

NIETZSCHES WORSTELING MET HET PESSIMISME

door Jesse DOORNENBAL (Leiden)

1. AANLEIDING

Is het leven voor de mens waard geleefd te worden?¹ Was het niet beter geweest voor de mens “niet geboren te zijn, niet te *zijn*, *niets* te

Jesse DOORNENBAL is docent aan het Instituut Politieke Wetenschap en buitenpromovendus aan het Instituut voor Wijsbegeerte aan de Universiteit Leiden. Recente publicatie: “Zijn wij krankzinnig omdat wij niet krankzinnig geworden zijn? Nietzsches nihilisme in *Die Schlafwandler* van Broch”, *Filosofie-Tijdschrift* 32, nr. 3 (2022), dat gewijd is aan de lessen die je over nihilisme kan leren van schrijvers uit de Donaumonarchie.

¹ In de tekst worden Nietzsches en Schopenhauers werken soms in het Duits en soms in het Nederlands geciteerd. Bij gebruik van Nederlandse vertalingen is voor de consistentie verwezen naar de Duitse editie en afkorting van het verzameld werk, de *Kritische Studienausgabe* (= KSA, ed. Giorgio Colli en Mazzino Montinari, Berlin/New York: de Gruyter/dtv, 1980). De opbouw van de referenties aan Nietzsches gepubliceerde werken is als volgt: ‘Afkorting van boek’ ‘aforisme/hoofdstuk’, ‘KSA-deel’. ‘paginanummer’. Bij verwijzing naar de *Nachlass*: ‘aantekeningboek’ ‘[fragment]’, ‘KSA deel’. ‘paginanummer’. De volgende afkortingen worden bij Nietzsches werken gebruikt, waarna de referentie aan de Nederlandse vertaling wordt gegeven: DW: *Die dionysische Weltanschauung*; EH: *Ecce homo*, vert. Pé Hawinkels en Paul Beers (Amsterdam: Arbeiderspers, 2005); FW: *Die fröhliche Wissenschaft*, vert. Pé Hawinkels (Amsterdam: Arbeiderspers, 2005); GD: *Götzen-Dämmerung*, vert. Hans Driessen (Amsterdam: Arbeiderspers, 2007); GM: *Zur Genealogie der Moral*, vert. Thomas Grafdijk en Hans Driessen (Amsterdam: Arbeiderspers, 2005); GT: *Die Geburt der Tragödie*, vert. Hans Driessen (Amsterdam: Arbeiderspers, 2015); JGB: *Jenseits von Gut und Böse*, vert. Thomas Grafdijk (Amsterdam: Arbeiderspers, 2015); M: *Morgenröthe*, vert. Pé Hawinkels (Amsterdam: Arbeiderspers, 2009); MA I en II: *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, vert. Pé Hawinkels (Amsterdam: Arbeiderspers, 2008); NF: *Nagelaten fragmenten*, vert. Michel van Nieuwstadt en Mark Wildschut (Nijmegen: SUN, 2001-2007); NW: *Nietzsche contra Wagner*, vert. Hans Driessen (Amsterdam: Arbeiderspers, 2005); UB II: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, opgenomen in *Oneigentijdse beschouwingen*, vert. Thomas Grafdijk en Paul Beers (Amsterdam: Arbeiderspers, 2008); WA: *Der Fall Wagner* (de vertaalde tekst is in hetzelfde boek opgenomen als NW). Bij Schopenhauer is gebruikgemaakt van de Haffmans-Ausgabe (= *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden* (Zurich: Haffmans, 1988)). De opbouw van de referenties

zijn”?² Deze vragen vatten de *Zeitgeist* in het Duitsland van Friedrich Nietzsche samen.³ Arthur Schopenhauer heeft deze pessimistische vraag naar de *waarde en zin van het leven* opnieuw gesteld, die sinds de tragische Grieken verhuld is geraakt. Schopenhauer en de Grieken zijn grote inspiratiebronnen voor de jonge Nietzsche en zullen nooit geheel zijn zijde verlaten. Het pessimisme loopt als een rode draad door het denken van Nietzsche. Het is het thema van *Die Geburt der Tragödie* (die volgens Nietzsche beter “*Griechentum und Pessimismus*” had kunnen heten), maar blijft zijn gehele leven bij hem. Juist wanneer hij terugblijkt op zijn ontwikkeling, blijkt het pessimisme de brug tussen de oorsprong en de bestemming van zijn filosofie.⁴ Net zoals de Grieken tracht hij in zijn persoonlijke en filosofische leven in het reine te komen met het pessimisme.

Het pessimisme is nauw verbonden met het probleem van waarheid, moraliteit en levensbeaming. Ieder waardeoordeel over het leven is immers gegrond in bepaalde waarden en een bepaalde opvatting over de aard van het leven. Door Nietzsches worsteling met het pessimisme wordt hij herhaaldelijk geconfronteerd met de taak om de relatie tussen moraliteit, waarheid en leven te heroverwegen. De diagnose van het *nihilisme* is het culminatiepunt van deze worsteling met het pessimisme. Er lijkt dan geen enkele grond te zijn voor waarheid, moraal of levensbeaming.⁵ Het is immers de wil tot waarheid zelf, die zichzelf in twijfel trekt. Hierdoor verschijnt de absoluut geachte moraal, als slechts een perspectief ten dienste van een bepaald soort leven. Hoe kan je dan nog van het leven houden? Als “*de hoogste waarden hun waarde verliezen*” dan kan enkel een “*Umwerthung aller [of der bisherigen] Werthe*” het leven zijn onschuld nog teruggeven.⁶ Door zijn filosofie heen doet

naar Schopenhauers werken is als volgt: ‘Afkorting van boek’, ‘hoofdstuk’, ‘paginanummer’. De volgende afkortingen worden bij Schopenhauer gebruikt, waarna de referentie aan de Nederlandse vertaling wordt gegeven: WWV I en II: *Die Welt als Wille und Vorstellung I und II*, vert. Hans Driessen (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2004).

² GT 3, 1.35.

³ Frederick Charles Beiser, *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860-1900* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2016), 4.

⁴ EH GT 1, 6.309; GD Alten 5, 6.160.

⁵ Paul van Tongeren, *Het Europese nihilisme: Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren* (Nijmegen: Vantilt, 2012), 78.

⁶ 9 [35], 12.350; 11 [411], 13.189-190; 7 [70], 10.237-238.

Nietzsche verschillende pogingen om deze *Umwertung* te voltrekken. Zo erkent hij na de ontdekking van het probleem van het nihilisme, achteraf, “dat er iets gemeenschappelijks in al mijn geschriften zit”. Van GT tot *Jenseits von Gut und Böse* is er sprake van “bijna een voortdurende en bedekte uitnodiging om gewone waarderungen en gewaardeerde gewoonten om te keren”.⁷

In dit artikel onderzoek ik de ontwikkeling van Nietzsches pessimisme, dat uiteindelijk uitmondt in het probleem van het nihilisme. De omwenteling in zijn denken ten aanzien van het pessimisme voltrekt zich door een verandering van zijn filosofische methode. Nietzsche breekt met het metafysische verstaan van Schopenhauer en duidt het pessimisme als historisch-psychologisch verschijnsel. Hoe moeten zulk soort wendingen in Nietzsches denken begrepen worden? Omdat zijn denken wordt gekenmerkt door vele fluctuaties en transformaties, wordt het vaak opgedeeld in drie tot vijf verschillende fasen om schijnende tegenspraken te verhelpen.⁸ Als Nietzsches filosofie enkel opgedeeld wordt in verschillende periodes, dan verliest het denken echter zijn dwingende kracht en samenhang.⁹ Nietzsche schrijft bovendien zelf aan Lou Salomé: “Kijkt u toch door deze fase *heen*, waarin ik sedert enige jaren geleefd heb — kijkt u erachter!”¹⁰ We moeten vragen naar de *beweging van Nietzsches denken*, naar de samenhang tussen de verschillende fasen, naar de betekenis van de breuken en wisselingen.

⁷ MA I Vorrede, 1, 2.13 [vertaling overgenomen uit het hierna geciteerde werk]; Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 68.

⁸ Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlin: de Gruyter, 1950), 42, 43; Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1973), 59; Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Berlin: de Gruyter, 1971), 1.

⁹ Dit blijkt bijvoorbeeld uit Grace Neal Dolsons beschrijving van Nietzsches ontwikkeling, die enkel wijst op de verschillende perspectieven zonder zich af te vragen *waarom* Nietzsche van perspectief verandert. “Nietzsche’s philosophy presents such different aspects at different stages of its development that some chronological arrangement of his views is almost a necessity [...] Nietzsche was always asking what it is that is really worthwhile, and since at different stages of his development the world appeared to him under different aspects, his answers were naturally inconsistent.” Grace Neal Dolson, “The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche”, *The Philosophical Review* 10 (1901): 241-50 (pp. 242-43).

¹⁰ Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, vert. Léon Hanssen (Amsterdam: Arbeiderspers, 1987), 129.

2. METHODE

In de secundaire literatuur blijven de samenhang en de breuklijnen in de beweging van Nietzsches denken ten aanzien van het pessimisme soms onderbelicht. Dat is te wijten aan een vereenvoudiging van de verhouding tussen Nietzsches en Schopenhauers metafysisch pessimisme.¹¹ Zo wordt soms ten onrechte aangenomen dat in GT de metafysica van Schopenhauer zonder aanpassing is overgenomen.¹² Daarnaast wordt opgemerkt dat Nietzsche pas in zijn reflectie op GT onderscheid maakt tussen een sterke en zwakke vorm van pessimisme, maar wordt over het hoofd gezien op welke manieren dat al besloten lag in dit jeugdwerk.¹³ Bovendien zien sommigen de latere Nietzsche te eenzijdig en gemakkelijk als een ‘sterk’ pessimist, zonder rekenschap af te leggen van hoe hij aanspraak kan maken op deze kracht.¹⁴ Om de beweging van Nietzsches denken over pessimisme te vatten, moet zijn filosofie begrepen

¹¹ Charles Senn Taylor stelt dat men door de “schijnbare transparantie” van Schopenhauers invloed op GT belangrijke inconsistenties over het hoofd heeft gezien. Charles Senn Taylor, “Nietzsche’s Schopenhauerianism”, *Nietzsche-Studien* 17 (1988): 45-73 (p. 45). Grace Neal Dolson is hiervan een voorbeeld, doordat ondanks sommige verschillen Schopenhauer en Nietzsche hetzelfde “oer karakter” [*primal nature*] toeschrijven aan de wil. In §4 wordt dit weerlegd. Dolson, “The Influence of Schopenhauer”, 244.

¹² Julian Young beargumenteert bijvoorbeeld dat Nietzsche Schopenhauers metafysica zonder modificatie overneemt in GT. Julian Young, *Nietzsche’s Philosophy of Art* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992), 26. Friedhelm Decher, Gilles Deleuze en Eugen Fink merken echter wel op dat Nietzsches wilsbegrip hier al verschilt van Schopenhauer. In §4 wordt dit verder uitgewerkt. Friedhelm Decher, “Nietzsches Metaphysik in der *Geburt der Tragödie* im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers”, *Nietzsche-Studien* 14 (1985): 110-25; Gilles Deleuze, *Nietzsche & Philosophy* (New York: Columbia Univ. Press, 1983), 12-13; Fink, *Nietzsches Philosophie*, 31.

¹³ Joshua Foa Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2009), 179-80; Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 75-76.

¹⁴ Dat is bijvoorbeeld het geval bij Joshua Foa Dienstag, bij wie het onderscheid tussen sterk en zwak pessimisme uiteindelijk berust op “persoonlijk gedrag” en de keuze van het individu om het bestaan te omarmen of te verwerpen. Dienstag, *Pessimism*, 164, 191; Dienstag, “Tragedy, Pessimism, Nietzsche”, *New Literary History* 35 (2004): 83-101 (p. 93). Dienstag ziet het “probleem van energie” over het hoofd. Kracht of zwakte berust in de eerste plaats niet op persoonlijk gedrag of keuze, maar heeft te maken met de toestanden waarin iemand zich bevindt. Het probleem van energie omschrijft Herman Siemens treffend in relatie tot ressentiment: “If, as Nietzsche argues, 2,000 years of *ressentiment* have progressively depleted our volitional resources, how can we do anything about it? Where are we to find sources of energy for tackling ressentiment?” Hij brengt dit in verband met FW 370, waar het onderscheid tussen het sterke en zwakke pessimisme gemaakt wordt. Herman Siemens, *Agonal Perspectives on Nietzsche’s Philosophy of Critical Transvaluation* (Berlin: de Gruyter, 2021), 220-24. De vraag wordt dan: hoe kan Nietzsche aanspraak maken op het sterk pessimisme, als hij net zoals de rest lijdt aan vermoeide en verzwakte instincten?

worden als een doordenking én een breuk met Schopenhauer. Zo kan de relatie — de samenhang en het verschil — tussen het vroege en latere denken verhelderd worden.

