

‘Alles van waarde is weerloos’: Nietzsche over waarde en natuur

Deze zomer las ik de beroemde biografie over Michelangelo van Irving Stone.¹ Niet alleen een prachtig boek om inzicht te krijgen in deze beroemde schilder en beeldhouwer, maar ook om de tijdgeest van de zestiende eeuw te proeven. Een tijdgeest gekleurd door andere waarden dan vandaag de dag.

Michelangelo was als kunstenaar – niet anders dan de kunstenaars (en filosofen) van vandaag – afhankelijk van financiering door de machthebbers van zijn tijd. Dat hij zo succesvol kon worden dankte hij in eerste instantie aan Lorenzo de Medici, populair leider van Florence en een groot kunstliefhebber en visionair. Als het aan Lorenzo lag zou Florence het nieuwe Athene van de wereld worden: een bruisend centrum voor wetenschap en kunst. De beroemde Platonische Academie werd opgericht en vele kunstenaars trokken naar Florence. Michelangelo werd in het Medici-huis opgenomen als gezinslid en kon zo ongestoord zijn talenten ontwikkelen. Het visioen dat dat alles richting en betekenis gaf was een versmelting van de oude Grieks-Romeinse waarden van deugdzaamheid en schoonheid, gecombineerd met de christelijke waarden van medemenselijkheid die in de eeuwen ervoor onlosmakelijk verbonden waren geraakt met Europa.

Lezend in de biografie werd mij de betekenis van Luceberts beroemde dichtregel ‘Alles van waarde is weerloos’ op verschillende manieren duidelijk. Michelangelo’s talent zelf was de kwetsbare speelbal van de machthebbers van die tijd, die zo snel wisselden als het weer in Nederland.

Ook bleken zijn kunstwerken niet altijd bestand tegen het geweld van zijn tijd: zijn David werd ten tijde van de revolutie bekogeld en beschadigd, en zijn bronzen standbeeld van paus Julius werd omgesmolten tot een kanon.

De belangrijkste betekenis van Luceberts dichtregel voor het thema van deze bundel is echter gelegen in de weerloosheid van de meer ideologische waarden die Florence zo beroemd hebben gemaakt: de waarde van schoonheid en de Grieks-Romeinse en christelijke deugden. Lorenzo wordt geportretteerd als de ideale leider die al die waarden wist te realiseren: hij was mild, met compassie, hartelijk, met humor, tegelijk streng en rechtvaardig, en gericht op Waarheid, Schoonheid en het Goede. Na de dood van Lorenzo kwam Florence terecht in een woelige tijd: met Savonarola kwam een radicaal en ascetisch christendom aan de macht dat veel kunstwerken vernietigde, waarna revoluties en oorlogen volgden. De tijd van Lorenzo bleek maar kort. De Academie werd opgeheven en kunstenaars, waaronder Michelangelo, trokken Florence weer uit. Kunst en wetenschap, schoonheid en wijsheid moesten wijken voor een realiteit van politiek geweld.

En daar blijft het niet bij. Lezend over de waarden die in de zestiende eeuw vanzelfsprekend betekenisvol waren, werd me duidelijk dat ook die waarden *zelf* weerloos zijn. Wie heeft het in de eenentwintigste eeuw nog over schoonheid of het Goede? In onze tijd gaat het om de ‘Europese’ waarden die hun oorsprong veeleer lijken te hebben in de Franse Revolutie: ‘Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap’ – mensenrechten, ‘open democratie’ en dus open grenzen, vrij handelsverkeer, pluralisme, liberalisme, kapitalisme – en dat in een tijd van globalisering en een terrorisme dat deze waarden openlijk aanvalt. In deze bundel staat de vraag naar de bron van ‘onze waarden’ centraal. Naar aanleiding van het lezen van *Michelangelo* kunnen we om te beginnen constateren dat waarden *zelf* niet blijvend zijn, maar aan verandering onderhevig: waarden zijn weerloos, ook als het aankomt op tijdgeest.

Dat brengt ons bij de grote vraag die vandaag op de agenda staat: wat is de fundering van ‘onze’ moraal? Hoe kunnen we onze waarden rechtvaardigen? In mijn bijdrage zal ik aan de hand van de negentiende-eeuwse filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900) betogen dat we, in plaats van te zoeken naar een metafysisch fundament dat ‘onze’ waarden rechtvaardigt, onszelf beter aan een zelfonderzoek kunnen onderwerpen. Wat ligt eraan ten grondslag dat we juist deze waarden willen verdedigen als de onze? Hoe komt het dat we zo ‘overtuigd’ maar toch ‘onzeker’ zijn? Wat zegt dat over wie we zijn, wie we willen zijn, en hoe het met ons gaat in dit tijdsgewricht? Het inzicht uit *Michelangelo*, dat waarden ook in historische zin weerloos zijn, zal ik aan de hand van Nietzsches *Genealogie van de moraal*² (1886; afkorting: *GM*) verder uitwerken, en daarna zal ik een poging wagen onze waarden te duiden op een manier die losjes is geïnspireerd op Nietzsches filosofie.

