:

Wij echter willen worden die wij zijn, - nieuw, uniek, onvergelijkelijk, wij willen onszelf de wet voorschrijven, onszelf scheppen! En daartoe moeten wij de beste studenten en ontdekkers van al het wetmatige en noodzakelijke in de wereld worden: wij moeten fysici zijn, om in die zin scheppers te kunnen zijn, terwijl tot dusver alle waardeschattingen en idealen gebouwd waren op gebrek aan kennis van de fysica of in tegenspraak met haar! En daarom: lang leve de fysica! En nog langer leve wat ons daartoe *dwingt*, - onze oprechtheid! (VW 335)

Hier lijken we echter een impasse in Nietzsches denken te bereiken. Uit mijn tweede hoofdstuk is gebleken dat niet het bewustzijn het handelen van het subject bepaalt, maar de onbewuste driften (VW 333), dat de ervaring van vrijheid niets meer is dan een identificatie met een bepaalde drift (VW 127) en dat een doel kiezen en hiernaar handelen een “vergoelijk voorwendsel” en een “zelfverblinding achteraf” is (VW 360). Toch geeft Nietzsche zijn lezers hier een duidelijk doel, “worden die wij zijn”, en lijkt hij een notie van autonomie te suggereren: “onszelf de wet voorschrijven”. In deze slotparagraaf leg ik uit hoe Nietzsches autonomie begrepen moet worden.

Schepping, “in deze zin”, heeft in aforisme 335 een speciale betekenis, want het vereist een ontdekking van “al het wetmatige en noodzakelijke” in de wereld. Nietzsche claimt in ditzelfde aforisme dat “onze meningen, waardeschattingen en goederentabellen tot de machtigste hefbomen in het raderwerk van onze handelingen behoren, maar dat voor elk afzonderlijk geval de wetmatigheid van hun mechanisme onbewijsbaar is”. Deze observatie leidt Nietzsche onmiddellijk tot de conclusie dat individuen zelf “nieuwe [en] eigen goederentabellen” moeten “scheppen”. Hiervoor hebben we de wetenschap nodig om te onderzoeken in wat voor patroon onze handelingen en onze waardeschattingen vallen, zelfs al is in elk “*afzonderlijk* geval de wetmatigheid [...] onbewijsbaar”.

Zelfschepping, “in deze zin”, betekent dus allereerst accepteren dat een handeling wordt bepaald door een drift en vervolgens met behulp van het “intellectuele geweten” deze waardeschattingen aan een kritisch onderzoek te onderwerpen om zo te ontdekken aan welke waardeschattingen de mens het meeste gewicht toekent. Dit betekent echter niet dat de mens zelf, bewust, zijn waarden moet gaan scheppen om zo zijn driftmatige handelen te laten bepalen. Dat zou namelijk betekenen dat Nietzsche alsnog uitgaat van een autonoom subject dat ‘schept’. Dat iemand bepaalde waarden aanhangt is het resultaat van zijn driftconstitutie. Zelfs de keuze bepaalde waarden te scheppen is het resultaat van een werkzame drift en niet het resultaat van de autonome keuze een bepaalde waarde te scheppen. Om dus te begrijpen wat Nietzsche bedoelt met ‘zelfschepping’ moeten we begrijpen wie dit ‘zelf’ is waar Nietzsche over spreekt en aan wie deze boodschap is gericht.

In aforisme 109 uit *Morgenrood* legt Nietzsche uit hoe dit ‘zelf’ begrepen moet worden. Daarbij moet de lezer mij het voordeel van de twijfel gunnen (zoals we dat af en toe ook bij Nietzsche doen) dat wanneer we spreken over een zelf dat zichzelf beheerst, evenals dat we spreken over een zelf dat zichzelf schept, er een autonome conditie aanwezig moet zijn. Dit betekent dat er een autonoom zelf moet zijn dat “beheerst” en dat “schept” én dat we in beide contexten spreken over hetzelfde ‘zelf’. Nietzsche schrijft in dit aforisme dat hij niet meer dan zes “wezenlijk verschillende methoden” heeft gevonden om “de heftigheid van een drift te bestrijden”.⁶⁴ Hoe interessant deze observaties ook zijn, de significantie van deze passage ligt in het slotstuk waarin Nietzsche schrijft wat het “uiteindelijke motief” is tot de “zelfbeheersing”:

Dat men de heftigheid van een drift bestrijden wil, hebben wij niet in onze macht, evenmin tot welke methode men zijn toevlucht neemt, en evenmin of men met deze

⁶⁴ De zes methoden die Nietzsche gevonden heeft zijn de volgende: men kan men de aanleiding tot de bevrediging van de drift ontwijken (1). Men kan zichzelf op een strenge, regelmatige wijze een driftontlading toestaan (2). Men kan zich “opzettelijk overgeven aan een wilde en bandeloze bevrediging van een drift” om zo uit walging voor de gevolgen van deze bandeloze bevrediging vervolgens de drift te beteugelen (3). Men kan met de bevrediging van een drift een pijnlijke gedachte verbinden waardoor men de uitoefening van een drift als pijnlijk gaat ervaren (4). Men ‘kiest’ een handeling om zijn drift op te ontladen, bij voorkeur een “bijzonder zware en inspannende arbeid” om “zodoende gedachten en fysiek krachtenspel in andere banen te leiden” (5). Men kan zijn “totale lichamelijke en psychische organisatie” verzwakken, door zich bijvoorbeeld uit te hongeren, om zo een afzonderlijk heftige drift te verzwakken (6) (M 109).

methode succes boekt. Veeleer is ons intellect bij heel dit proces duidelijk niet meer dan het blinde werktuig van een andere drift, die een rivaal is van die welke ons door haar heftigheid kwelt: zij het de drift tot rust, of de vrees voor schande en andere kwade gevolgen, of de liefde. Terwijl ‘wij’ ons dus menen te beklagen over de heftigheid van een drift, is het welbeschouwd de ene drift *die klaagt over een andere*; dat wil zeggen: de waarneming van het lijden aan een dergelijke *heftigheid* vooronderstelt dat er een even heftige of nog heftiger andere drift bestaat, en dat er een *strijd* op handen is waarin ons intellect partij dient te kiezen. (M 109)

In dit aforisme is de poging tot zelfbeheersing dus niet een autonome keuze, maar een bepaalde drift die de mens gebiedt een andere drift in toom te houden. Ook in deze context kent Nietzsche nog altijd primaat toe aan de driften: er is geen “zelf” dat beheerst, maar een drift tot “zelfbeheersing”. Als Nietzsche dus in aforisme 335 schrijft dat wij onszelf de wet willen voorschrijven dan kunnen we hieruit concluderen dat Nietzsche niet spreekt over autonomie in de traditionele zin van het woord, maar dat hij veeleer de drift tot ‘zelfschepping’ en “soevereine heerschappij” in de mens aan probeert te wakkeren met behulp van een bevlogen pathos.⁶⁵ Nietzsche acht juist de kuddemoraal verantwoordelijk voor het gebrek van deze drift tot “edelste zelfzucht” en “soevereine heerschappij”:

De verheerlijking van de deugden is de verheerlijking van iets individueel nadeligs, – de verheerlijking van driften die de mens beroven van zijn edelste zelfzucht en van de kracht tot de meest soevereine heerschappij over zichzelf. (VW 21)

⁶⁵ Ondanks zijn naturalistische benadering trekt Schacht deze conclusie niet. In zijn enigszins gedateerde werk *Nietzsche* (1983) schrijft hij dat er in Nietzsches denken de ruimte blijft voor “the possibility of a genuine and significant role for intentions in the genesis of action” (p. 303). Volgens Schacht blijkt dit uit VW 360 (besproken in paragraaf 2.3.2), waarin Nietzsche schrijft dat men de “drijvende kracht” met de “dirigerende kracht” verwisseld. Schacht concludeert hieruit het volgende: “it is at least possible for intention to perform a significant ‘directing’ function where human action is concerned. And if this is so, it follows that Nietzsche would not have all human action thought of as determined invariably and exclusively by non-conscious forces and environmental factors” (p. 303-304). Schacht maakt hier de fout primaat toe te kennen aan een bepaalde bewuste intentie en zich niet te realiseren dat ook aan de bewuste intentie weer een drift vooraf moet gaan. Bovendien sluit hij zijn citaat van aforisme 360 af op het moment dat Nietzsche de “dirigerende kracht” in twijfel trekt.