Op het eerste gezicht wordt deze relatie tussen het vroege en latere denken gecompliceerd doordat Nietzsche zich tegenstrijdig uitlaat over 'pessimisme'. Hij prijst bijvoorbeeld de Grieken vanwege hun dionysisch pessimisme, maar stelt anders dat "de Grieken juist *geen* pessimisten waren".¹⁵ Bovendien stelt Nietzsche dat hij tijdens GT een romantisch pessimist was, maar zegt hij elders dat hij ook toen al de "uiterste tegenstelling en antipode van een pessimistisch filosoof was".¹⁶ Het is onduidelijk of Nietzsche zichzelf hier werkelijk tegensprekt aangezien hij opzettelijk een "*pluraliteit van betekenissen*" toeschrijft aan een bepaalde term. Meestal betekent dit dat hij zich kritisch uitlaat over een bepaald woord, maar tegelijk ook een andere betekenis eraan toeschrijft waartoe hij zich wel positief verhoudt. Deze meer-voudige perspectieven en dubbelzinnige attitude staan ten dienste van Nietzsches filosofische taak: "*Die Umwerthung aller Werthe*".¹⁷ Zo heeft ook 'pessimisme' op de ene plaats een andere *betekenis* dan op een andere, wijst hij het de ene keer af, om het de volgende keer te omarmen. De afzonderlijke betekenissen hebben bovendien verschillende *functies* in Nietzsches filosofie. Het 'pessimisme' dient onder meer als een object van Nietzsches kritiek, vanwaaruit hij zijn kritiek op de moraal, de moderniteit en de filosofie ontvouwt. Daarnaast ontwikkelt hij vanuit zijn worsteling met het pessimisme ook een filosofisch model om juist de ziekte van de moderniteit te weerstaan, de moraal te overwinnen (en te naturaliseren), en het leven te omarmen. Herman Siemens en Paul van Tongeren hebben voor het *Nietzsche-Wörterbuch* (NWB) een methode ontwikkeld om dat te analyseren. Aan de hand van deze methode zal ik uiteenzetten welke verschillende betekenissen aan

¹⁵ FW 370, 3.622; EH GT 1, 6.309; GD Alten 6.160.

¹⁶ MA II Vorrede 2, 2.371; EH GT 3, 3.312.

¹⁷ Herman Siemens und Paul van Tongeren, "Das Nietzsche-Wörterbuch: Anatomy of a 'großes Projekt'", *Nietzsche – Macht – Größe*, hrsg. von Volker Caysa und Konstanze Schwarzwald (Berlin: de Gruyter, 2011), 452-53.

‘pessimisme’ kunnen worden toegeschreven en wat de context is van deze afzonderlijke betekenissen.¹⁸

In dit artikel onderzoek ik de *beweging van Nietzsches denken* aan de hand van een woordstudie naar ‘pessimisme’. Welke rol speelt de problematiek van het pessimisme in de ontwikkeling van Nietzsches denken? Om de beweging van Nietzsches denken te kunnen reconstrueren concentreer ik mij op een aantal vroege teksten en op een aantal teksten rondom 1886.¹⁹ Voor de eerste periode analyseer ik het jeugdwerk GT, dat sterk beïnvloed is door het metafysisch pessimisme van Schopenhauer. Onder de gepubliceerde geschriften is het pessimisme hier het nadrukkelijkst aanwezig. Daarnaast analyseer ik eveneens *Die dionysische Weltanschauung* en de vroege *Nachlass* (aantekeningboek drie en vijf van KSA 7), omdat in dit ongepubliceerde geschrift en deze aantekeningen sommige kritische gedachten (ook ten aanzien van Schopenhauer) ontwikkeld worden die hij in GT niet opneemt. Voor de tweede periode concentreer ik mij op de late voorwoorden en het vijfde boek van FW. Rond 1886 schrijft Nietzsche zelfkritische voorwoorden voor een aantal van zijn boeken (GT, MA I en II, M en FW). Deze late voorwoorden bereidt hij voor in het tweede aantekeningboek van KSA 12. Pessimisme is een leidraad in zijn reflectie op zijn eigen ontwikkelingsgeschiedenis, waardoor deze teksten zich goed lenen om de wending te analyseren die zich tussen de publicatie van deze boeken en deze late voorwoorden voltrokken heeft.²⁰ Daarnaast voegt hij in deze periode

¹⁸ Tobias Dahlkvist heeft daarentegen juist de neiging de verschillende betekenissen van pessimisme te herleiden tot enkele algemene betekenissen. Zo'n methode loopt het gevaar om Nietzsches denken en confrontatie met het pessimisme te vereenvoudigen. Tobias Dahlkvist, *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism: A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi* (Uppsala: Uppsala Univ., 2007), 14-16.

¹⁹ Zo nu en dan citeer ik ook uit een aantal andere teksten van Nietzsche, om de analyse van de hieronder genoemde teksten iets beter te kunnen situeren. Met name EH Weise 7 heeft een belangrijke rol hierin vanwege de verwantschap met GT Versuch 1 en FW 370.

²⁰ Het is van belang dat het gaat om de ontwikkeling die zich in de tussentijd voltrokken heeft. Zo beargumenteert Scott Jenkins dat een gedeelte van deze wending al plaatsvindt in MA. Scott Jenkins, "Nietzsche's Transformation of the Problem of Pessimism in *Human, All Too Human*", *The Journal of Nietzsche Studies* 50 (2019): 272-91. Hester IJsseling en Paul van Tongeren bieden daarnaast een interessante reflectie op de merkwaardige aard van deze voorwoorden en de verhouding tussen Nietzsches persoonlijke en filosofische leven. Zie Hester IJsseling, *Over voorwoorden: Hegel, Kierkegaard, Nietzsche* (Amsterdam: Boom, 1997), 126-56; Van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 198-205;

een vijfde boek toe aan *Die fröhliche Wissenschaft* (343-382), waarin pessimisme eveneens een belangrijke rol speelt. Met name aforisme 370 is een belangrijke schakel, omdat hier de verschillende pessimistische posities in relatie tot elkaar geplaatst worden.²¹ Behalve dat ik de betekenisverschuivingen van het ‘pessimisme’ in kaart breng, reconstrueer ik ook de innerlijke noodzaak van deze wendingen.

Eerst worden de belangrijkste betekenissen van ‘pessimisme’ schematisch uiteengezet, om vervolgens de relatie tussen een aantal van deze betekenissen te verhelderen. Vervolgens wordt Nietzsches dubbelzinnige wilsbegrip (als tekort en exces) uit GT behandeld, dat hij later vertaalt in het romantisch en het dionysisch pessimisme. In het vroege denken spreekt Nietzsche als een pessimist, terwijl hij in de late voorwoorden ook spreekt als iemand die genezen is van een bepaald soort pessimisme. Hij spreekt hier als “arts en patiënt in één persoon”.²² Dit dubbele perspectief wordt mogelijk door een verandering van het centrale probleem van het pessimisme: niet langer wordt het bestaan als geheel in de waagschaal gelegd, maar de mens die het bestaan pessimistisch beoordeelt staat centraal. Daarna wordt getoond dat de ontwikkeling van Nietzsches denken begrepen kan worden als een doordenking van Schopenhauers pessimisme. Hieruit blijkt dat Nietzsche niet alleen tracht te breken met zijn tijd, maar de “tijd in zichzelf” tot zijn uiterste consequentie (dat wil zeggen tot het nihilisme) voert. Ten slotte wordt dat in verband gebracht met Nietzsches ideaal van de “grote gezondheid” en wat ik het ‘transitioneel pessimisme’ noem.²³ Hiermee tracht Nietzsche het hoofd te bieden aan deze uiterste consequenties, door een dynamiek te ontwikkelen waar kracht en zwakte, gezondheid en ziekte, allebei nodig zijn.

“„Ich“ bin darin [...] ego ipsissimus [...], ego ipsissimum”: Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede”, *Nietzsche-Studien* 41 (2012): 1-16.

²¹ Marina Silenzi beschouwt FW 370 als een fundamenteel moment in Nietzsches denken over pessimisme en zijn latere denken over gezondheid en ziekte. Marina Silenzi, “Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87: Genese und Bedeutung von ‘Krankheit’ und ‘Gesundheit’ in Nietzsches Spätphilosophie”, *Nietzsche-Studien* 49 (2020): 1-28 (p. 9).

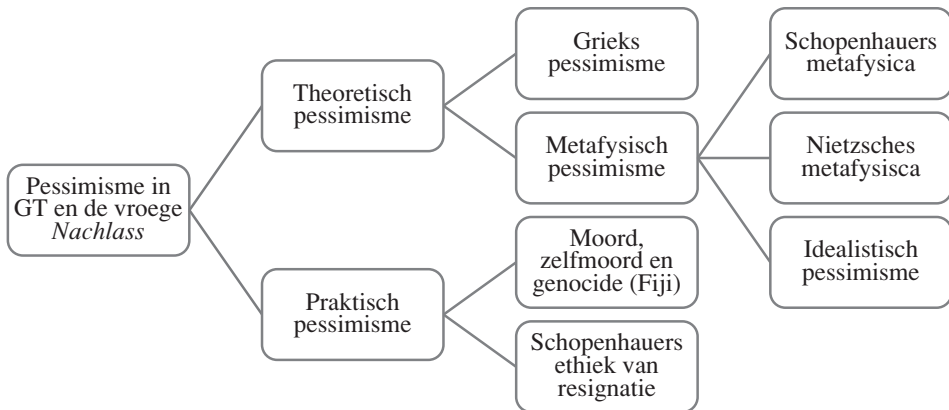
²² MA II Vorrede 5, 2.375.

²³ FW 382, 3.635-636.

3. BELANGRIJKSTE BETEKENISSEN VAN ‘PESSIMISME’

De belangrijkste betekenissen van pessimisme staan in twee figuren.

3.1. ‘Pessimisme’ in GT, DW en de vroege *Nachlass*



Figuur 1.

In het vroege denken van Nietzsche zijn er verschillende vormen van pessimisme. Het meest voor de hand liggende onderscheid is dat tussen theoretisch en praktisch pessimisme. In brede zin kan het theoretisch pessimisme getypeerd worden als het “*inzicht* in de absurditeit en de verschrikkingen van het bestaan”.²⁴ De mens voegt echter niet zonder meer de daad bij het woord, waardoor dit pessimistische inzicht onderscheiden dient te worden van zijn praktische consequentie.²⁵ Nietzsche wijst naar de bewoners van de Fiji-eilanden om een voorbeeld te geven van de *praktische ethiek van het pessimisme*. Zij hanteerden een ethiek van moord, zelfmoord en zelfs genocide uit medelijden. Zij achtten het bestaan verschrikkelijker dan deze daden, want deze daden verlossen de mens juist van het vreselijke bestaan. Volgens Nietzsche bedreigt deze verschrikkelijke ethiek ons niet, aangezien wij door het kennisproject van de theoretische mens beschermd worden tegen de consequenties van

²⁴ DW 3, 1.566.

²⁵ 5 [50], 7.106.

dit pessimisme. Hierdoor kan de kracht van het menselijk streven ontladen in de poging kennis en controle over het leven te krijgen.²⁶

De tragische Grieken en het metafysisch pessimisme van Schopenhauer dienen als de twee grote voorbeelden van het theoretisch pessimisme. De eersten beschouwen het bestaan als fundamenteel “vreeswekkend, kwaad, raadselachtig, vernietigend en noodlottig”, maar kunnen door de Olympische godenwereld (die dient als een kunstzinnige en religieuze sluier) het leven toch omarmen.²⁷ Daarom stelt Nietzsche dat ze, ondanks hun pessimistische wereldbeschouwing, nooit tot de daad van het pessimisme komen.²⁸ Schopenhauers theoretisch pessimisme schuilt in zijn metafysica. Hij stelt dat het bestaan gedreven wordt door een blinde en onbevredigbare wil, die zich uit in voortdurende strijd en onoverkomelijk lijden. Schopenhauer verbindt hieraan een ethiek (praktisch pessimisme), die streeft naar verlossing van deze wil, door middel van resignatie, ascese en medelijden.²⁹ Deze ethiek bestempelt Nietzsche als het “hoogste gevaar” voor ons, terwijl hij Schopenhauers wilsfilosofie wel gedeeltelijk overneemt.³⁰ Hij geeft daaraan echter een excessieve draai. De wil wordt niet enkel gedreven door een honger, maar ook door een overdaad en een overweldigende vruchtbaarheid. Ons leven is daarmee niet enkel getekend door pijn en lijden, maar ook door een “onbedwingbare levensdorst en levenslust”.³¹

In de laatste plaats beschrijft Nietzsche het idealistisch pessimisme, waarmee hij een interessante genealogie geeft van het metafysisch dualisme. Het dualisme ontstaat doordat de Griek in extase de dionysische waarheid aanschouwd heeft, die hij scheidt van de alledaagse werkelijkheid. In de vervoering worden de normale beperkingen van het bestaan overschreden en beschouwt hij zijn leven met een zekere lethargie. Zodra hij weer terugzakt in zijn alledaagse bewustzijn walgt hij van

²⁶ GT 15, 1.98. Nietzsche is deze vorm van praktisch pessimisme tegengekomen in Friedrich Max Müller, *Essays: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft*, vol. 1 (Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1869), 57-58.