GENEALOGIE VAN DE MORAAAL

Hoe zouden we de moraal van de zestiende eeuw kunnen vergelijken met die van ons? Zijn wij in moreel opzicht volwassen geworden? Volgens Nietzsche is het niet mogelijk om op deze manier verschillende moralen met elkaar te vergelijken: het zou betekenen dat er een absolute moraal zou bestaan – een grote vergissing.

M 139 Zogenaamd hoger! Jullie zeggen dat de moraal van het medelijden een hogere moraal is dan die van het stoïcisme? Bewijs het dan maar! Maar merk op dat ‘hogere’ en ‘lager’ in de moraal niet andermaal met morele ellenmaat gemeten mag worden: want er bestaat geen absolute moraal. Haal dus uw maatstaven elders vandaan en – wees voortaan op uw hoede!³

Nietzsche vergelijkt hier de moraal van het christendom, die medelijden als een belangrijke bron van moreel hande-

len accepteert, met de moraal van de Stoïcijnen, die medelijden afwijst als iets gevaarlijks. Hoe onderbouwt Nietzsche de stelling dat er geen absolute moraal bestaat waarmee verschillende moralen met elkaar vergeleken zouden kunnen worden?

De zoektocht naar de vraag naar het fundament of de bron van de moraal begon al vroeg in zijn carrière. In het voorwoord van *GM* beschrijft hij hoe zijn ideeën over ‘de oorsprong van onze morele vooroordelen (...) hun eerste spaarzame en voorlopige uitdrukking’⁴ kregen in de verzameling aforismen in *Menselijk, al te menselijk* (afkorting: *MA*).⁵ In dat werk uit 1876 ontwikkelt Nietzsche voorzichtig en stap voor stap zijn overtuiging dat het westerse geloof in de metafysica een ‘menselijke, al te menselijke’ oorsprong heeft: onze verlangens. Betekent dat dat daarmee bewezen is dat een metafysisch domein niet bestaat? En dat daarmee een metafysisch, extern criterium voor onze morele oordelen non-existent is? We zullen het uiteindelijk niet te weten komen, zegt Nietzsche in *MA*. Maar we zullen moeten onderkennen dat het zeer onwaarschijnlijk is – of vooral: dat de vraag naar het bestaan van een metafysische wereld ons niet veel verder brengt.

MA I 9 Metafysische wereld – het is waar, er zou een metafysische wereld kunnen zijn; de absolute mogelijkheid daarvan is nauwelijks aan te vechten (...) maar het enige wat metafysische vooronderstellingen tot dusverre *waardevol, schrikbarend, en verrukkelijk* voor hen gemaakt, het enige wat ze opgewekt heeft, is hartstocht, dwaling, en zelfbedrog; de allerslechtste kennismethoden, en niet de allerbeste, hebben de mensen geleerd erin te geloven. Wanneer men deze methoden, die het fundament vormen van alle godsdiensten en metafysica’s, heeft blootgelegd, heeft men ze ook weerlegd! Dan blijft genoemde mogelijkheid nog steeds over; maar men kan er helemaal niets meer mee beginnen, laat staan dat men geluk, heil en leven van de spinnendraden van zulk een mogelijkheid zou mogen

laten afhangen. – Want men zou de metafysische wereld niet méér kunnen toeschrijven dan een anderszijn; het zou een ding met negatieve eigenschappen zijn.⁶

De slechtste kennismethoden die Nietzsche aanwijst in dit bovenstaande fragment moeten dringend vervangen worden door nuchtere en wetenschappelijke methoden, die in Nietzsches ogen vooral de historiciteit van de menselijke verschijnselen van kunst, moraal en godsdienst dienen recht te doen. ‘Zodra de godsdienst, de kunst en de moraal zo in hun bestaan zullen zijn beschreven dat men ze volledig kan verklaren zonder zijn toevlucht te nemen tot de veronderstelling van *metafysische ingrepen* aan het begin en in het verloop van hun weg, is het goeddeels afgelopen met de belangstelling voor het zuiver theoretische probleem van het “ding-op-zichzelf” (*MA I IO*).⁷ De zoektocht naar een absolute moraal moet kortom vervangen worden door de zoektocht naar een verklaringsmodel dat kan laten zien waarom er in verschillende tijdsgewrichten verschillende moralen in zwang zijn geweest.