Dit betekent dus niet dat “de verheerlijking van de deugden” ertoe hebben geleid dat de mens is beroofd van autonomie in de traditionele zin van het woord. Het betekent dat Nietzsche de christelijke moraal verantwoordelijk acht voor het feit dat het individu zichzelf opoffert ten gunste van de kudde en zich hierdoor niet toegeeft aan zijn ‘zelfzuchtige’ driften en zijn drift tot “meest soevereine heerschappij over zichzelf”. Nadat het individu zichzelf los heeft gemaakt van de kudde krijgen zijn driften weer meer vrij spel. Als Nietzsche schrijft dat wij “onszelf de wet willen voorschrijven”, wil hij precies deze driften tot “edelste zelfzucht” en “meest soevereine heerschappij over zichzelf” in de mens aanwakkeren. Dit blijkt ook uit het in de vorige paragraaf besproken aforisme 366 uit *Menselijk al te Menselijk II*, waarin Nietzsche niet voorschrijft hoe de mens moet handelen, maar voorschrijft hoe de sterke naturen handelen. Het is niet dat deze sterke naturen de bewuste keuze maken een “zelf” te worden. Het is volgens Nietzsche “alsof” deze een bepaald “bevel” voor de geest staat: een drift tot ‘zelfwording’. Daartoe is het *noodzakelijk* dat de mens “nieuw, uniek” en “onvergelijklijk” wordt, want alleen zo zal hij zich werkelijk los maken van de kudde en tot individu ontplooien.

Om de individualisatie te voltooien en zich te vervolmaken tot een individu dat zijn eigen wetten schept, zal de mens zich moeten wenden tot zijn esthetische vermogens. In aforisme 107 schrijft Nietzsche dat wij zonder de kunsten aan onze “oprechtheid” te gronde waren gegaan. Gelukkig is als “esthetisch fenomeen” het bestaan nog “verdraaglijk”; de “oprechtheid” bezit een “tegenkracht”: “de kunst”. Door onze esthetische vermogens aan te wenden kan de mens zijn eigen *individuele* natuur scheppen. Hiertoe moet de mens volgens aforisme 290 diens karakter kunstmatig “stileren” tot een volmaakt verbond van “kunst en rede”, om zo een “tweede natuur” te realiseren.

Het zijn de sterke naturen die zich laten leiden door de drift tot “edelste zelfzucht”, “heerszucht” en meest “soevereine heerschappij over zichzelf”. Deze Nietzscheaanse ‘autonome conditie’ kan alleen voorkomen als er één drift heerst over al deze andere driften: de drift tot stilering die ertoe neigt de gehele pluraliteit aan driften in de mens onder de “dwang” van “één smaak” te stileren. Deze sterke naturen genieten van hun “gebondenheid en voltooiing onder de eigen wet” van “één smaak”. Wat deze sterke naturen tegenstaat is “de natuur de vrije hand te laten”: elke vorm van natuur, binnen of buiten hun, zal als “vrije natuur” onderworpen worden aan de gebondenheid onder “één smaak” (VW 290). Deze “gebondenheid van stijl” is in deze context dus het “zelf”

waarover Nietzsche spreekt in aforisme 335 die alle andere driften beheerst en een kenmerk van werkelijke “soevereine heerschappij” over het zelf.

Na dit proces van zelfstilering, een praktijk van “langdurige oefening en dagelijks werk”, realiseert het individu een nieuwe, unieke, onvergelijkelijke en dus individuele tweede natuur. Met de realisatie van de tweede natuur heeft het individu zijn eigen wet geschapen: niet langer is hij gebonden aan de heerschappij van de kuddenatuur in hem, maar aan zijn gestileerde tweede natuur.⁶⁶ Zonder ons intellectuele geweten zouden we nooit in staat zijn ons überhaupt te individualiseren. Daarom schrijft Nietzsche ter afsluiting in aforisme 335: “Lang leve de fysica! En nog langer leve wat ons daartoe dwingt, - onze oprechtheid!”⁶⁷

Samenvattend kan er gesteld worden dat de vrije geest een “tweede natuur” realiseert met behulp van zijn intellectuele vermogens, zijn praktische levenswijsheid en zijn esthetische drift door alle andere driften onder de dwang van één smaak te brengen. Het individu dwingt zichzelf tot