²⁷ GT Versuch 4, 1.16; GT 3, 1.36; 5 [32], 7.32.

²⁸ 5 [50], 7.106.

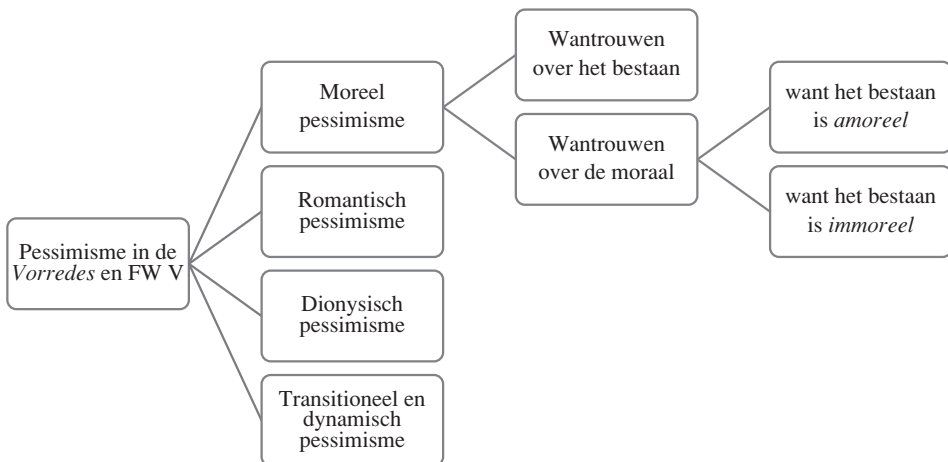
²⁹ WWV I §69, 488-489; GM Vorrede 5, 5.252.

³⁰ GT 7, 1.70.

³¹ GT 17, 1.109.

deze vervlakte werkelijkheid. Hij houdt hier een “ascetische [...] stemming” aan over. De lethargie is verdwenen en de Griek wil “deze wereld van schuld en noodlot” ontvluchten. Het gemis van de dionysische waarheid wordt gecompenseerd door een conceptueel en metafysisch construct, dat hij vervolgens voorstelt als de “hogere orde”. Op grond van deze scheiding tussen de ‘schijnbare’ en ‘werkelijke’ wereld wordt het alledaagse leven verworpen. De metafysische waarheid die in de nasleep van de extase is geconstrueerd, staat daarmee haaks op de alledaagse en empirische werkelijkheid.³² In zekere zin is dit de kern van het probleem van pessimisme en idealisme waarmee Nietzsche de rest van zijn leven worstelt: hoe kan de mens het bestaande omarmen, terwijl het bestaan, impliciet of expliciet, aangeklaagd wordt op grond van ‘metafysische waarheden’?

3.2. ‘Pessimisme’ in de late *Vorredes*, *FW* en de latere *Nachlass*



Figuur 2.

In de late *Vorredes* en het vijfde boek van *FW* komen andere betekenissen van ‘pessimisme’ naar voren. In deze periode werkt Nietzsche de verhouding tussen pessimisme en moraliteit nader uit, waaruit drie

³² DW 3, 1.566.

verschillende vormen van moreel pessimisme volgen. De vroege Nietzsche beweerde dat het bestaan enkel *esthetisch* te rechtvaardigen is, wat tevens inhoudt dat het bestaan niet moreel te rechtvaardigen is.³³ Het is voorts nog ambigu wat het betekent dat het bestaan niet moreel gerechtvaardigd kan worden: is het bestaan te verschrikkelijk en immoreel om gerechtvaardigd te kunnen worden, zoals Schopenhauer met zijn “blinde wil tot moraal” meent?³⁴ Of is het bestaan niet moreel te rechtvaardigen omdat het bestaan *amoreel* is? Dat betekent dat moraliteit als categorie geen betrekking heeft op het bestaan als geheel, waardoor het bestaan niet als immoreel bestempeld *kan* worden ondanks de verschrikkingen van het bestaan.

Deze ambiguïteit zorgt voor een interpretatieprobleem aangezien ‘Unmoralität’ als immoreel en amoreel vertaald kan worden. We moeten telkens kijken naar de specifieke context om de betekenis van het morele pessimisme te bepalen. Zo stelt Nietzsche in het late voorwoord van GT dat een pessimisme “voorbij goed en kwaad” zichzelf al in dit jeugdwerk aankondigt, “want tegen de moraal (vooral de christelijke, dat wil zeggen onvoorwaardelijke moraal) *moet* het leven het onveranderlijk en onontkoombaar afleggen, aangezien het leven per definitie iets immoreels [*Unmoralisches*] is”.³⁵ Hieruit volgen twee vormen van moreel pessimisme:

1. Het bestaan is *immoreel*, daarom moet het bestaan verworpen worden.
2. Het bestaan is *immoreel*, daarom moet de moraal verworpen worden.

Op grond hiervan beschouwt Nietzsche ook Kant als pessimist, omdat hij “in het aangezicht van de fundamentele *immoraliteit* van natuur en geschiedenis” in de moraal geloofde, “niet omdat zij door natuur en geschiedenis bewezen wordt, maar ondanks het feit dat natuur en geschiedenis haar voortdurend tegenspreken”.³⁶ Tegelijk thematiseert Nietzsche nog een derde vorm van moreel pessimisme, wanneer hij stelt dat de mens altijd onderdeel van het bestaan is en zichzelf er niet buiten

³³ GT 5, 1.47.

³⁴ MA I Vorrede 1, 2.14.

³⁵ GT Versuch 5, 1.18-19.

³⁶ M Vorrede 3, 3.14-15.

kan plaatsen “als wereld-rechter, die tenslotte het bestaan zelf in zijn weegschaal legt en het te licht bevindt”.³⁷

3. Het bestaan als geheel is *amoreel*, daarom hebben morele categorieën geen betrekking op het bestaan als geheel.

Aan de complexiteit van deze posities kan ik hier niet geheel recht doen. Toch kan hier al opgemerkt worden dat de tweede en derde positie iets delen: ze ontkennen beide — op grond van verschillende overwegingen — een transcendente moraal, die haaks zou staan op het leven. Het is duidelijk dat de scheiding tussen de moraal en het leven problematisch is voor de latere Nietzsche. Daarom onderneemt hij de curieuze poging om de moraal “uit het gezichtspunt van het *leven*” te beschouwen.³⁸ Dat betekent dat hij de moraal beschouwt als een expressie van het leven zelf, als een perspectief dat immanent is aan het leven, waarvan de waarde *voor* het leven nog moet worden vastgesteld.³⁹

Nietzsche maakt ook onderscheid op grond van de ‘behoefte’ op basis waarvan mensen pessimist zijn. De romantisch pessimist is ziek en lijdt aan een tekort aan leven, daarom verwerpt hij het bestaan of zoekt hij troostende geruststellingen in God, de moraal of een theoretisch optimisme. Hij omarmt een ‘andere’ wereld en verwerpt daarmee de bestaande.⁴⁰ De romanticus generaliseert bovendien zijn persoonlijke oordelen tot oordelen over het geheel (dat is terug te zien in de eerste vorm van het moreel pessimisme).⁴¹ Nietzsche noemt dit pessimisme ook wel zwak, modern of filosofisch pessimisme. De dionysisch pessimist verlangt juist naar het “vreselijke en twijfelachtige” van het bestaan om zijn eigen kracht erop uit te oefenen.⁴² Het lijden is voor hem geen argument tegen het leven, maar dient als een stimulans!⁴³ De tragische Grieken zijn hiervan een voorbeeld, aangezien het lijden bij hen op mysterieuze wijze samenging met “blijmoedigheid”. Hun “hang naar de tragische

³⁷ FW 346, 3.580.

³⁸ GT Versuch 4, 1.17.

³⁹ GM Vorrede 6, 5.253.

⁴⁰ FW 344, 3.577.

⁴¹ MA II Vorrede 5, 2.374-375.

⁴² MA II Vorrede 7, 2.376-377.

⁴³ FW 370, 3.619-622; MA II Vorrede 7, 2.376-377.

mythe” getuigt niet van gebrek, melancholie of pijn, maar komt voort uit een lust om het verschrikkelijke aan het bestaan uit te beelden. Nietzsche beschouwt dat als een teken van een gezondheid (“een neurose van de *gezondheid*”), die in de moderniteit niet langer voorhanden is.⁴⁴ Hij noemt dit sterke of dappere pessimisme daarom ook wel het klassiek pessimisme.⁴⁵

Ten slotte kunnen de late voorwoorden gelezen worden als een terugblik op Nietzsches poging om het zwak en ziek pessimisme te overwinnen en een sterk en gezond pessimisme te verkrijgen. Zo beschrijft hij MA als een “*anti-romantische zelftherapie*”, waar een “gezondheidsleer” wordt voorgeschreven. In dit boek is een pessimist aan het woord die niet langer een romanticus is, maar iemand die zijn “*huid kan wisselen*”.⁴⁶ Hij wisselt van perspectief door zich *voor te doen* als een sterker pessimist.⁴⁷ Het transitioneel en dynamisch pessimisme neemt dus een plaats in tussen gezondheid en ziekte, waarbij hij een beroep doet op een *fictie* als middel tegen het ziek pessimisme. De ziekte wordt vervolgens gebruikt als middel tot Nietzsches zelftransformatie. Ik zal deze merkwaardige vorm van pessimisme toelichten aan het eind van dit artikel.

4. HET METAFYSISCH PESSIMISME VAN SCHOPENHAUER EN NIETZSCHE

Veertien jaar nadat Nietzsche GT heeft geschreven blikt hij terug op dit werk. Inmiddels heeft hij afstand genomen van de romantische invloeden van Schopenhauer en Wagner die in GT nog overheersten.⁴⁸ Als jonge romanticus beweerde Nietzsche dat het bestaan niet moreel te rechtvaardigen was, maar enkel als een *esthetisch fenomeen*.⁴⁹ De latere

⁴⁴ GT Versuch 4, 1.16.

⁴⁵ Als we GT Versuch 1 (1.12) vergelijken met FW 370 (3.619, 622), MA II Vorrede 4 (2.373) en MA II Vorrede 7 (2.376) dan zien we dat Nietzsche op eenzelfde wijze aan sterk, dionysisch, dapper en klassiek pessimisme refereert en op eenzelfde wijze aan zwak, romantisch, filosofisch en modern pessimisme.

⁴⁶ MA II Vorrede 2, 2.371-372.

⁴⁷ MA II Vorrede 5, 2.374.

⁴⁸ FW 370, 3.620.

⁴⁹ GT 5, 1.47; GT 24, 1.152; GT Versuch 5, 1.17. De esthetische interpretatie van de werkelijkheid komt nog eenmaal expliciet terug in FW 107 (3. 464). Nietzsche meent dat het bestaan als

Nietzsche blikst positief terug op het feit dat hij destijds al de morele wereldinterpretatie probeerde te weerstaan, maar beschouwt zijn oplossing van toen als “aanstotelijk”, omdat zij zoekt naar een “diepere artistieke betekenis, die achter elk gebeuren schuilgaat, — een ‘god’ zo men wil”.⁵⁰ Deze ambiguïteit vindt zijn oorsprong in het dubbelzinnige karakter van GT en het raadselachtige pessimisme waarvan het spreekt.

Het later geschreven voorwoord opent Nietzsche met een aantal vragen, waaruit een belangrijk onderscheid voortvloeit. “Is het pessimisme *noodzakelijkerwijs* het teken van neergang, verval, van mislukt zijn, van vermoeide en verzwakte instincten?” Dat geldt voor de moderne Europeanen, die vanuit een romantisch gebrek (tekort) pessimistisch zijn. Hij vervolgt: “Bestaat er zoiets als een pessimisme vanuit *kracht*? Een intellectuele voorkeur voor het harde, huiveringwekkende, kwade, problematische van het bestaan, en dat vanuit een gevoel van welzijn, van overstelpende gezondheid, vanuit de *volheid* van het bestaan?” Het pessimisme van de tragische Grieken geeft, volgens Nietzsche, blijk van zo’n “lijden aan de overvloed zelf” (*exces*).⁵¹ In GT haalt Nietzsche deze twee vormen door elkaar, doordat hij denkt dat ze een uitdrukking van dezelfde “dionysische machtigheid” zijn. Door deze misvatting raakt het Griekse probleem bedorven.⁵² Een analyse van het wilsbegrip in het metafysisch pessimisme van Schopenhauer en de jonge Nietzsche kan deze vermenging verhelderen.