Toch vormt deze afwijzing van de metafysica als absolute bron van de moraal geen opmaat tot een louter historisch-psychologische beschrijving van de menselijke moraal door Nietzsche. Behalve de vraag naar de historiciteit van de moraal, gerelateerd aan menselijke motieven, blijkt Nietzsches uiteindelijke vraag zelf moreel geladen: ook hij zoekt naar een *criterium* om de verschillende soorten moraal met elkaar te vergelijken – *normatief*. Zoals hij het zelf beschrijft, opnieuw in het voorwoord van de *Genealogie*:

GM Voorwoord 3 Een beetje historische en filologische scholing, plus een aangeboren kieskeurig zintuig voor psychologische kwesties in het algemeen, veranderde mijn probleem [van de oorsprong van het kwaad] in korte tijd in dit andere: onder welke omstandigheden vond de mens de waardeoordelen goed en kwaad uit? *En welke waarden hebben zij zelf?* Hebben zij de menselijke voorspoed geremd

of bevorderd? Zijn zij symptoom van een noodtoestand, van verarming, van ontarding van het leven? Of verraadt zich daarentegen in hen de overvloed, de kracht, de wil van het leven, de moed, het vertrouwen, de toekomst van het leven?⁸

Hoewel we net hebben gelezen dat Nietzsche stelt dat er ‘geen absolute moraal’ bestaat, lijkt het er in dit fragment op dat Nietzsche de oude, absoluut metafysische moraal door een nieuwe vervangt: niet meer het transcendent ‘goede’ kan bestempeld worden als simpelweg waardevol, maar dat wat symptomatisch is voor ‘overvloed, kracht, wil van het leven, moed, vertrouwen’. Het lijkt er sterk op dat de morele oordelen die uit een dergelijke bron zijn voortgekomen op z’n minst te prefereren zijn boven de andere.

Het is algemeen bekend dat de filosofie van Nietzsche gekenmerkt wordt door paradoxen en tegenstrijdigheden, en dit is wel een van de meest pregnante – zowel in het hedendaags Nietzsche-onderzoek als voor onze zoektocht vandaag naar de bronnen van de moraal. Hoe kunnen we begrijpen dat Nietzsche aan de ene kant een ‘absolute moraal’ verwerpt, maar dan toch een andere maatstaf introduceert om de verschillende moralen te meten? Hoe argumenteert hij voor dat nieuwe ‘fundament?’ En wat kunnen wij daarvan leren?

NATURALISME

Nietzsches zoektocht verplaatst zich van de vraag naar transcendente waarden naar de genealogische ontstaansgeschiedenis van de verschillende moralen – maar niet zonder die verschillende moralen wederom te wegen. Hoewel in *Morgenrød* (1880) het bestaan van een absolute moraal afgewezen wordt, lijkt Nietzsche zijn maatstaf later elders gevonden te hebben: in de *natuur*. In een van de hoofdstukken in *Afgodenschemering* (1888; afkorting: *GD*), getiteld ‘Moraal als tegennatuur’, laat Nietzsche er geen gras over

groeien. De moraal die tegen de menselijke natuur ingaat moet worden opzijgeschoven ten gunste van een moraliteit die in harmonie is met de natuur:

GD Moraal als tegennatuur 4. Elk naturalisme in de moraal – dat wil zeggen elke *gezonde* moraal – wordt door een levensinstinct beheerst (...). De *tegenatuurlijke* moraal – dat wil zeggen vrijwel elke moraal die tot op heden onderwezen, vereerd en gepredikt is – keert zich daarentegen *tegen* de levensinstincten: ze is een nu eens hemelijke, dan weer openlijke en brutale *veroordeling* van deze instincten.⁹

De ‘levensinstincten’ in deze passage laten zich goed lezen in samenhang met de passage uit het voorwoord van *GM*: het zijn die instincten die levensbevestigend, zelfs levensbevorderend zijn, voortkomend uit ‘overvloed, kracht, wil van het leven’, enzovoort. Het behoeft geen verder betoog dat Nietzsche als ultieme representant van de tegennatuurlijke moraal de christelijke moraal voor ogen heeft; een moraal die uit naam van een hogere orde de menselijke natuur onderdrukt en uiteindelijk zelfs afwijst.

Toch roept deze beweging van ‘het hogere’ naar de biologie of de psychologie allerlei vragen op. Hoe kunnen we *weten* of een moreel oordeel voortkomt uit een levensbevorderend dan wel een levensontkennend instinct? Wat voor methode acht Nietzsche geschikt om dat onderscheid te maken – kunnen we die vraag op wetenschappelijke of rationele basis beantwoorden? En als dat niet zo is, hoe onderscheidt Nietzsche zich dan van de metafysische denkers, die eveneens een absoluut fundament voor de moraal zochten voorbij de grenzen van het menselijk-rationele?

Nietzsche zou Nietzsche niet zijn als hij de kritiek op anderen niet op zichzelf zou betrekken. In een fascinerend aforisme in het eerste boek van *Voorbij goed en kwaad* (1886; afkorting: *JGB*)¹⁰ speelt Nietzsche op een briljante manier met de verschillende lagen en maskers die in deze complexe vraagstukken een rol spelen. Niet alleen laat

hij in dit aforisme zien dat hij zich bewust is van de mogelijkheid dat zijn kritiek op anderen ook op zichzelf van toepassing is, hij biedt bovendien een perspectief aan de geoefende lezer voorbij de kritiek. Of zijn oplossing uiteindelijk filosofisch bevredigend is, blijft ook vandaag de dag een punt van discussie; in mijn optiek biedt dit aforisme de inspiratie om in *ons* vraagstuk wellicht een stap verder te komen.