⁶⁶ In Genua vindt Nietzsche een architectuur die deze soevereine heerschappij uitstraalt. Dit blijkt uit aforisme 291 waarin hij het volgende schrijft: “ik zie gezichten uit geslachten van weleer, - deze omgeving is bezaaid met de evenbeelden van dappere en soevereine mensen”. De eigen smaak herkent hij in hoe “de bouwer” met zijn visie “geweld en verovering uitoefent: dit alles wil hij in zijn plan onderbrengen en ten slotte tot zijn eigendom maken”. Bovenal herkent Nietzsche hierin de vervorming van een eerste natuur tot een tweede natuur met behulp van esthetische vermogens: “ieder veroverde zijn vaderland *nogmaals* [nadruk toegevoegd] voor zichzelf, door die met zijn architectonische gedachten te overweldigen en als het ware tot ogentroost van zijn huis te herscheppen”. Deze zelfzucht en stilering plaatst hij tegenover de noordelijke architectuur waarin Nietzsche een duidelijke kuddenatuur herkent: “In het Noorden imponeert de wet en het algemene behagen in wetmatigheid en gehoorzaamheid, wanneer je de bouwwijze van de steden beziet: je vermoedt daarbij dat innerlijke zich-gelijkstellen, zich-voegen, dat de ziel van alle bouwers beheerst moet hebben”. Zie voor een duidelijke uiteenzetting van de invloed van het zuiden op Nietzsches denken gedurende diens vrijdenkersperiode Martine Pranges *Lof der Méditerranée* (2005).

⁶⁷ Belangrijk is het om hierbij te benadrukken dat Nietzsches “tweede natuur” geen vastomlijnde vorm heeft. Behalve dat het een bepaalde oorspronkelijkheid kent, een eerste natuur, is het enkel kenbaar als een negatieve bepaling: als dat wat het niet is. Nietzsche schrijft in aforisme 290: “één ding is nodig: dat de mens zijn tevredenheid met zichzelf bereikt”. Omdat Nietzsches tweede natuur alleen in negatieve zin bepaald kan worden, zullen Nietzsches sterke individuen maar zelden deze tevredenheid realiseren: de zelfstilering van de eigen natuur is als het ware een eindeloos project: de mens moet immers ‘worden’ die hij is – hij moet iets realiseren dat hij al wel en nog niet is en dus bevindt hij zich in een voortdurend wordingsproces. Tevredenheid met de tweede natuur zou een positieve bepaling van de tweede natuur zijn die de mogelijkheid tot zelfoverstijging en dus tot ‘wording’ zou begrenzen.

“volkomenheid” en tot “één organiserende macht in één enkel mens” waarin zijn “wetenschappelijk denken”, zijn “artistieke vermogens” en zijn “praktische levenswijsheid” elkaar ontmoeten met als resultaat de vorming van een “hoger organisch systeem” (VW 113).

3.4 Slotconclusie – terugkoppeling aan aforisme 109

Deze conclusie is opgedeeld in drie delen. Een conclusie van het derde hoofdstuk, een terugkoppeling aan aforisme 109 en tot slot een korte reflectie op Nietzsches onderneming.

Nietzsches analyse doet hem concluderen dat de mens gedomineerd wordt door duizenden jaren kudde-instinct. Uit deze “drift tot behoud van de soort” is een kuddemoraal voortgekomen die de “existentiële behoefte” van de mens vervult (VW 1). Op dit punt noteert Nietzsche een impasse: de soort wordt niet langer bedreigd door het individu en dus is een noodgedwongen, algemeen aanvaarde moraal niet langer noodzakelijk. Ondanks deze ontwikkeling is het moeilijk om aan de ketenen van de moraal te ontkomen, omdat de “drift tot behoud van de soort” nog steeds dominant is.

Voor Nietzsche is de kuddemoraal problematisch, omdat zij “tegennatuurlijk” is: de moraal heeft een vrees gecreëerd voor “het boosaardige wezen van de natuur”. Deze schaamtecultuur houdt de mens geketend en voorkomt dat hij zichzelf tot een werkelijk mens kan ontplooiën: hij durft zich niet aan zijn driften toe te vertrouwen uit angst voor verbanning, durft niet vanuit een individueel oogpunt naar zijn eigen natuur te kijken en durft zijn natuur enkel in te zetten als een “werktuig” ten dienste van de kudde. Om deze schaamtecultuur te overwinnen zal de mens zichzelf moeten bevrijden van de kuddemoraal door zichzelf te individualiseren opdat hij zich niet langer zal schamen voor zijn eigen natuur.