Volgens Schopenhauer ligt er een enkelvoudige *Wille zum Leben* ten grondslag aan het bestaan, die gekenmerkt wordt door een “innerlijk antagonisme [*Widerstreit*]”.⁵³ Dit antagonisme volgt uit het absolute karakter van de wil. De wil is het enige wat er werkelijk is, waarbuiten niets bestaat. Alle verschijnselen zijn slechts een verschijning van deze absolute wil. De wil streeft naar het leven, maar omdat hij zelf het enige

esthetisch fenomeen “voor ons nog altijd *verdraaglijk*” is. Het is echter de mens die het bestaan en zichzelf esthetisch *kan* interpreteren. Door de artistieke afstand kunnen “wij uitrusten van onszelf” en “*over* onszelf lachen en *over* onszelf wenen”. Dat is een grote reductie in vergelijking met de esthetische *rechtvaardiging* van het bestaan, omdat het bestaan hier slechts *verdraaglijk* is.

⁵⁰ GT Versuch 5, 1.17.

⁵¹ GT Versuch 1, 1.12.

⁵² GT Versuch 6, 1.20; FW 370, 3.620.

⁵³ WWV I §28, 226.

is wat er is, kan hij slechts *ten koste van zichzelf streven*. De universele strijd van de natuur is in werkelijkheid de wil tot leven, die “in zijn verschillende gestalten zijn eigen voedsel” is. De wil knaagt “voortdurend aan zichzelf”.⁵⁴ Deze “wezenlijke tweespalt [*Entzweiung*]” uit zich in een “permanente vernietigingsoorlog tussen de *individuen* van de soorten en in het voortdurend geworstel van de *verschijnselen* van die natuurkrachten onderling”.⁵⁵ De wil is als de *ouroboros* (ὄροβόρος), de slang die zijn eigen staart opeet.

De tweespalt van de wil drukt een fundamenteel tekort uit dat ten grondslag ligt aan de wil. “Aan de basis van alle willen”, schrijft Schopenhauer, “ligt [...] behoefte, gebrek, met andere woorden pijn waaraan hij dus al van oorsprong en door heel zijn natuur ten offer valt.” Ook in het menselijke willen is het tekort terug te vinden. Het willen is immers als een onlesbare dorst, omdat ongeacht of de wil bevredigd wordt, je steeds weer behoeftig wordt.⁵⁶ Bevrediging en geluk zijn slechts de tijdelijke opschorting van de behoefte. In lijn hiermee betoogt Schopenhauer dat het verlangen volstrekt *negatief* is: verlangen veronderstelt een gemis (de *afwezigheid* van een object), waardoor we lijden totdat het verlangen bevredigd wordt, we ons vervelen na de bevrediging, om vervolgens bevangen te raken door een nieuwe wens.⁵⁷ Schopenhauers begrip van verlangen is min of meer identiek aan Plato's begrip van Eros in het *Symposium*, merkt Robert Rethy op. Ook Plato begrijpt Eros als verlangen dat voortkomt uit gemis. Daarmee sluit ook hij een positief idee van bevrediging uit. Bevrediging is slechts het einde van het verlangen.⁵⁸

De tweespalt en het tekort in het hart van de wil veroorzaakt een voortdurende strijd waaraan wij lijden. Ons individualiteitsbegrip dient als een “waan” die is ingegeven door de wil, om ons toch te verleiden tot het leven.⁵⁹ Alleen wanneer de mens door deze “sluier van de individuatie”

⁵⁴ WWV I §27, 208.

⁵⁵ WWV I §28, 226.

⁵⁶ WWV I §57, 406.

⁵⁷ WWV I §58, 415-416.

⁵⁸ Robert Rethy, “The Tragic Affirmation of the Birth of Tragedy”, *Nietzsche-Studien* 17 (1988): 1-44 (p. 26); Plato, *Verzameld werk*, dl. 1, vert. Hans Warren en Mario Molegraaf (Amsterdam: Bert Bakker, 2012), 650.

⁵⁹ WWV II §48, 704.

heen ziet, is er verlossing [*Erlösung*] mogelijk.⁶⁰ Pas dan aanschouwt de mens zijn “ware zelf” (de *Wille zum Leben*) en zijn eigenlijke immoraliteit. Hieruit volgt een walging die kan leiden tot de negatie van de wil door zelfverloochening. Dat krijgt gestalte in Schopenhauers ethiek van ascese, resignatie en zelfontkenning, wat zich richt tegen de onderliggende wil.⁶¹ Voor Nietzsche is deze vorm van het praktisch pessimisme, deze moraliteit die zichzelf tegenover het leven plaatst, het “hoogste gevaar”, omdat het ervoor pleit om afstand te doen van het leven.⁶²

Het is bekend dat de latere Nietzsche afstand neemt van Schopenhauers metafysica, maar het wordt soms over het hoofd gezien dat ook al de vroege Nietzsche (in GT) het wilsbegrip op verschillende fundamentele punten verdraait.⁶³ Bij Schopenhauer hebben we gezien dat de wil gedreven wordt door een voortdurend tekort, dat beleefd wordt als pijn. Lust vindt zijn oorsprong niet in exces, maar is enkel een tijdelijke afwezigheid van pijn. In Nietzsches kunstenaarsmetafysica zit een ambiguïteit: de wil is zowel een tekort als een exces. Nietzsche volgt Schopenhauer wanneer hij de wil beschrijft als “der Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ur-einen”.⁶⁴ De oerpijn in het hart van de wil is het gevolg van zijn innerlijke tegenspraak. Schopenhauer noemt dit de “innerlijke tweespalt [*Entzweiung*]” of het “wezenlijke antagonisme [*Widerstreit*]” van de wil.⁶⁵ Het kunstenaarselement van Nietzsches metafysica schuilt in zijn opvatting dat de wil door dit tekort en lijden de wereld als voorstelling (*Schein*) en de kunst (*Schein des Scheins*) schept, om zichzelf te verlossen van de pijn.⁶⁶ De schepping van de wereld als voorstelling en de kunst komt voort uit een pijnlijk gebrek van de wil, uit zijn innerlijke tegenspraak.

⁶⁰ WWV II §48, 704.

⁶¹ WWV I §69, 512-513. In de *Nachlass* stipt Nietzsche een ongerijmdheid aan in het praktisch pessimisme van Schopenhauers metafysica. Als de wil tot leven het absolute is, dan kan het niet-zijn nooit het doel zijn (er is immers niets buiten de wil). Levensmoeheid en verlangen naar verlossing zijn dan enkel een verlangen naar *beter-zijn*, in plaats van naar het niet-zijn. De illusie dat we tegen de wil in zouden *kunnen* handelen is door de wil ingegeven, om de mens weer aan het leven te binden, en daarmee het bestaan mogelijk te maken (3 [55], 7.75; 3 [91], 7.84; 3 [95], 7.85). Dit argument komt, zonder metafysische connotaties, terug bij de latere Nietzsche ten aanzien van Schopenhauer (GM III 7, 5.349-50).

⁶² GT 7, 1.57.

⁶³ Dolson, “The Influence of Schopenhauer”, 244; Young, *Nietzsche’s Philosophy of Art*, 26.

⁶⁴ GT 6, 1.51, cursief toegevoegd.

⁶⁵ WWV I §28, 226; WWV I §27, 208.

⁶⁶ GT 4, 1.38-39.

Nietzsche breekt met Schopenhauer op het moment dat hij het “oerwezen” als exces beschrijft, waardoor zelfs de noodzaak tot verlossing verdwijnt. De wil is een “overweldigende vruchtbaarheid”, die zich uit in een “overdaad [*Uebermass*] van ontelbare, naar leven snakkende bestaansvormen”. Het is de oorsprong van “strijd, de kwellingen, de vernietiging van de verschijnselen”. De wil verlangt in dit geval juist niet naar verlossing, omdat hij geniet van zijn eigen “onvernietigbaarheid en eeuwigheid”. Hieruit volgt een andere opvatting van lust en verlangen. De wil is niet zoals bij Schopenhauer gegrond in het tekort, maar juist in de “overweldigende vruchtbaarheid van de wereldwil”.⁶⁷ Lust is daarom niet de afwezigheid van pijn, maar is gegrond in zichzelf, als iets positiefs en excessiefs. De eenwording met de wil roept daarom een volstrekt andere affectieve reactie op. De dionysische mensen voelen de “gifstekels van deze kwellingen” nog steeds, maar doordat ze versmelten “met de voortplantingslust” voelen ze zich als de “gelukkig-levendenden, niet als individuen, maar als het *ene* levende”.⁶⁸

De latere Nietzsche neemt afscheid van dit metafysische begrip van de wil, maar verwerpt de inzichten van zijn jeugd niet geheel. Om GT recht te doen, “zal men het een en ander moeten vergeten” waardoor het oorspronkelijk inzicht weer aan het licht komt.⁶⁹ Dat betekent voor Nietzsche dat de “metafysische hypothese over de zin van de muziek” teruggevoerd moet worden naar de “*psychologische ervaring* die aan het boek ten grondslag lag”. Deze ervaring kon hij destijds nog niet met een “*historische* verklaring onderbouwen”, waardoor hij een uitweg in de metafysica zocht.⁷⁰ Later legt Nietzsche juist de nadruk op de historische momenten door te verwijzen naar de romantiek en de antieke Grieken, die ondanks de vermeende verwantschap juist zeer verschillend zijn. Daarnaast vertaalt hij het dubbelzinnige wilsbegrip in het begrippenpaar ‘romantisch’ en ‘dionysisch pessimisme’, waarmee ook de psychologische betekenis van het wilsbegrip wordt uitgewerkt (door tekort en exces afzonderlijk te duiden). Het tekort wordt gevat in het romantische;

⁶⁷ GT 17, 1.109.

⁶⁸ GT 17, 1.109.

⁶⁹ EH GT 1, 6.309.

⁷⁰ 2[113], 12.117-118.

het exces in het dionysische. Deze vermenging in zijn vroege denken resulteerde in de eigenlijke misvatting van GT: hij beschouwde de filosofie van Schopenhauer en de muziek van Wagner ten onrechte als de terugkeer van het Grieks pessimisme; als een symptoom van kracht, moed en *overvloed* van leven, dat toegestaan wordt door de overvloedige rijkdom van een cultuur. Hierdoor miskende hij de eigenlijke psychologische en historische grond van het modern pessimisme en de romantische muziek.⁷¹ Dat kwam namelijk voort uit een “*gemis* van een vruchtbaar soort mensen”.⁷² Vanuit deze context is het niet verwonderlijk dat de romantische beweging teruggreep op de Grieken, aangezien deze rijke cultuur overstroomde van vruchtbare mensen.

5. HET ROMANTISCH EN HET DIONYSISCH PESSIMISME

In het vroege denken van Nietzsche is de invloed van Schopenhauer en de tragische Grieken onmiskenbaar. Als reactie op Schopenhauers pessimisme wil hij “het bestaan en de wereld” esthetisch rechtvaardigen.⁷³ Later stelt hij juist de mens centraal die geworpen *in* het geheel het bestaan beoordeelt en op waarde schat. Nietzsche bevindt zich in het tijdperk waarin de metafysica haar absolute zeggingskracht verloor, waardoor ze voor hem verschijnt als slechts een perspectief ten dienste van een bepaald soort leven. De *Wille zur Macht* is het interpretatiekader dat Nietzsche gebruikt om deze wisselingen van perspectieven vanuit het leven te kunnen begrijpen en waarderen, zonder zich te beroepen op een metafysisch standpunt.⁷⁴ Begrippen zoals ‘wereld’ of ‘bestaan’ gebruikt Nietzsche daarom niet langer als *totaliteitsconcepten*, maar als *grensconcepten*.⁷⁵ Dat duidt aan dat betekenis verschijnt en ervaren wordt *binnen* een geheel, maar wijst eveneens aan dat we dit geheel niet

⁷¹ FW 370, 3.620.

⁷² 2[113], 12.118.

⁷³ GT 5, 1.47.

⁷⁴ FW Vorrede 2, 3.348-349.