JGB 9 ‘Naar de natuur’ willen jullie *leven*? O nobele stoïcijnen, welk een bedriegerij van woorden! Denk je een wezen in als de natuur, mateloos verkwistend, mateloos onverschillig, doelloos en onverbiddelijk, zonder erbarmen of rechtvaardigheid, vruchtbaar en woest en ongewis tegelijk, denk je het indifferente zelf eens in als macht – hoe zouden jullie in overeenstemming met dit indifferente *kunnen* leven? Leven – is dat niet juist de wil anders te zijn dan deze natuur? Is leven niet taxeren, prefereren, onrechtvaardig zijn, begrensd zijn, different willen zijn?¹¹

Deze tekst verwoordt een krachtige afwijzing van die andere filosofie die bij uitstek gezien kan worden als een naturalistische: die van de Stoa. Deze hellenistische stroming had als motto ‘leven volgens de natuur’, waarbij als vanzelfsprekend werd verwezen naar de ‘*physis*’ van de rationeel geordende kosmos. ‘Leven volgens de natuur’ betekende zoveel als ‘leven volgens de goddelijk geïnspireerde logos, ratio’, en diezelfde ratio heeft de Grieken al in de persoon van Socrates doen inzien dat een mens niets hoeft te vrezen, zelfs de dood niet, zolang hij maar deugdzaam leeft.

Deze afwijzing van het Stoïsche naturalisme is op z’n minst vreemd in het licht van wat we hiervoor hebben gelezen. Was Nietzsche niet juist bezig aan een argumentatie voor een criterium om de verschillende soorten moraal te duiden gefundeerd in de natuur? We lazen hierboven in de *GD* dat elk ‘naturalisme in de moraal’ door een ‘levensinstinct’ beheerst wordt. Zouden we dan niet eerder

verwachten dat Nietzsche de Stoïcijnen als een lichtend voorbeeld zou kiezen? Ook in de literatuur wordt vaak gewezen op de lijn die getrokken zou kunnen worden van de Stoïsche filosofie, via Spinoza naar Nietzsche – een lijn gekenmerkt door de afwijzing van transcendentie ten faveure van een immanente basis voor onze oordelen: de natuur. We lezen hier het tegenovergestelde. Wat heeft dat te betekenen?

a. Leven en natuur

Anders dan sommige commentatoren, die beweren dat Nietzsche zich betrappt voelde door de opvallende overeenkomst tussen zijn filosofie en die van de Stoa en daarom wild en ongenueanceerd om zich heen sloeg, denk ik dat Nietzsches afwijzing van de Stoïsche filosofie een belangrijk inzicht bevat. Om te beginnen maakt Nietzsche in dit aforisme een scherp onderscheid tussen ‘natuur’ en ‘leven’. De natuur, zo stelt hij hier, is woest en onverschillig, en biedt derhalve geen enkel aanknopingspunt voor een morele standaard. ‘Leven’ daartegenover betekent onderscheid maken, het een verkiezen boven het ander – en daarmee dus onrechtvaardig zijn. Maar hoewel de twee componenten hier lijnrecht tegenover elkaar geplaatst worden, zijn er in andere aforismen, eveneens in *JGB*, voldoende aanknopingspunten om deze scherpe oppositie op z’n minst te nuanceren. Een daarvan is aforisme 188. Hoewel ook deze tekst begint met een onderscheid tussen leven en natuur – in dit geval tussen moraal en natuur – krijgt het onderscheid verderop in de tekst een andere betekenis toegekend.

JGB 188 Iedere moraal vertegenwoordigt, in tegenstelling tot het *laisser aller*, een zekere tirannie tegen de ‘natuur’ (...): dat is echter nog geen argument tegen haar (...).¹²

Opvallend in deze zinnen is dat het woord ‘natuur’ hier tussen aanhalingstekens is geplaatst. Bovendien is het op-

vallend dat de onderdrukkende tirannie van de moraal hier niet wordt veroordeeld, zoals in *GD*. Verderop in het aforisme wordt duidelijk wat Nietzsche voor waardevols ziet in de tirannie van de ‘natuur’ die hij in de moraal herkent:

het wonderbare feit blijft echter bestaan dat alles wat er aan vrijheid, verfijndheid, stoutmoedigheid, dans en meesterlijke zelfverzekerdheid op aarde bestaat of heeft bestaan (...), zich eerst dankzij de ‘tirannie van die willekeurige wetten’ heeft ontwikkeld; en in alle ernst gesproken, de kans is niet gering dat dit ‘natuur’ en ‘natuurlijk’ is – en *niet* dat *laisser aller!*¹³