Tegenover het onzelfzuchtige normatieve ideaal van de kuddemoraal gebouwd op een foutieve descriptieve analyse van de menselijke natuur presenteert Nietzsche een zelfzuchtig normatief ideaal van een individualistische “tweede natuur” gebaseerd op een juiste descriptieve analyse van de menselijke natuur: “worden die je bent”. Dit proces van ontketening en het worden van een waarlijk mens (individualisering en transformatie), verloopt in twee stappen:

1. De mens kan zich individualiseren door met behulp van zijn morele geweten zijn intellectuele geweten kritisch te ondervragen. Zodoende relateert hij de ketenen van de

moraal door zichzelf tot interpreter van zijn belevenissen en waardeoordelen te maken: “de grote bevrijder” is het eigen leven tot “experiment van de kennis te maken”.

2. Na de “zuivering” van waardeoordelen kan het individu overgaan tot het scheppen van zijn eigen waardeoordelen en zijn eigen persoonlijke idealen. Om het proces van individualisering te voltooien dient hij zichzelf te transformeren en een “tweede natuur” te realiseren met behulp van zijn esthetische vermogens. Niet vanuit de autonome keuze, maar vanuit een zelfzuchtige drift tot “stileren” die alle andere driften dwingt tot een “gebondenheid en voltooiing onder de eigen wet”.

Laten we terugkeren naar aforisme 109 uit *De vrolijke wetenschap*. In de laatste zinnen schrijft Nietzsche dat we moeten beginnen met “onszelf met de zuivere, hervonden en opnieuw verlorene natuur te vernatuurlijken”. Uit mijn laatste hoofdstuk blijkt dat Nietzsche naast een hernieuwde epistemologische houding ook een hernieuwde normatieve houding tegenover de menselijke natuur bepleit.

Met behulp van het naturalisme kan men de epistemologische houding verbeteren: de kern van de mens is niet zijn bewustzijn of zijn vrije wil en bovendien is dit niet wat hem van de dieren of van de natuur onderscheidt. In plaats daarvan moet de mens geïnterpreteerd worden als natuurwezen en dus als driftwezen. Met behulp van het naturalisme kan men ook de normatieve houding verbeteren: door de ketenen van de moraal te relativiseren zal de mens zich niet langer schamen voor het “denkbeeldige ‘boosaardige wezen’ van de natuur”. Als Nietzsche dus spreekt over een “zuivere, hervonden en opnieuw verlorene natuur”, dan spreekt hij over een nieuwe visie op de eigen natuur, gezuiverd van foutieve epistemologische interpretaties en verlost van de normatieve ketenen van de kuddemoraal. Het intellectuele geweten vervult hierin een fundamentele rol: de waarde van de wetenschap schuilt erin dat haar “verlangen naar zekerheid” iedere overtuiging, zowel normatief als epistemologisch, ontwricht. “Vernatuurlijken” betekent in deze context de ‘naturalisering’ van het zelfbeeld met behulp van een naturalistisch interpretatiekader.

Tegelijkertijd is Nietzsches oproep te “vernatuurlijken” ook een normatieve taak aan de mens om zijn natuur te omarmen, zichzelf te vereenzelvigen met zijn natuur en vervolgens te transformeren tot een individuele “tweede natuur”. De ‘naturalisering’ van het zelfbeeld is daarbij een noodzakelijk voorwaarde om hiertoe te komen. Als Nietzsche dus spreekt over een

“zuivere, hervonden en opnieuw verlorene natuur” dan spreekt hij tegelijkertijd over een schepping van de “tweede natuur”. “Vernatuurlijken” betekent dus ook het stileren van een “tweede natuur” om zo niet langer te gehoorzamen aan de driften van de kuddenatuur, maar aan de driften van de tweede natuur die allen onder de dwang van één smaak gebracht zijn.