⁷⁵ Müller-Lauter duidt Nietzsches gebruik van ‘das Ganze’ als een concept dat de mogelijkheid en de grenzen van de menselijke existentie aangeeft, ofwel als een *grensconcept*. Wolfgang Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos* (Berlin: De Gruyter, 1999), 131.

als geheel kunnen vatten. Pessimisme is daarmee “*geen* filosofenprobleem” over het wezen van het bestaan, maar een “kardinaal levensprobleem”. Het feit dat de mens hiermee worstelt en de wijze waarop hij dat doet, is een symptoom van de toestanden waarin hij zich bevindt.⁷⁶

Door de verwerping van de metafysica beoordeelt Nietzsche het leven niet vanuit een positie *buiten* het leven, maar beoordeelt hij de kunst en filosofie *vanuit* het leven zelf. Hij schrijft in FW 370: “Elke kunst, elke filosofie kan beschouwd worden als genees- en hulpmiddel ten dienste van het groeiende, strijdende leven.” Wat betekent het om het “groeiende, strijdende leven” als maatstaf te nemen van iedere kunst en filosofie? Dat betekent dat je “elke wijze van denken en waarderen herleidt tot de daarachterliggende *behoefte* die het commando geeft”. Kunst en filosofie veronderstellen daarom steeds een bepaald “lijden en lijdenden”. Er zijn mensen die lijden aan een *tekort*, waardoor ze van zichzelf verlost willen worden door de kunst en kennis (Schopenhauer) of op een andere wijze van zichzelf wegwillen door “de roes, de kramp, de verdoving, de waanzin” (Wagner).⁷⁷ In het zelfkritische voorwoord stelt Nietzsche ook dat GT spreekt van een dergelijk romantisch verlangen. Het spreekt van een “verlangen naar *metafysische troost*”, door een “metafysica die nog liever aan het niets, nog liever aan de duivel gelooft dan aan het ‘nu’”.⁷⁸ Dat betekent niet dat ieder verlangen een teken is van een tekort, zoals Schopenhauer betoogt. Een verlangen kan ook het gevolg zijn van een *overvloed* aan leven, zoals de dionysische kunst en het tragische inzicht van de Grieken. Doordat het leven zelf dient als maatstaf moet de volgende vraag gesteld worden: “Is hier de honger of de overvloed creatief geworden?”⁷⁹

De romanticus wordt gekenmerkt door tekort, zwakte en ziekte, waardoor hij het bestaan op een directe of indirecte manier verwerpt. Je kan het bestaan onmiddellijk en onverhuld verwerpen zoals Schopenhauer, maar ook door een oneigenlijk verlangen naar geruststellingen in God, de moraal of een theoretisch optimisme, waardoor je een “andere” wereld

⁷⁶ 14 [227], 13.398-399.

⁷⁷ FW 370, 3.620.

⁷⁸ GT Versuch 7, 1.21-22.

⁷⁹ FW 370, 3.620-621 (vert. van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 35).

dan de werkelijke affirmeert, en daarmee de bestaande verwerpt.⁸⁰ De pessimist, die nergens meer in gelooft, en de optimist, die in een “andere” wereld gelooft, generaliseren beiden hun persoonlijke oordelen tot oordelen over het geheel van het bestaan.⁸¹ Deze generalisatie vat Nietzsche ook als het fundamentele probleem van de christelijke moraal, waarbij een bepaald perspectief verabsoluteerd wordt tot *onvoorwaardelijke* waarde.⁸² De christen is in deze zin “in wezen romanticus”.⁸³ Andersom stelt Nietzsche dat de romantici ook in wezen christelijk zijn gebleven.⁸⁴ Zo boog Wagner zich ten slotte neer voor het kruis en bleef Schopenhauer vasthouden aan het christelijk-ascetisch moraalperspectief.⁸⁵

De romanticus wordt dus gekenmerkt door een onvermogen om met negativiteit om te gaan. De dionysisch pessimist kan negativiteit juist positief waarderen, zonder het af te zwakken of daardoor vernietigd te worden. Negativiteit is voor hem niet zozeer deprimerend, maar werkt als een stimulans. Dat getuigt van kracht, gezondheid en een overvloed aan energie. Nietzsches ontwikkeling van romantisch naar dionysisch pessimist blijkt uit de intensivering van het lijden. In GT kon Nietzsche het leven enkel omarmen “ondanks” het kwaad, verval en lijden.⁸⁶ In FW schrijft hij echter dat voor de dionysische mens “het boze, onzinnige en lelijke als het ware geoorloofd [*erlaubt*]” schijnt, gezien hij zelfs in het dorre landschap nog scheppend weet te zijn.⁸⁷ Deze pessimist verlangt zelfs naar “het vreselijke en problematische dat aan alle leven inherent is”, aangezien hij zijn kracht kan uitoefenen op deze weerstand.⁸⁸ In Nietzsches latere gedachtegoed werkt hij dat nog verder uit. De mens kan niet iets uit de werkelijkheid op zichzelf waarderen, omdat alles

⁸⁰ FW 344, 3.577.

⁸¹ MA II Vorrede 5, 2.374-375.

⁸² GT Versuch 5, 1.18-19.

⁸³ FW 370, 3.621.

⁸⁴ GT Versuch 7, 1.22.

⁸⁵ MA II Vorrede 3, 2.372; FW 357, 3.601. Nietzsches kritiek op de romantici en christenen moet in het perspectief geplaatst worden van zijn affirmatie van hen. Hij noemt de volmaakte christen en romantische kunstenaar ook de “meest voorname typen mens die ik in levenden lijve ontmoet heb” (2 [180], 12.156). Daarnaast wenst hij ook het voortbestaan van de christelijke moraal, omdat de vrije geest alleen in conflict hiermee kan ontstaan (10 [107], 12.523).

⁸⁶ GT 7, 1.56.

⁸⁷ FW 370, 3.620.

⁸⁸ MA II Vorrede 3, 376-377.

op innige wijze intrinsiek met elkaar verbonden is. Als je slechts iets loochent of tenietdoet, dan ontken je in wezen alles.⁸⁹ Daarom moet je het bestaan omarmen, niet *ondanks* het lijden, maar zelfs *vanwege* het lijden. Dit ideaal van totale affirmatie ligt besloten in Nietzsches begrip van *amor fati*, de eeuwige wederkeer en de dionysisch-tragische affirmatie.⁹⁰

Zoals gezegd, de sterke pessimist waardeert het “vreselijke en problematische”, omdat hij zijn kracht hierop kan uitoefenen. De betekenis hiervan kan begrepen worden vanuit Nietzsches oorlogs-praxis [*Kriegs-Praxis*] uit EH. Nietzsche schrijft hier dat oorlogszuchtigheid tot zijn instinct behoort. Het vijand kunnen zijn veronderstelt een sterke natuur, die weerstanden opzoekt omdat hij die *nodig* heeft. Deze agressieve pathos is deel van de krachtige natuur, evenals wraak- en wrokgevoelens bij een zwakke natuur. De weerstand dient als een maatstaf voor kracht; daarom zoekt Nietzsche tegenstanders “waarbij je al je kracht, lenigheid en meesterschap op de wapens moet aanwenden, — *gelijke* tegenstanders.”⁹¹ In deze strijd is er sprake van een moment van negatie (want hij voert oorlog met zijn tegenstander), van erkenning (want hij erkent zijn tegenstanders als zijn gelijke) en van affirmatie.⁹² Er is sprake van affirmatie gezien Nietzsches aanvallen “een bewijs van welwillendheid, in bepaalde gevallen van dankbaarheid” zijn. Sterker: “Het is een eer, een uitverkiezing als ik mijn naam verbind met die van een zaak of een persoon: voor of tegen — dat doet er dan voor mij niet toe.”⁹³ De strijd zelf krijgt het primaat boven de inhoud van de strijd. Aangezien

⁸⁹ GD Moral 6, 6.87; 7 [38], 12.307-308.

⁹⁰ GD Alten 5, 6.160; 10 [3], 12.455; 14 [24], 13.229; EH Klug 10, 6.297.

⁹¹ EH Weise 7, 6.274.

⁹² Deze vorm van conflict vindt zijn wortels in de ‘agon’ van de Griekse oudheid, waarin conflict en gemeenschap samen gedacht worden. Dat komt in Nietzsches geschriften het explicietst naar voren in *Homer's Wettkampf* (1.787-789). De strijd (*Wettkampf*) die hier gethematiseerd wordt is radicaal anders vergeleken met het christendom en idealisme (*Vernichtungskampf*). De deelnemers moeten ongeveer dezelfde kracht bezitten zodat een absolute heerschappij (*Vernichtung*) van de één over de ander voorkomen wordt, maar er een gelimiteerde vorm van negatie is. Op die wijze kan er een dynamiek ontstaan *tussen* deelnemers (*Wettspiel der Kräfte*), waardoor de participanten dienen als elkaars *stimulus* [*Stimulanzmittel*] en *begrenzing*, zodat ze elkaar binnen de *maat* houden (*Grenze des Maaßes*). Herman Siemens meent dat de ‘agon’ een *performatieve* functie heeft die Nietzsches discursieve denken organiseert. De agon kan gebruikt worden als een “hermeneutische sleutel” om toegang te krijgen tot Nietzsches filosofische praktijk van de “herwaardering van alle waarden”. Siemens, *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical*, 1-3.

⁹³ EH Weise 7, 6.275.

het leven strijd is, wordt in deze dynamiek van de strijd het leven zelf omarmd. Dat roept vragen op over de positie van de sterke pessimist in deze dynamiek. De sterke pessimist kan de confrontatie met de “vreselijke en problematische” kanten van de werkelijkheid aan, zonder hieraan wrokgevoelens over te houden. Dat betekent niet dat hij alles goedkeurt zonder er een oordeel over te hebben. Negatie blijft immers onderdeel van de dynamiek. Daarnaast komt er ook een andere spanning aan het licht in Nietzsches beschrijving van zijn sterke natuur. Enerzijds is Nietzsche immers een participant in de strijd, anderzijds schrijft hij dat “voor of tegen” er voor hem niet meer toe doet. In dit opzicht bevindt hij zich tegelijk aan gene zijde van de strijd. De vraag is of er iemand (Nietzsche inclusief) is die aan gene zijde van de strijd kan treden, of dat het hier gaat om een fictieve positie.

Voor de moderne mens lijkt ook de positie van de sterke pessimist onmogelijk. Deze mens is verziekt geraakt door de invloed van twee millennia van leven-ontkennende waarden, door de heerschappij van de platoons-christelijke filosofie. Ook het verzet tegen deze zwakheid kan een uiting zijn van dezelfde ziekte, doordat je vanuit een gebrek, vanuit de romantiek bekritiseert. Is het mogelijk om de moderne conditie te transformeren? Daartoe moet men de “tijd in zichzelf”, maar ook zijn “afkeer *van* deze tijd”, “zijn *romantiek*” overwinnen. Deze overwinningen zijn “het bewijs van zijn kracht”, maar onder welke voorwaarde is dat mogelijk in een tijd die gekarakteriseerd wordt door ziekte, zwakte en verval?⁹⁴ Als de romantisch pessimist gekenmerkt wordt door tekort, dan kan hij zijn conditie niet overwinnen, aangezien dat al de kracht van het dionysisch pessimisme vooronderstelt. Is dit sterke pessimisme (en de oorlogs-praxis) eigenlijk überhaupt wel mogelijk in de moderniteit? Het lijkt dat de mens alleen zijn zwakheid kan overwinnen, als hij in zekere zin al sterk is. Het beroep op kracht vanuit een positie van zwakte lijkt daarmee te vervallen in een circulariteit. Kan deze circulariteit beschouwd worden als een dynamiek waarin kracht en zwakte niet haaks op elkaar staan? In §7 en 8 wordt dit nader uitgewerkt.

⁹⁴ FW 380, 3.633.

6. DE DOORDENKING VAN SCHOPENHAUERS PESSIMISME

De ontwikkeling van Nietzsches denken is sterk gemotiveerd door de problemen die voortkomen uit zijn doordenking van Schopenhauers pessimisme. Hij beschouwt zichzelf immers als “serieuze *voortzetter* van het pessimisme van Schopenhauer”.⁹⁵ In plaats van een analyse van de sterke en zwakke aspecten van Schopenhauers metafysisch systeem, plaatst hij het in een historisch-psychologische context.⁹⁶ Hieruit vloeien centrale concepten uit Nietzsches gedachtegoed voort, zoals de ‘dood van God’, het nihilisme en het probleem van de moraal. Nietzsches analyse laat zien waarom Schopenhauers pessimisme, dat indruist tegen de christelijke wereldbeschouwing, überhaupt kon ontstaan, maar hij ziet in Schopenhauers denken ook een voortzetting van de christelijke moraal die zich tegen het leven keert. Nietzsches project kan daarom gelezen worden als de voleinding van datgene wat Schopenhauer slechts begonnen was. Vanaf *Schopenhauer als Erzieher* (1874) was Nietzsche “al druk bezig met moralistische scepsis en ontcijfering, *dat wil zeggen met zowel kritiek als verdieping van al het eerdere pessimisme*”.⁹⁷ In zijn kritiek stelt hij zich tegenover het moreel en romantisch pessimisme, maar doordat hij het wil verdiepen geeft hij ook zijn verwantschap hiermee aan. Deze dubbelheid toont dat Schopenhauer niet enkel een verzwakte en behoeftige romanticus was. Dat compliceert de verhouding van de latere Nietzsche tot Schopenhauer.