Nietzsche noemt in dit tekstfragment verschillende kunstenaars als voorbeeld: dichters, redenaars, prozaschrijvers – en we kunnen in gedachten ook schilders toevoegen zoals Michelangelo. Ook hij onderwierp zich, zoals we weten, aan de ‘tirannie’ van de willekeurige wetten die zo essentieel zijn in de kunst, geïnspireerd op de waarden van de moraal van die tijd – en met verheffend resultaat. Nietzsche concludeert:

het wezenlijke, ‘in de hemel en op aarde’, schijnt te zijn dat dat er langdurig en in één richting *gehoorzaamd* wordt (...). ‘Gij zult iemand gehoorzamen, en wel lange tijd: *zo niet, dan* gaat gij te gronde en verliest de laatste achting voor zichzelf’ – dit, heb ik de indruk, is de morele imperatief van de natuur.¹⁴

Deze inzichten leiden ertoe dat we de verhouding van leven en natuur (in deze laatste zin *zonder* aanhalingstekens!) niet langer kunnen zien als twee aan elkaar tegengestelde krachten; eerder volgt de onrechtvaardigheid van het gehoorzamen aan een willekeurige wet *uit* de morele wet van de natuur. Natuur, Nietzsches gedachtegang volgend, wordt gekenmerkt door innerlijke tegenstrijdigheid: het is ‘mateloos verkwistend, mateloos onverschillig, doelloos

en onverbiddelijk, zonder erbarmen of rechtvaardigheid, vruchtbaar en woest en ongewis tegelijk, het indifferente zelf als macht' – en tegelijk is het de bron en oorsprong van 'leven' en 'moraal', beide gekenmerkt door preferentie, taxatie, begrenzing en differentie. De natuur, met andere woorden, brengt haar eigen tirannie voort.

Deze redenering leidt ertoe dat de tegenstelling van leven en natuur, zo krachtig neergezet in *JGB* 9, met een korrel zout genomen moet worden. Vragend naar de bron van 'leven' en het fundament van de morele oordelen kenmerkend voor 'leven', komt Nietzsche alsnog uit op een interpretatie van natuur – zij het een radicaal andere dan die van de Stoa.

b. Interpretatie en filologie

Deze argumentatie heeft haar weerslag op Nietzsches kritiek op de Stoa. Verhult Nietzsche met zijn afwijzing alsnog de belangrijke overeenkomst tussen die twee naturalistische perspectieven op de bronnen voor moraliteit? Of zou zijn afwijzing niet zozeer de beweging van het naturalisme gelden als wel de interpretatie van de natuur? Dit laatste lijkt mij het meest waarschijnlijk. Maar als Nietzsches belangrijkste punt is dat zijn interpretatie van natuur een betere is dan die van de Stoa, dan komen we weer terug op een eerder gemaakt punt: op basis waarvan kan Nietzsche zeggen dat zijn interpretatie van de natuur beter is dan die van de Stoa? Waarom zou zijn definitie dichter bij de waarheid zijn dan die van de Stoa als er geen sprake kan zijn van een louter wetenschappelijke toegang tot die natuur?

JGB 9 bevat een aanwijzing voor dit vraagstuk, dat ons weer terugbrengt op de oorspronkelijke vraag naar de bronnen van onze moraliteit. Het vervolg van dit aforisme is als volgt:

JGB 9 In werkelijkheid ligt de zaak heel anders: terwijl jullie in verrukking de canon van jullie wet uit de natuur preten-

deren op te maken, willen jullie het omgekeerde, jullie wonderlijke toneelspelers en zelfbedriegers! Jullie trots wil aan de natuur, zelfs de natuur, jullie moraal, jullie ideaal voorschrijven opdringen, jullie eisen dat zij ‘naar de Stoa’ natuur is (...).¹⁵

Oftewel: het spel dat de Stoïcijnen volgens Nietzsche spelen is dat zij eerst aan de natuur de Stoïcijnsse wet toevoegen, om vervolgens te doen alsof ze die zuiver ‘ontdekken’ en slechts aan de natuur ontlenen. Het gehoorzamen aan de wetten van de natuur wordt op deze manier een eufemisme voor het gehoorzamen aan een zelfverzonnen en aan de natuur toegedichte wet. Maar, zo eindigt Nietzsche het aforisme:

dit is een oude, eindeloze geschiedenis: wat indertijd met de stoïcijnen gebeurde gebeurt nu nog, zodra een filosofie maar in zichzelf begint te geloven. Zij scheidt de wereld altijd naar haar beeld, zij kan niet anders; filosofie is deze tirannieke aandrift zelf, de geestelijke wil tot macht, tot ‘schepping van de wereld’, tot *causa prima*.¹⁶

Elke filosofie, óók die van Nietzsche dus, is in wezen een scheppende kracht, een poging om de wereld zinvol te beschouwen, een perspectivistische kunst. Geworteld in ‘waarheid?’ Nee – geworteld in de typische menselijke behoefte grip te krijgen op een natuur die zich niet zomaar laat kennen en die zich daarom als een overweldigende en beangstigende chaos kan presenteren (iets wat de oude Grieken, volgens Nietzsche, op een veel krachtiger manier konden verwerken dan wij in onze eeuw – zie *De geboorte van de tragedie*).¹⁷ En zo komen we andermaal terug bij Nietzsches conclusie ten aanzien van de oorsprong van elke filosofie, elke moraal, elke menselijke schepping: de (menselijke) tirannieke natuur.