De ‘vernatuurlijkte’ mens is dus een mens die een nieuwe visie heeft op de natuur en zijn eigen natuur én een mens die zichzelf vereenzelvigt heeft met deze nieuwe visie: hij kijkt niet langer door de ogen van de kudde maar door de ogen van zijn tweede natuur naar de natuur.

Dit heeft ook gevolgen voor de opening van aforisme 109. In het tweede voorwoord van *De vrolijke wetenschap* schrijft Nietzsche “Vooropgesteld namelijk dat men een persoon is, heeft men onontkoombaar ook te maken met de filosofie van zijn persoon”. In aforisme 108 schrijft Nietzsche dat dankzij de “menselijke aard” God nog millennia lang zijn schaduw over ons bestaan zal werpen. Vooropgesteld dat de mens zichzelf niet ‘vernatuurlijkt’ en geen tweede natuur realiseert zal hij nooit van de kuddedrift in hem af kunnen komen: al zijn “vermenselijkte” interpretaties van zowel ‘de’ natuur als zijn eigen natuur zullen nog een schaduw van God in zich dragen. Alleen als de mens zich ‘vernatuurlijkt’ zal hij zijn ‘vermenselijkingen’ van de natuur volledig ‘ontgoddelijken’.

Samenvattend bepleit Nietzsche in aforisme 109 een scheppende, naturalistische, filosofie die ervan is doordrongen dat de natuur altijd geïnterpreteerd en dus vermenselijkt moet worden, opdat het een eigen natuur kan worden. Nietzsche wil allereerst dat deze ‘vermenselijkingen’ aansluiting vinden bij dat wat we weten van de natuur en de begrenzingen van ons eigen (ken)vermogen en tegelijkertijd bepleit hij een transformatie van de menselijke natuur opdat de ‘vermenselijkingen’ van de natuur en onze eigen natuur zorgen voor een toename in ons (ken)vermogen.

3.4.1 Reflectie: “de moraliteit stierf aan de moraliteit”

We kunnen over Nietzsche zeggen dat hij met zijn pathos een afstand schept tussen hem en de al te gebonden geesten. Dit leidt ertoe dat Nietzsche voortdurend worstelt met een grondprobleem: waar vind ik mijn aansluiting met de niet al te gebonden geesten en hoe kan ik ze inspireren tot een ‘ontketening’. In zijn oeuvre neemt dit de vorm aan van idealen en in zijn vrijdenkersperiode is dat het ideaal van de vrije geest. Tegelijkertijd blijkt uit mijn scriptie dat Nietzsche het

ideaal van de vrije geest opstelt als een normatief ideaal. Men zou daaruit kunnen concluderen dat ook Nietzsches vrije geest nog altijd moreel geketend is.

Nietzsche erkent deze morele tendens in zijn vrijdenkers-periode, maar hij acht het als noodzakelijk. Dit blijkt onder andere uit zijn brieven die hij, na het verschijnen van de eerste versie van *De vrolijke wetenschap*, aan Lou Salomé heeft geschreven. In een van die brieven schrijft hij dat *De vrolijke wetenschap* het einde markeert van de serie geschriften die het oprichten van het ideaalbeeld van de vrije geest als gemeenschappelijk doel deelden. Dat de vrije geest niet werkelijk een vrije geest is, moet Salomé inmiddels wel geraden hebben.⁶⁸ Na de publicatie van de tweede versie van *De vrolijke wetenschap* schrijft Nietzsche: “de vrijdenkerij *zelf* was een *morele handeling* 1) als oprechtheid 2) als dapperheid 3) als rechtvaardigheid 4) als liefde”.⁶⁹ In een reeks notities hiervoor laat Nietzsche zien dat het precies deze morele activiteit van de vrije geest is die tot de overwinning van de moraliteit leidt. Hij schrijft: “Waarom houd ik van v r i j d e n k e r i j?” en beantwoordt zijn eigen vraag: “Omdat het de laatste consequentie is van de tot dusver geldende moraliteit. [...] Als middel van *deze* vrijdenkerij was, zo erkende ik, bij wijze van steun en houvast de *zelfzucht* noodzakelijk om niet door de dingen opgeslokt te worden”.⁷⁰ Nietzsche heeft de eigen natuurlijkheid van het individu tot een zelfzuchtig moreel oriëntatiekader gemaakt. Uit de morele deugd *oprechtheid* (‘intellectueel geweten’) wordt *iedere* morele overtuiging aan een kritisch onderzoek onderworpen met als resultaat dat “de moraliteit stierf aan de moraliteit”.⁷¹ Dit verklaart waarom Nietzsche spreekt van een intellectueel ‘geweten’. Ook dit is nog steeds een morele onderneming, één die uiteindelijk de moraliteit te gronde zal richten. Zoals Nietzsche in aforisme 344 het christelijke geweten verantwoordelijk acht voor haar eigen zelfoverwinning, zo zal ook het morele geweten van de vrije geest verantwoordelijk zijn voor zijn eigen zelfoverwinning.