In FW 357 schrijft Nietzsche dat door Schopenhauer “het probleem van de *waarde van het bestaan*” aangeroerd werd.⁹⁸ Een probleem dat de tragische Grieken typeerde,⁹⁹ maar verhuld is geraakt door de christelijke

⁹⁵ 27 [78], 11.294.

⁹⁶ Uit aantekeningen uit 1867 blijkt dat Nietzsche al op zeer vroege leeftijd op de hoogte was van de tegenstrijdigheden en tekortkomingen van Schopenhauers filosofie. Ondanks het feit dat hij meteen door Schopenhauers systeem heen prikte, beschouwde Nietzsche zichzelf destijds wel als volgeling van Schopenhauer. Zo schreef hij in dezelfde periode in een brief dat Schopenhauers *Weltanschauung* niet weerlegd kan worden met de rede. Dahlkvist, *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism*, 122-25.

⁹⁷ MA II Vorrede 1, 2.370.

⁹⁸ FW 357, 3.599.

⁹⁹ De tragische Grieken stelden immers de vraag “Wie muß die Welt erscheinen, um lebenswerth zu sein?” (5 [32], 7.101). Hieruit blijkt dat de vraag naar de waarde en kwaliteit van het leven centraal staat in hun beschouwing van de wereld.

interpretatie van de wereld. Voor de christen heeft alles immers zijn voorbestemde zin en betekenis. De herontdekking van de zinsvraag is niet enkel te danken aan Schopenhauer, maar het “is een algemeen Europees gebeuren, die alle rassen gelijkelijk tot verdienste en eer strekt”. Het zinsprobleem kwam namelijk noodzakelijkerwijs weer aan het licht door “de neergang van het geloof in de christelijke God, de overwinning van het wetenschappelijke atheïsme”. Schopenhauer ziet in de natuur geen enkel “bewijs voor de goedheid en de zorg van een God” en kan tevens de geschiedenis niet “interpreteren ter ere van een goddelijke rede”.¹⁰⁰ Dat optimisme druist in tegen zijn integriteit.

Waar komt echter deze integere blik op het christendom vandaan? Volgens Nietzsche is dit een gewetenskwestie, waarin Schopenhauer erfgenaam is van het christendom.¹⁰¹ Het Europese geweten is immers gevormd door de christelijke moraal, met zijn nadruk op waarheid en waarachtigheid. In de moderniteit is dit geweten gesublimeerd in het wetenschappelijke geweten met een intellectuele strengheid, dat vervolgens het geloof in God verbiedt.¹⁰² Deze strengheid richt zich tegen de zwakheid en lafheid van de tijd. Het is een “gij zult”, waarnaar ook Nietzsche leeft.¹⁰³ Schopenhauer en Nietzsche zijn daarmee beiden erfgenamen van “Europa’s langdurigste en dapperste zelfoverwinning”. In deze zin is Schopenhauer ondanks zijn tekort en ziekte ook een teken van de rechtschapenheid en kracht van het Europese geweten. Deze gewetenskwestie en het verval van de christelijke zin roepen Schopenhauers duistere vraag op: “*heeft het bestaan dan nog wel zin?*” Schopenhauer kwam tot een compromis. Hij zegde het geloof in God op, maar bleef vasthouden aan het “christelijk-ascetische moraalperspectief, waaraan, net als aan het geloof in God, *het geloof was opgezegd ...*”¹⁰⁴ Nietzsche stelt dat zonder sanctionerende God deze moraal niet langer gehandhaafd kan worden.¹⁰⁵ Dat betekent niet dat de moraal waardeloos

¹⁰⁰ FW 357, 3.599.

¹⁰¹ M Vorrede 4, 3.16.

¹⁰² FW 357, 3.600.

¹⁰³ M Vorrede 4, 3.16.

¹⁰⁴ FW 357, 3.600-601.

¹⁰⁵ 2 [165], 12.148; 2 [127], 12.126; 2 [131], 12.130.

geworden is. “Een moraal zou zelfs *uit* een dwaling voortgekomen kunnen zijn, zonder dat met dit inzicht het probleem van haar waarde ook maar aangestipt zou zijn.”¹⁰⁶

Uit het voorwoord van *Morgenröthe* blijkt dat Nietzsche het project dat Schopenhauer begonnen is wil afmaken. Hij wil niet zoals Schopenhauer een compromis sluiten door vast te houden aan de moraal, maar richt zijn pijlen tegen de moraal zelf.¹⁰⁷ De moraal moet immers eerst zelf “*ter discussie*” gesteld worden voordat hij de waarde van de moraal kan bepalen.¹⁰⁸ Het ondermijnen en bekritisieren van de moraal doet hij echter ook “*uit moraliteit!*”. Nietzsche is namelijk gemotiveerd door zijn waarheidsliefde, vanwaaruit hij de moraliteit wil ondermijnen. Zijn “geweten” verbiedt hem iedere terugval naar iets “ongeloofwaardigs”, zoals “God, deugd, waarheid, gerechtigheid of naastenliefde”.¹⁰⁹ Ook deze “wil tot waarheid” behoort tot het domein van de moraal, het is zeggend “de laatste moraal”.¹¹⁰

Nietzsche noemt het een “pessimistische wil”, die de moraliteit in twijfel trekt. Wat voor type pessimisme is hier aan de orde? Deze pessimistische wil is enerzijds verbonden aan het moreel pessimisme, dat de moraal verwerpt omdat anders het leven veroordeeld zou worden. Anderzijds is deze pessimistische wil ook verwant aan het dionysisch pessimisme. De pessimistische wil tot waarheid komt voort uit de moraal die hijzelf ontkent, waardoor deze wil ook zichzelf ontkent. Nietzsche spreekt hier echter over een wil “die niet bang is zichzelf te ontkennen, omdat hij met *plezier* ontkent!” Het feit dat deze pessimist niet ten gronde gaat aan deze zelfontkenning, maar er zelfs plezier in kan vinden, getuigt van zijn kracht en gezondheid. Het proces waarbij de moraal door middel van de wil tot waarheid uiteindelijk zichzelf opheft, noemt Nietzsche “*die Selbstaufhebung der Moral*”.¹¹¹ De filosofie van Nietzsche getuigt dat door deze zelfopheffing de “wil tot waarheid zichzelf bewust is

¹⁰⁶ FW 345, 3.579.

¹⁰⁷ M Vorrede 3, 3.12.

¹⁰⁸ FW 345, 3.579.

¹⁰⁹ M Vorrede 4, 3.16.

¹¹⁰ M Vorrede, 4, 3.16; FW 344, 3.576-577.

¹¹¹ M Vorrede 4, 3.16.

geworden als *probleem*”, aangezien ook het waarheidsimperatief gebaseerd is op morele waardeschattingen.¹¹² Dat leidt tot de twijfelachtige vragen: “Wat in ons wil eigenlijk ‘waarheid?’”¹¹³ “Wat betekent alle wil tot *waarheid*?”¹¹⁴ Wat is de “waarde van waarheid?”¹¹⁵

In dit opzicht doordenkt Nietzsche de problematiek van Schopenhauer. Na het verval van de christelijke zin richt hij zich tegen de gehele Europese moraal en daarmee ook tegen de grond van zijn eigen waarheidstreven. Uit de beroemde Lenzner Heide tekst, over het Europese nihilisme, wordt het verband duidelijk tussen Nietzsches doordenking van Schopenhauers pessimisme en het nihilisme. De christelijke moraal diende als een “*remedie*” tegen het nihilisme, omdat het de mens kennis van een “absolute *waarde*” verleende. Hierdoor leek het “leed en kwaad” betekenisvol en kon de mens vasthouden aan een absolute waarde, ondanks zijn eigen “onbeduidendheid en toevalligheid in de stroom van het worden en vergaan”. Het probleem was echter dat “onder de krachten die de moraal grootbracht” zich ook de “*waarachtigheid*” bevond. Door de waarachtigheid ontdekte men dat de moraal nooit belangeloos naar het Goede streefde, maar dat het een “*belanghebbende* beschouwingwijze” (een wil tot macht) is. Het inzicht in de leugenachtigheid van de moraal — die stelde zich immers voor als belangeloos — willen we het koste wat het kost van ons afschudden. Anders komen we in een tegenstrijdige positie terecht waarbij we “*geen* waardering” hebben voor het feit dat de moraal ontmaskerd is. De waarde van dingen hing immers af van deze moraal. Tegelijkertijd “*mogen*” we — als we waarachtig willen zijn — niet langer waardering hebben voor de morele waarden die we onszelf voorliegen. Dit antagonisme noemt Nietzsche het “ontbindingsproces”, een “stimulans [...] tot het nihilisme”.¹¹⁶

Door een doordenking van het pessimisme van Schopenhauer openbaart het werkelijk duistere en nihilistische probleem zich aan ons. Het pessimisme is dus een “voorvorm van nihilisme”. Er is een “ontwikkeling

¹¹² GM III 27, 5.410.

¹¹³ JGB 1, 5.15.

¹¹⁴ GM III 27, 5.410.

¹¹⁵ JGB 1, 5.15.

¹¹⁶ 5 [71], 12.211.

van het *pessimisme tot nihilisme*”, van een “*logica van het pessimisme tot aan het laatste nihilisme*”.¹¹⁷ Tegelijk is Nietzsche de eerste die de extreemste consequenties van het nihilisme weer in perspectief plaatst. Het feit “dat de wereld *niet* dat waard is wat wij geloofd hebben”, wil niet “zeggen dat zij *minder* waard is”.¹¹⁸ Te midden van deze leegte keert Nietzsche de relatie tussen moraal en leven om: in plaats van dat het leven gemeten en beoordeeld wordt op basis van de moraal, meet en beoordeelt hij de moraliteit op grond van het leven — en het leven begrepen als *Wille zur Macht*.¹¹⁹ Deze omkering kan je ook de “*Umwertung aller Werthe*” of de “vernatuurlijking van de moraal” noemen.¹²⁰

7. DE GROTE GEZONDHEID

De noodzaak van een “*Umwertung aller Werthe*” is het gevolg van de ‘dood van God’. God was immers het absolute oriëntatiepunt op grond waarvan de mens onderscheid kon maken tussen verschillende waarden. Zoals eerder gezegd heeft Schopenhauer dat niet doordacht en hield hij daarom vast aan het christelijk-ascetische moraalperspectief. Hij gaf zich dus geen rekenschap van het wegvallen van de goddelijke grond van de moraal. Nietzsche doet dat wel in de parabel van “de dolle mens”. Hij stelt dat God, als “het doel van al het werkelijke”, aan kracht heeft ingeboet en niet langer kan functioneren als een geloofwaardig oriëntatiepunt dat de mens houvast en richting geeft.¹²¹ Dat verwijst onder meer naar Plato. Het goddelijke is hier de grond van het dualisme tussen de ‘werkelijke’ en de ‘schijnbare’ wereld. De bovenzinnelijke wereld van de ideeën is werkelijk omdat ze niet aan verandering onderhevig is, terwijl de zinnelijke wereld slechts schijnbaar

¹¹⁷ Deze drie citaten ontleen ik aan Paul van Tongeren, *Het Europese nihilisme*, 78; 9 [107], 12.396.; 10 [58], 12.491; 10[192], 12.571.

¹¹⁸ FW 346, 3.580; 2 [109], 12.114.

¹¹⁹ GT Versuch 4, 1.17; 7 [6], 12.274-276; 2 [190], 12.161.

¹²⁰ 2 [100], 12.109; 9 [8], 12.342.

¹²¹ FW 125, 3.480-481; Martin Heidegger, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in *Gesamtausgabe*, I, *Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Bd. 5, *Holzwege* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003), 216.

is omdat die wordt en vergaat. In de zoektocht naar de ‘ware’ wereld heeft de platoons-christelijke filosofie daarmee de zinnen en de wereld als verschijning verloochend.¹²² Volgens Nietzsche is dat oppositionele denken eigen aan de metafysica. Sterker: “Het fundamentele geloof van de metafysici is *het geloof aan de tegenstellingen der waarden*.” Hieruit volgt ook een dualistische moraal waar goed en kwaad absoluut van elkaar verschillen, terwijl Nietzsche stelt dat deze verstrengeld zijn met elkaar.¹²³ Hij wil hiermee niet de moraal afschaffen, maar ontdoen van zijn transcendente bron, om deze te begrijpen als deel van de natuur.¹²⁴ Daardoor kan hij niet langer dualistisch over de moraal nadenken, omdat dat altijd een metafysisch onderscheid (tussen de ‘werkelijke’ en de ‘schijnbare’ wereld) en daarmee een absolute waarheid veronderstelt.