Moet daarom de conclusie zijn dat Nietzsches interpretatie van natuur, leeg, doelloos, verkwistend, en bo-

verdien met zichzelf in strijd, op dezelfde voet staat als de Stoïsche interpretatie van een goddelijk geordende natuur? Immers, beide vormen de basis van een naturalistische moraal – en tegelijk zijn het allebei slechts interpretaties, en menselijke constructen. Aangezien we geen toegang hebben tot een absolute norm, of tot een absolute waarheid, zullen we er nooit achter komen welke interpretatie van de natuur ‘beter’ is. Toch is er één laatste ‘deugd’ waarmee Nietzsche ons ervan probeert te overtuigen dat zijn interpretatie beter is: de deugd van de eerlijkheid. De Stoïcijnen, zo lazten we aan het einde van het aforisme, zijn volgens Nietzsche ‘zelfbedriegers’ en ‘wonderlijke toneelspelers’: ze *doen alsof* ze de wet van de moraal op de natuur baseren, maar verbergen voor de buitenwereld de beweging die eraan is voorafgegaan, namelijk dat ze eerst zelf de wet aan de natuur hebben opgedrongen. Nietzsche, tenminste, laat zien dat ook zijn interpretatie slechts een interpretatie is. Wederom in *JGB* kunnen we lezen hoe dit spel in termen van goede en slechte filologie wordt uitgewerkt:

JGB 22 Men vergeve het mij, een oude filoloog die het niet kan laten boosaardig de vinger te leggen op slechte staaltjes van interpretatie: (...) de ‘wetmatigheid van de natuur’, waarover jullie fysici met zoveel trots praten alsof – bestaat alleen dankzij jullie verklaringen en slechte ‘filologie’, – zij is niet feitelijk, geen ‘tekst’, maar alleen een naïef-humanitaire aanpassing en betekenisverminking (...); en er zou iemand kunnen komen die met een tegenovergestelde bedoeling en een totaal andere interpretatiekunst in diezelfde natuur en met betrekking tot dezelfde verschijnselen juist een tiranniek-meedogenloze en onverbiddeijke vermeniging van machtsaanspraken weet te lezen (...). Gesteld dat ook dit slechts interpretatie is (...) – welnu, des te beter.¹⁸

Alleen al de realisatie dat elke interpretatie van de natuur niet meer is dan dat, een interpretatie, verraadt volgens

Nietzsche een vorm van moed en eerlijkheid waaraan het de afgelopen millennia heeft ontbroken: vandaar het ‘des te beter’. Het kan een perspectief bieden op een toekomst waarin precies deze eerlijkheid en moed centraal staan, en waarin we ons niet langer blindstaren op een metafysisch fundament waarvan het bestaan onmogelijk te bewijzen is. Met behulp van een ‘goede filologie’, dat wil zeggen een eerlijke en nietsontziend zelfkritische blik, kunnen we onze eigen menselijke fantasieën als fantasie ontmaskeren en daarmee het onderzoek beginnen naar symptomen die duiden op de aanwezigheid van een ‘noodtoestand, verarming, ontarding van het leven’, of juist van ‘de overvloed, de kracht, de wil van het leven, de moed, het vertrouwen, de toekomst van het leven’. Inderdaad: ook deze manier van interpreteren, die lijkt op de manier waarop een psycholoog naar zijn patiënt luistert, blijft slechts een vorm van ‘filologie:’ alles is en blijft interpretatie. Maar dan wel op een manier die wellicht een toekomst zou kunnen bieden van een mens die zich bekwaamt in dit spel, en op die manier steeds vrijer met zichzelf kan experimenteren: welke waarden hebben welk effect op ons mens-zijn? Welke waarden doen ons goed en brengen ons tot ongekende hoogtes? Een ‘herwaardering van waarden’ – dat is het programma dat Nietzsche voor de toekomst voor zich zag.