⁶⁸ In zijn brief aan Salomé schrijft Nietzsche: “Daß dies nun freilich nicht „der freie Mensch der That“ ist, werden Sie längst errathen haben. Vielmehr — doch hier will ich schließen und lachen.”. 27/28-6-1882, KGB 6/251, p. 213-214.

⁶⁹ 6[1] (KSA 10: 231).

⁷⁰ 1[42] (KSA 10: 20).

⁷¹ 1[76] (KSA 10: 30).

Nu het einde van zijn vrijgeesterij is aangebroken is het tijd voor een nieuw ideaal. In een brief aan Lou Salomé uit November 1882 drukt hij dit duidelijk uit. Hij vraagt zich in deze brief kritisch af wat zijn ideaal van de vrije geest überhaupt nog voor hem betekent: “Was ist mir Geist! Was ist mir Erkenntniß! Ich schätze nichts als Antriebe”. Hij gebiedt Salomé door deze vrijdenkers-periode heen te zien en niet de vergissing te maken te denken dat de vrije geest Nietzsches ideaal is.⁷² Niet veel later verschijnt Nietzsches nieuwe ideaal als Zarathustra op het toneel verschijnt en de leer van de Übermensch verkondigt, een duidelijke volgende stap voor de vrije geest:

Wil jij de weg naar jezelf zoeken? Welke is de weg tot jezelf? Toon mij dan je recht en je kracht daartoe! Ben je een nieuwe kracht en een nieuw recht? Een eerste beweging? Een uit zichzelf rollend rad? Kun je ook de sterren dwingen dat ze zich om jou draaien? [...] Vrij noem jij je? Je heersende gedachten wil ik horen, en niet dat je aan een juk bent ontsnapt [...] vrij waarvan? Wat kan Zarathustra dat nou schelen! Helder echter moet mij je blik zeggen: vrij waartoe? Kun jij je zelf kwaad en goed geven en je wil boven je hangen als een wet? Kun jij zelf de rechter en wreker zijn van deze wet? (Z I, Van de weg des scheppers)

⁷² “Sehen Sie doch durch diese Phase hindurch, in der ich seit einigen Jahren gelebt habe — sehen Sie dahinter! Lassen Sie sich nicht über mich täuschen — Sie glauben doch nicht, daß „der Freigeist“ mein Ideal ist?! Ich bin —” 24-11-1882 KGB 6/335, pp. 281-282.

Bronvermelding

Werken van Nietzsche:

Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). München: Deutscher Taschenbuch Verlag; en Berlijn/New York: Walter de Gruyter.

Nietzsche, F. (1986). *Sämtliche Briefe*. Kritische Gesamtausgaben (KGB). München: Deutscher Taschenbuch Verlag; en Berlijn/New York: Walter de Gruyter.

Vertalingen van Nietzsche:

Nietzsche, F. (2004). *Voorbij goed en kwaad* (T. Graftdijk, Vert.). Amsterdam: De Arbeidspers.

Nietzsche, F. (2005). *Ecce Homo* (P. Beers, Vert.). Amsterdam: De Arbeidspers.

Nietzsche, F. (2005). *Genealogie van de moraal* (T. Graftdijk & H. Driessen, Vert.). Amsterdam: De Arbeidspers.

Nietzsche, F. (2006). *Nagelaten fragmenten* (M. van Nieuwstadt & M. Wildschudt, Vert.). Amsterdam: SUN.

Nietzsche, F. (2007). *Afgodenscherming* (H. Driessen, Vert.). Amsterdam: De Arbeidspers.

Nietzsche, F. (2009). *Morgenrood* (M. van Nieuwstadt, Vert.). Amsterdam: De Arbeidspers.