In het licht van de ‘dood van God’ staat Nietzsche voor de taak om een filosofie te ontwikkelen (1) die niet gegrond is in een absolute waarheid of waarde, (2) waarbinnen het mogelijk is het idealisme te bekritiseren, (3) waardoor hij de mogelijkheid openlaat om waarde te scheppen, zonder te vervallen in absolute tegenstellingen. Het begrip van de grote gezondheid, waarbinnen de tegenstelling tussen gezondheid en ziekte is overwonnen, verschaft inzicht in deze nieuwe filosofie.¹²⁵ Dat blijkt uit de wijze waarop Nietzsche het ontwikkelingsproces van een romantisch naar dionysisch pessimist begrijpt. In dit proces van zelfoverwinning geeft hij zich rekenschap van de zwakte en de ziekte van onze tijd (teruggrijpend op het probleem van §5), maar laat hij tevens zien hoe hij alsnog een beroep op kracht kan doen.

Zoals gezegd kan Nietzsche geen gebruikmaken van dualismen, zoals ‘goed’ en ‘kwaad’, of ‘waarheid’ en ‘schijn’. Echter, het onderscheid

¹²² FW 372, 3.623-24. Het gevaar van dit dualisme stipt Nietzsche voor het eerst aan in *Die dionysische Weltanschauung* (DW, 1870). Zie het ‘idealistisch pessimisme’ in §3.

¹²³ JGB 2, 5.16-17.

¹²⁴ 9 [8], 6.342.

¹²⁵ Ook Silenzi benadrukt dat Nietzsche door middel van het sterk pessimisme een filosofisch model van gezondheid en ziekte ontwikkelt, waarop zijn latere denken gebaseerd is. Hierin overwint Nietzsche alle vormen van “metafysische dichotomieën”, omdat in de grote gezondheid de ziekte als “bestandsdeel” is opgenomen. Zo concludeert ze: “Nietzsche versteht die Krankheit und die Gesundheit nicht als geschlossene Zustände, sondern als Phänomene in einem einzigen Prozess, in dem der Mensch ständig darum kämpfen muss, seine Gesundheit zu bekräftigen und zu steigern. Aus diesem Grund sollte man weder von Begriffen noch von endgültigen Zuständen, sondern vom Prozess der Gesundheit sprechen.” Silenzi, “Eine psychophysiologische Lektüre”, 10, 26-27.

tussen het romantisch en het dionysisch pessimisme lijkt juist zo'n absoluut verschil te zijn, waarbij Nietzsche eenzijdig kiest voor gezondheid en kracht. Als Nietzsche consistent is in zijn kritiek op de binaire structuur van de metafysica en de moraal tot dusverre, dan moet hij tonen op welke wijze zijn 'gezondheidsleer' afhankelijk is van gezondheid én ziekte.¹²⁶ De voorwoorden van *Menschliches, Allzumenschliches* bieden hier verheldering. Nietzsche schrijft dat MA diende als een "antiromantische zelftherapie", waarin een "gezondheidsleer" wordt onderwezen "ter bevordering van de *disciplina voluntatis* [tucht van de wil]".¹²⁷ Deze kuur leidt tot een "nieuwe gezondheid" die getuigt van kracht, juist omdat in de ziel die haar bemachtigt eerst "alle ziekten, vergiften en gevaren die thans maar bestaanbaar zijn, samenkomen".¹²⁸ Het is een "gezondheid, die het zonder de ziekte, als middel en vishaak van de kennis, niet kan stellen", "een gezondheid die sterker wordt door alles wat haar niet doodt!"¹²⁹ Het gaat om "hoeveel ziekelijks hij kan verdragen en overwinnen — gezond kan *maken*".¹³⁰ In dit genezingsproces zijn gezondheid en ziekte niet radicaal van elkaar onderscheiden, maar zijn ze juist innerlijk op elkaar betrokken. Daarom bestaat er geen "wezenlijk verschil" tussen, maar zijn er slechts "graduele verschillen".¹³¹

Nietzsche begrijpt de grote gezondheid als een voortdurende transfiguratie. In het voorwoord van FW verbindt hij dat met het filosoferen zelf:

Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheiten gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er *kann* eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, — diese Kunst der Transfiguration *ist* eben Philosophie.¹³²

Filosofie is de transfiguratie van een toestand in een geestelijke verschijningsvorm. De filosoof moet zichzelf voortdurend aan vele gezondheden,

¹²⁶ De poging om de moraal te naturaliseren blijkt uit het feit dat Nietzsche 'goed' en 'kwaad' vervangt door 'gezondheid' en 'ziekte'. De morele vraag is nu: "Wat is *ziek* of *gezond*?" Pierre Klosowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, vert. Daniel Smith (Chicago: Chicago Univ. Press, 1997), 6.

¹²⁷ MA II Vorrede 2, 2.371.

¹²⁸ MA II Vorrede 6, 2.376.

¹²⁹ MA I Vorrede 4, 2.17. NW Epilog 1, 6.436.

¹³⁰ 2 [97], 12.108.

¹³¹ 14 [65], 13.250.

¹³² FW Vorrede 3, 3.349.

aan een veelheid van perspectieven, blootstellen, opdat hij een *grotere* gezondheid bereikt. Dat blijft zichzelf herhalen aangezien men deze grote gezondheid “voortdurend verwerft en verwerven moet, omdat men haar telkens weer prijsgeeft, prijsgeven moet...”¹³³ Wat betekent dit voortdurende verwerven en prijsgeven van het perspectief? Waarom is dat überhaupt nodig? Aan de hand van de analyse van de wil tot macht van Müller-Lauter zal ik dat verduidelijken. In iedere wil tot macht ziet hij een bepaalde tegenstrijdigheid, die terugkomt in de dynamiek van de grote gezondheid:

Er muß von der Wahrheit seiner jeweiligen Perspektive uneingeschränkt überzeugt sein, und er muß doch zugleich — in der Bereitschaft für die Notwendigkeit des Wandels — sich diese Überzeugung verbieten.¹³⁴

Op het moment dat één van deze twee gedragswijzen de andere zou overwinnen, zou de wil tot macht aan kracht inboeten. Als de wil niet overtuigd is van zijn eigen waarheid, kan hij niets stellen, afdwingen of creëren en verliest hij zich in de veelheid. Tegelijk moet hij zichzelf zijn eigen waarheid verbieden, omdat hij anders verstart en zich niet kan voegen naar de noodzaak van verandering, van het worden. In beide gevallen verliest de wil zijn kracht, kan hij niet langer “creëren” en is hij dus “niet meer werkelijk wil tot macht”.¹³⁵

Veelzeggend is dat Müller-Lauter benadrukt dat de wil tot macht *tegelijk* [*zugleich*] het ene en het andere moet doen. In de grote gezondheid wordt deze wil tot macht begrepen als *dynamiek*, die in de late woorden in de context wordt geplaatst van Nietzsches zelfoverwinningsproces. Gezondheid gaat om het verwerven van een bepaald perspectief als een teken van macht. Vervolgens moeten we deze gezondheid ook weer prijsgeven, omdat wij anders onszelf fixeren in onze eigen positie, waardoor wij op termijn aan kracht inboeten. In andere woorden, wij kunnen ons eigen perspectief nooit als absoluut bestempelen, want er “bestaat geen ‘waarheid’, en die naderen wij evenmin in dit proces”.¹³⁶

¹³³ FW 382, 3.636.

¹³⁴ Müller-Lauter, *Nietzsche*, 115.

¹³⁵ Müller-Lauter, *Nietzsche*, 115. Mijn vertaling.

¹³⁶ 2 [108], 12.114.

Daarentegen stelt Nietzsche dat juist diegene die in staat is tot vele “teggengestelde denkwijzen” een “rijpe vrijheid van de geest” heeft.¹³⁷

8. TUSSEN KRACHT EN ZWAKTE

De dynamiek van de grote gezondheid wordt gecompliceerd op het moment dat deze in de context van Nietzsches ontwikkelingsgeschiedenis geplaatst wordt. Vooral nog is het circulaire en herhalende karakter van de grote gezondheid benadrukt, maar dat moet nog verbonden worden met het lineaire ontwikkelingsproces dat Nietzsche doormaakt. Hij hangt Schopenhauer en Wagner niet opnieuw aan en wordt evenmin in ander opzicht weer een romanticus. Nietzsche beschrijft juist zijn poging om het romantisch pessimisme te overwinnen, om een sterk en gezond pessimisme te verkrijgen. Nietzsches zelfoverwinning wordt uiteindelijk bekroond met zijn “taak” [*Aufgabe*] die hij terugkrijgt.¹³⁸

In dit zelfoverwinningsproces komt er weer een probleem waar we eerder tegenaan gelopen zijn naar voren (zie §5). Hoe kan Nietzsche zich emanciperen van zijn romanticisme en aanspraak maken op een dionysische vitaliteit? Het romanticisme is de “tijd in zichzelf” die hij moet overwinnen. Tegelijk moet hij ook zijn afkeer tegen dit romanticisme overwinnen, omdat ook deze recalcitrantie nog kan spreken van dezelfde romantiek. De afkeer die je aanzet om jezelf te overwinnen, moet ook overwonnen worden. Nietzsche meent dit voltrokken te hebben wanneer hij aan het begin van het tweede voorwoord van MA stelt dat men alleen moet “spreken over dingen die men *overwonnen* heeft”.¹³⁹ In de rest van dit voorwoord beschrijft hij hoe hij het romantisch pessimisme overwon. Zijn gezondheidskuur begint door zichzelf “alle romantische muziek te *verbieden*”. Nietzsche drukt zich vervolgens nog scherper uit:

[ich nahm] Partei *gegen* mich, und *für* Alles, was gerade *mir* wehe that und hart fiel: — so fand ich den Weg zu jenem tapferen Pessimismus wieder, der der

¹³⁷ MA I Vorrede 4, 2.17-18.

¹³⁸ MA II Vorrede 6, 2.376.

¹³⁹ MA II Vorrede 1, 2.370.

Gegensatz aller romantischen Verlogenheit ist, und auch wie mir heute scheinen will, den Weg zu “mir” selbst, zu *meiner* Aufgabe.¹⁴⁰

Doordat hij partij tegen zichzelf kiest, is hij niet langer een romantisch pessimist, maar iemand die zijn “*huid* kan verwisselen”, iemand die “in en uit zijn vel springt”.¹⁴¹ Het verwisselen van de huid wijst naar de verschillende perspectieven die Nietzsche inneemt. Hiermee distantieert hij zich van alle vormen van romantisch pessimisme, omdat zij immers de persoonlijke ervaringen (van “pijn, teleurstelling, verveling, vereenzaming”) generaliseren tot een universeel oordeel over het leven.¹⁴²

In §7 zagen we dat het vermogen om het eigen perspectief te overwinnen een teken van kracht is. Als Nietzsche getekend wordt door de zwakke en vermoeide toestand van de romantici, hoe kan hij dan aanspraak maken op de kracht van de dionysische pessimist? Hier worden we gewezen op de rol die *ficties* hebben in de filosofie van Nietzsche. Zo verzon hij een gemeenschap van vrije geesten tegen zijn eenzaamheid en deed hij *alsof* hij gezond was, ondanks zijn eigen ziekte.¹⁴³ Hij gebruikt een fictie om zijn werkelijke toestand te kunnen overwinnen. Deze strategie is al beschreven voordat hij MA schreef in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Nietzsche schrijft dat het naïef en gevaarlijk is om te doen alsof wij de dwalingen van het verleden niet overgeërfd hebben, maar tegenover deze “aangeboren natuur” kan de mens zichzelf “a posteriori een verleden verschaffen waaruit men graag zou voortkomen”.¹⁴⁴

De natuur van de dionysisch pessimist kunnen we beschouwen als eenzelfde fictie, waarmee Nietzsche zijn eerste zieke natuur tracht te transformeren: “Toen leerde ik de kunst, me monter objectief, nieuwsgierig, vooral gezond en boosaardig *voor te doen*, — en bestaat bij een zieke hierin niet, zoals me voorkomt zijn ‘goede smaak?’”¹⁴⁵ Hierin schuilt een ambiguïteit. Enerzijds doet Nietzsche *alsof* hij “gezond en boosaardig” is, dat wil zeggen een dionysisch pessimist is. Anderzijds

¹⁴⁰ MA II Vorrede 4, 2.373.