DE PSYCHOLOGIE VAN ONZE WAARDEN

Waarden zijn weerloos, hebben we aan het begin van dit essay gezien – ze blijken eindig en variabel te zijn, verbonden aan de toestand waarin de Europese mens zich bevindt. Dat wij vandaag de vraag stellen naar de fundering van onze morele waarden is dan ook significant. De behoefte aan een verklaring voor onze ‘onzekerheid’ en tegelijk ‘overtuiging’ laat zich, in het licht van wat we hierboven hebben gezien, dan ook vooral psychologisch ontleden – of beter gezegd, *interpreteren*. ‘Psychologie is van

nu af weer de weg tot de fundamentele problemen', aldus Nietzsche (*JGB* 23).¹⁹ Laten we daarom zijn oproep tot een zelfkritische eerlijkheid voor vandaag als leidraad nemen en onszelf de vraag stellen: waarom maken we ons eigenlijk zorgen over de fundering van de moraal? Hoe komt het dat die vraag, twee eeuwen nadat Nietzsche ons heeft doordrongen van de onmogelijkheid ervan, toch weer op de agenda staat? We lijken nu meer dan ooit de kwetsbaarheid van onze waarden te voelen, en blijken het van groot belang te vinden om ons te kunnen verantwoorden en rechtvaardigen. Tegenover wie, en waarom? *Wat staat er op het spel?*

In het laatste deel van dit essay zal ik de gevoelens van 'overtuigd zijn' en 'onzekerheid' onder de loep nemen – uiteraard met alle voorzichtigheid van dien: ook dit is slechts een interpretatie. Het woord 'overtuiging', om daarmee te beginnen, laat opnieuw in zichzelf licht schijnen op de weerloosheid van waarden. Het maakt zichtbaar dat het niet voldoende is als westerse waarden op zichzelf zouden staan; ze hebben onze overtuiging nodig om van betekenis te zijn. En *waarom* zijn we dan zo overtuigd van de westerse waarden? Laten we eens de specifieke westerse waarde onder de loep nemen die ook in de inleiding van deze bundel genoemd is. We kunnen niet anders dan vinden dat haatpredikers een bepaalde belangrijke norm schenden. Die norm, en de waarde daaraan gekoppeld, wordt door Maxim Februari (zie nogmaals de inleiding van deze bundel) samengevat als 'de Europese, westerse mensenrechten met hun claim van universaliteit':²⁰ ieder mens mag er zijn, heeft vrijheid van denken en spreken, van godsdienst en seksualiteit, en mag niet in zijn integriteit worden aangetast. De waarden 'vrijheid' en 'gelijkheid' worden bedreigd – en precies die dragen voor ons de superioriteit van de westerse democratie in zich. De vraag die nu gesteld zou moeten worden is dus: waarom vinden we die waarden zo belangrijk dat we voelen dat die moeten worden verdedigd?

Nietzsche geeft een aantal suggesties voor de mogelijke betekenissen die een bepaalde moraal kan hebben voor diens aanhangers, want ‘ook de verschillende soorten moraal zijn slechts een *tekentaal van de affecten*’:

JGB 187 Er zijn soorten moraal die hun geestelijke vader tegenover anderen moeten rechtvaardigen; andere soorten moraal moeten hem geruststellen en tevreden stemmen; met andere wil hij zichzelf aan het kruis slaan en verootmoedigen; met weer andere wil hij wraak nemen, met andere zich verbergen, met nog weer andere zichzelf met een bovenaardse glans omgeven en zich buiten de dingen, in de hoogte en in de verte situeren; (...); menige moralist zou graag macht over de mensheid uitoefenen en zijn creatieve grillen op haar willen botvieren (...).²¹

Welke voorbeelden zouden eventueel op ons van toepassing kunnen zijn? Het rijtje hierboven als leidraad nemend lijkt het me dat de eerste al interessant is: zou het kunnen dat het gevoel dat deze bundel heeft geïnspireerd, het gevoel dat we ons moeten rechtvaardigen, *nieuw* is? Zou daarmee onze moraal in een nieuw daglicht komen te staan in vergelijking met andere tijden? De pijlers ‘vrijheid, gelijkheid en broederschap’ zijn ooit ontstaan in een revolutie, zoals we weten, waarin wellicht de motieven van ‘wraakneming’ van belang waren: de ongelijkheid in de eeuwen voordien moest worden gewroken. Op dit moment is die revolutionaire stemming, die ooit zo essentieel was bij het ontstaan van die moraal, ver weg – veeleer maakt de moraal een indruk als van een oude, gerijpte wijn. We leven er al lang mee en kunnen niet meer zomaar zonder. Onze identiteit is ermee verweven geraakt. De vraag naar de rechtvaardiging doet ons wellicht daarom ook op ons hoofd krabben: ja, waarom *vonden* we ze ook alweer zo belangrijk?

De tweede die Nietzsche noemt, ‘geruststellen en tevreden stemmen’, zou van betekenis kunnen zijn voor ons begrip van de rol van deze moraal voor ons vandaag de dag.