Nietzsche, F. (2010). *Waarheid en leugen* (T. Ausma, Vert.). Amsterdam: Boom.

Nietzsche, F. (2013). *Aldus sprak Zarathustra* (R. van Hengel, Vert.). Amsterdam: De Arbeidspers.

Nietzsche, F. (2014). *Menselijk, al te menselijk* (T. Graftdijk & H. Driessen, Vert.). Amsterdam: De Arbeidspers.

Nietzsche, F. (2015). *De vrolijke wetenschap* (P. Hawinkels & H. Driessen, Vert.). Amsterdam: De Arbeidspers.

Werken over Nietzsche:

Ansell-Pearson, K. (2006). Friedrich Nietzsche: An Introduction to his Thought, Life, and Work.

In K. Pearson (Ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 1-21). New Jersey, NY: Blackwell.

Clark, M. (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clark, M. (1998). *On the Genealogy of Morality*. Indianapolis, IN: Hackett.

Clark, M. & Dudrick, D. (2006). The Naturalisms of Beyond Good and Evil. In K. Pearson (Ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 148-165). New Jersey, NY: Blackwell.

- Cox, C. (1999). *Nietzsche, Naturalism and Interpretation*. Berkely, CA: University of California Press.
- Dohmen, J. (1994). *Nietzsche over de menselijke natuur*. Kampen: Kok Agora.
- Franco, P. (2011). *Nietzsches Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle-Period*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Janaway, C. (2006). Naturalism and Genealogy. In K. Pearson (Ed.) *A Companion to Nietzsche* (pp. 337-352). New Jersey, NY: Blackwell.
- Leiter, B. (2002). *Nietzsche on Morality*. New York, NY: Routledge.
- Leiter, B. (2013). Nietzsche's Naturalism Reconsidered. In J. Richardson & K. Gemes (Eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche* (pp. 576-598). DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199534647.013.0026
- Prange, M. (2005). *Lof der Méditerranée: Nietzsches vrolijke wetenschap tussen noord en zuid*. Kampen: Klement.
- Safranski, R. (2010). *Nietzsche* (M. Wildschudt, Vert.). Amsterdam: Atlas.
- Schacht, R. (1983). *Nietzsche*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schacht, R. (1988). Nietzsche's Gay Science, How to Naturalize Cheerfully. In R. Solomon & K. Higgins (Eds.), *Reading Nietzsche* (pp. 68-86). Geraadpleegd op: <https://books.google.nl/books?id=malzUXYyTF0C&printsec=frontcover#v=onepage&q=schacht&f=false>
- Schacht, R. (2006). Nietzsche and Philosophical Anthropology. In K. Pearson (Ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 115-131). New Jersey, NY: Blackwell Publishing Ltd.
- Schacht, R. (2012). Nietzsche's Naturalism. *Journal of Nietzsche Studies*, 43(2), 185-212. DOI: 10.5325/jnietstud.43.2.0185

Overige werken:

- Foucault, M. (1988). Technologies of the Self. In L. Martin, H. Gutman & P. Hutton (Eds.), *Technologies of the Self* (pp. 18-59). Massachusetts, MA: The University of Massachusetts Press.
- Frits, L. (2001, 8 december). Het Kwaad, een blinde vlek in de liberale Ethiek. *Trouw, Letter & Geest*. Geraadpleegd op: <http://www.trouw.nl>
- Hume, D. (2002). *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books.

- Kant, I. (2004). *De religie binnen de grenzen van de rede* (G. van Eekert, W. van Herck & W. Lemmens, Vert.). Amsterdam: Boom.
- Kant, I. (2004). *Kritiek van de zuivere rede* (J. Veenbaas & W. Visser, Vert.). Amsterdam: Boom.
- Kant, I. (2006). *Kritiek van de praktische rede* (J. Veenbaas & W. Visser, Vert.). Amsterdam: Boom.
- Manschot, H. (1992). *Levenskunst of Lijfsbehoud? : een humanistische kritiek op het beginsel van autonomie in de gezondheidszorg*. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek.
- Spinoza, B. (2007). *Theological-Political Treatise* (M. Silverthorne & J. Israel, Vert.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2012). *Ethica* (H. Krop, Vert.). Amsterdam: Bert Bakker.