Misschien heeft het hooghouden van de norm ‘je mag er zijn, in welke hoedanigheid dan ook’ wel de functie van het wegnemen van een gevoel van angst, met name bij mensen van een afwijkende godsdienstige overtuiging of seksuele voorkeur. Ook in 2018 zijn er volop bewegingen van emancipatie gaande, waaruit we wellicht kunnen concluderen dat de missie ‘geruststellen en tevreden stemmen’ nog lang niet voltooid is. Tegelijk draagt deze norm dan de valkuil van luiheid in zich: veel mensen vinden zichzelf ook nog steeds ‘goed genoeg’ als zij hun leven gemakzuchtig en simpel hedonistisch vormgeven en wuiven eventuele kritiek weg precies op basis van hun ‘rechten’. Toch blijven we de principes van vrijheid van levensovertuiging en levensinvulling verdedigen en nemen deze keerzijde op de koop toe.

Nog verder speculerend – wat als we ons identificeren niet met de minderheden maar juist met de onderdrukkers: in hoeverre voelen we ons, met onze geschiedenis als slavendrijvers met een ‘VOC-mentaliteit’ en de Holocaust zo dichtbij, niet nog steeds *schuldig*? In dat licht wordt het ineens duidelijk waarom er voor ons iets op het spel staat als we deze normen zouden loslaten: het laatste wat we zouden willen is onszelf in de verleiding brengen uit naam van een bepaalde absolute moraal andere groeperingen schade toe te brengen. Zou het deze angst zijn die ons verlamt zodra we oog in oog staan met onze opponenten, de ‘haatpredikers’? Zijn we daarom zo terughoudend: we worden liever het slachtoffer van terrorisme dan dat we deze norm op het spel zouden moeten zetten?

De ‘onzekerheid’ die we voelen tegelijk met de ‘overtuiging’ zou hier wellicht mee te maken kunnen hebben. Ons gevoel van overtuiging van de superioriteit van onze waarden van vrijheid lijkt ons nu te beperken en verlammen in een effectief antwoord op terrorisme, en precies dat leidt ertoe dat we ons gaan afvragen of we deze zeer kwetsbare waarden wat steviger kunnen aanzetten. Misschien dat we daarom, juist in een tijd als deze, weer op zoek gaan naar

de ‘universele bronnen’ van de moraal. De vraag naar een absoluut fundament, metafysica, ratio, enzovoort, is geen louter filosofische; ze is ingegeven door de onzekerheid die we voelen oog in oog met de bedreigers van onze moraal. Het is te verklaren dat we onzeker zijn – maar misschien kan juist dit inzicht ons helpen in het voorkomen van het ontwikkelen van filosofische theorieën die feitelijk al achter ons liggen.

DE MORAAAL

Nietzsches teksten kunnen ons doen inzien dat alle moralen tijdgebonden zijn, en daarom weerloos. We kunnen ons laten inspireren door zijn analyse van ‘eerlijkheid’ als laatste Europese deugd, en op die manier trachten te achterhalen wat onze gevoelens van overtuiging en onzekerheid ten aanzien van de fundering van onze moraal *betekenen*. Als we ons daarover een beter beeld hebben gevormd komen we misschien verder: hoe zouden we onze binding met deze moraal van ‘vrijheid, gelijkheid en broederschap’ zo kunnen inzetten dat die leidt tot een levenshouding van kracht, overtuiging, plezier – en mens-zijn op het hoogste niveau, passend bij *onze* tijd, zoals Florence het lichtend voorbeeld was van een zestiende-eeuwse moraliteit?

NOTEN

- 1 I. Stone, *Michelangelo*, vertaald door Clara Eggink. Baarn: Hollandia 1970.
- 2 F. Nietzsche, *De genealogie van de moraal. Een strijdschrift*, vertaling van Thomas Graftdijk. Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers 2005.
- 3 F. Nietzsche, *Morgenrood*, vertaling van Pé Hawinkels. Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers 2009, 140. Afkorting: *M*.
- 4 Nietzsche, *De genealogie*, Voorwoord 2, 9.

- 5 F. Nietzsche, *Menselijk, al te menselijk*, vertaling van Thomas Graftdijk. Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers 2008.
- 6 Nietzsche, *Menselijk*, 23-4.
- 7 Idem, 24.
- 8 Nietzsche, *De genealogie*, Voorwoord 3, 13-4.
- 9 F. Nietzsche, *Afgodenschemering*, vertaling van Hans Driessen. Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers 2007, 37.
- 10 F. Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, vertaling van Thomas Graftdijk. Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers 2006.
- 11 Idem, 17.
- 12 Idem, 89.
- 13 Idem, 90.
- 14 Idem, 91.
- 15 Idem, 17.
- 16 Idem, 17.
- 17 F. Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, vertaling van Hans Driessen. Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers 2006.
- 18 Idem, 30-31.
- 19 Idem, 32.
- 20 M. Februari, Bewijs maar eens dat ‘onze’ waarden beter zijn, *NRC*, 13 juni 2017, online geraadpleegd: <https://www.nrc.nl/nieuws/2017/06/13/bewijs-maar-eens-dat-onze-waarden-beter-zijn-11044505-a1562713>.
- 21 Nietzsche, *Voorbij*, 89.