¹⁴¹ MA II Vorrede 2, 2.371-372.

¹⁴² MA II Vorrede 5, 2.374-375.

¹⁴³ MA I Vorrede 2, 2.215; MA II Vorrede 5, 2.374.

¹⁴⁴ UB II 3, 1.270.

¹⁴⁵ MA II Vorrede 5, 2.375.

getuigt juist dit ‘doen alsof’ van de “goede smaak” van de zieke. Deze goede smaak geeft de overgang aan van het romantisch naar het dionysisch pessimisme, omdat de smaak het vermogen is om onderscheid te maken tussen wat goed of slecht is voor de eigen gezondheid. De decadente mens heeft een slechte smaak, omdat hij voortdurend kiest wat slecht is voor zijn eigen gezondheid. Nietzsche cultiveert zijn goede smaak door zichzelf de romantische muziek en filosofie te verbieden, waardoor hij een strenger en sterker intellect ontwikkelt. Dit intellect toont zich immers in de *smaak*, het gevoel en het geweten (“Geschmack[.] Gefühl[.] Gewissen[.]”).

Nietzsche vervolgt:

— Dies war meine pessimistische Perspektive von Anbeginn, — eine neue Perspektive, wie mich dünkt? eine solche, die auch heute noch neu und fremd ist? Bis zu diesem Augenblick halte ich an ihr fest, und, wenn man mir glauben will, ebensowohl für mich, als, gelegentlich wenigstens, gegen mich...¹⁴⁶

In het begin van het voorwoord benadrukt Nietzsche de romantiek waarvan hij zich moet emanciperen, terwijl het nu aan het eind lijkt dat hij van begin af aan een sterk pessimist was. Hij lijkt zichzelf tegen te spreken, maar door nader onderzoek komt er een belangrijke nuance naar voren. Aanvankelijk wordt Nietzsche gekenmerkt door een romantische ziekte, maar zijn omgangswijze met deze ziekte getuigt van een bepaalde gezondheid, namelijk van zijn goede smaak om te kiezen wat goed voor hem is. Achteraf veronderstelt Nietzsche dus niet het sterk pessimisme van begin af aan, maar slechts zijn goede smaak die schuilt in zijn pessimistisch perspectief. Dit “nieuwe perspectief” is niet te vereenzelvigen met het romantisch of dionysisch pessimisme, maar is een transitioneel en dynamisch pessimisme. Het gaat erom dat *in* zijn romantische ziekte al een tweede type gezondheid schuilt (die anders is dan de dionysische gezondheid), waardoor Nietzsche zich kan emanciperen van zijn ziekte. Hiermee breekt hij dus met het lineaire narratief van het voorwoord dat gestoeld is op een binair onderscheid tussen gezondheid en ziekte. Bovendien wordt het lineaire narratief tegelijk op een tweede manier doorbroken, doordat hij vasthoudt aan dit nieuwe

¹⁴⁶ MA II Vorrede 7, 2.377.

pessimistische perspectief van de goede smaak “zowel vóór mij, als, nu en dan tenminste, *tegen* mij...” Dit “*tegen* mij” benadrukt dat Nietzsche zijn zwakheid nooit geheel zal overwinnen, omdat hij het nooit geheel *kan* overwinnen.

Het gaat erom dat Nietzsche een plaats inneemt te midden van een dynamiek tussen kracht en zwakte. Deze verhouding kunnen we vanuit verschillende perspectieven beschouwen, wat resulteert in ogenschijnlijk tegenstrijdige formuleringen. Het vraagt van ons dat we omdenken: het sterk pessimisme waarin de zwakte geheel overwonnen zou zijn, is niet de *telos* van Nietzsches worsteling. Sterker: dat zou niet eens wenselijk zijn. In de epiloog van *Der Fall Wagner* onderscheidt Nietzsche de herenmoraal die de wereld aanvaardt van de christelijke moraal die haar afwijst: “Deze tegengestelde visies op de waarden zijn *allebei* noodzakelijk: het zijn manieren om te kijken waarop men met argumenten en weerleggingen geen vat krijgt.”¹⁴⁷ Deze perspectieven tonen niet de waarheid over de *waarde en zin van het leven*, maar verraden de “symptomen van bepaalde lichamen [...] zijn slagen en falen, zijn volheid, macht en soevereiniteit in de geschiedenis, of anders van zijn remmingen, vermoeienissen, verarmingen, van zijn voorgevoel van het einde, van zijn wil tot het einde”.¹⁴⁸ Nietzsche bevindt zich dus tussen twee gezichtspunten, het romantisch én dionysisch pessimisme. Ze zijn in hem in “*gevecht*” met elkaar. Het gaat er uiteindelijk niet om wie gelijk heeft, maar om de worsteling “waar wij thuishoren”.¹⁴⁹

Zoals eerder opgemerkt werd, krijgt Nietzsche door zijn strijd met het romantisch pessimisme zijn taak terug. In de voorwoorden van MA verwijst Nietzsche op twee manieren naar zijn taak. Eerst benoemt Nietzsche dat hij “zich tot taak heeft gesteld het leven *tegen* de pijn te verdedigen”. Hiertoe ontnam hij zichzelf zijn recht tot pessimisme en deed hij zich voor als optimist, om het recht op *zijn eigen* pessimisme te herwinnen. Na de strijd met dit “pessimisme van de levensmoeheid” geeft het leven Nietzsche en de (fictieve) vrije geesten *hun taak* weer

¹⁴⁷ WA Epilog, 6.51.

¹⁴⁸ FW Vorrede 2, 3.348-49.

¹⁴⁹ 14 [227], 13.339.

terug.¹⁵⁰ Deze taak is “het probleem van de *rangorde*”.¹⁵¹ Wat behelst de rangorde-problematiek? In het voorwoord van MA worstelt Nietzsche met de vraag hoe men een rangorde maakt tussen mensen en op grond van welke waarde men dat doet. In GM legt Nietzsche de nadruk op het tweede aspect hiervan als hij zegt dat het de taak van de filosoof is “dat hij de *rangorde der waarden* moet bepalen”.¹⁵²

Door Nietzsches worsteling met het romantisch pessimisme kon hij een grotere gezondheid cultiveren, omdat hij “alle ziekten, vergiften en gevaren die thans maar bestaanbaar zijn” uit persoonlijke ervaring kent.¹⁵³ De ziekte was voor hem een vishaak van de kennis waardoor hij nu een oordeel kan vellen over de invloed van verschillende waarden op het leven. Verheffen deze waarden het leven of doen ze het schade? Op deze manier probeert Nietzsche een nieuwe praktijk van de evaluatie van waarden te ontwikkelen, zonder terug te vallen op een fictief metafysisch oriëntatiepunt. Nietzsche ziet het als zijn taak om te antwoorden op het waardeprobleem dat verschijnt door het wegvallen van een metafysisch oriëntatiepunt (de ‘dood van God’) waaraan de Europese moraal zijn waarde ontleent. Het verschijnt door de omkering van de relatie tussen de moraal en het leven, door de afschaffing van de absolute en transcendente moraal. Kan de mens in de afwezigheid van een absolute waarheid nog onderscheid maken tussen verschillende waarden en moraliteiten?

Het probleem van de rangorde is de taak om in de afwezigheid van een absolute waarheid een differentiële kwalitatieve evaluatie van verschillende levensvormen te maken, door te analyseren hoe “macht en recht en breedheid van perspectieven samen hoog opschieten”.¹⁵⁴ Het probleem van de rangorde der waarden staat centraal in de twee werken die Nietzsche schreef na de voorwoorden en het vijfde boek van FW: *Jenseits von Gut und Böse* en *Zur Genealogie der Moral*. Verder onderzoek naar de verhouding tussen pessimisme, waarheid en moraliteit kan licht werpen op de complexe dynamiek die hieraan ten grondslag ligt.

¹⁵⁰ MA II Vorrede 5, 2.375.

¹⁵¹ MA I Vorrede 6, 2.20.

¹⁵² GM I 17, 5.289.

¹⁵³ MA II Vorrede 6, 2.376.

¹⁵⁴ MA I Vorrede 6, 2.20-21.

9. BESLUIT

Wanneer we terugblikken op de ontwikkeling van ‘pessimisme’ bij Nietzsche, zien we een verschuiving in zijn filosofie. Niet langer tracht hij door middel van een metafysisch systeem het bestaan te duiden en te rechtvaardigen, maar aan de hand van een historisch-psychologische analyse onderzoekt hij de toestanden waarin de mens, die het bestaan beoordeelt, zich bevindt. De nadruk van het pessimisme verschuift van het “vreselijke en problematische van het bestaan” naar degene die het als zodanig beoordeelt. In Nietzsches woorden: De “*waarde van de wereld*” hangt af “van *onze* interpretatie”.¹⁵⁵ Deze verschuiving is onderdeel van de vele gezondheden (en filosofieën) die Nietzsche doorloopt, om daarmee zichzelf voortdurend te blijven overwinnen.

Voor volgend onderzoek is het interessant hoe de verschuivingen en ontwikkelingen in Nietzsches filosofie passen in zijn ontologie van het leven. Wellicht kan, vanuit dit perspectief, Nietzsches filosofie en leven beschouwd worden als de *performatieve* omkering tussen de moraal en het leven. De absolute moraal als levensvorm wordt overwonnen door het leven, omdat het leven datgene is “*wat altijd zichzelf moet overwinnen*”.¹⁵⁶ Nietzsches leven is de poging tot deze “*Umwertung aller Werthe*” doordat hij niet langer het leven op grond van de moraal beoordeelt, maar de moraal op grond van het leven. Het leven legt het niet af tegen een gefixeerde moraal, maar iedere denkwijze is onderdeel van het zelfoverwinningsproces dat het leven zelf is. Om hier dieper op in te gaan zou men Nietzsches begrip van het leven in verhouding tot zelfoverwinning, de grote gezondheid en de wil tot macht nader moeten onderzoeken.

Voorlopig kan ik in ieder geval stellen dat Nietzsche zijn eigen ontwikkeling begrijpt als een zelfoverwinningsproces. Allereerst toont dat zich in Nietzsches emancipatie van het pessimisme van Schopenhauer en Wagner. Toch is deze ontwikkeling niet te herleiden tot een schema waarbij hij zijn zwakte en vermoeidheid (de fysiologische gesteldheid die gepaard gaat met het romanticisme) overwint om vervolgens een krachtig ‘diony-

¹⁵⁵ 2 [108], 12.114. De cursivering van ‘onze’ heb ik zelf toegevoegd.

¹⁵⁶ Z II Selbst-Ueberwindung, 4.148.

sisch pessimist' te zijn. Nietzsche draagt juist de "opgang en neergang" beide in zich. Hij zegt immers zelf: "Ik ken ze allebei, ik ben ze allebei."¹⁵⁷ Het verval van de Europese cultuur zal hij dus nooit geheel overwinnen, omdat hij net zoals de romantici lijdt aan ziekte, zwakte en gebrek. Deze dubbelheid van kracht en zwakte kwam in GT tot uiting in Nietzsches dubbelzinnige wilsbegrip, dat gekenmerkt wordt door tekort en exces. Later vertaalt hij dat naar het zwak, ziek en romantisch pessimisme enerzijds en het sterk, gezond en dionysisch pessimisme anderzijds.

Kracht en zwakte, gezondheid en ziekte zijn beide een onmisbaar onderdeel van het dynamische proces van de grote gezondheid. Nietzsche ontwikkelt met deze grote gezondheid een filosofisch model dat niet terugvalt in metafysische tegenstellingen, maar dat juist de *dynamiek van het leven als zelfoverwinningsproces* kan denken. Kracht en zwakte, gezondheid en ziekte markeren slechts *graduele verschillen*. Zo blijkt dat Nietzsche ook Schopenhauer niet slechts beschouwt als een Europeaan met verzwakte en vermoeide instincten (dat zou immers een *absoluut verschil* tussen kracht en zwakte impliceren). Schopenhauer getuigt immers van kracht en rechtschapenheid doordat hij de *waarde en de zin van het bestaan* in twijfel durft te trekken. Deze duistere vraag voert Nietzsche consequent door, waardoor het probleem van het nihilisme zich openbaart: Wat is de *waarde van de waarden* op grond waarvan men het bestaan omarmt of verwerpt? Nietzsches filosofie geeft hierop antwoord: niet zozeer door een beroep te doen op een absolute waarheid of waarde, maar door een dynamiek van zelfoverwinning te formuleren waarin het zinvol is om te leven en filosoferen in de afwezigheid van deze absolute maatstaven. Nietzsche, de pessimist die van het leven houdt.

SLEUTELWOORDEN: Friedrich Nietzsche, pessimisme, Arthur Schopenhauer, dionysisch, romantisch, gezondheid, ziekte, zelfoverwinning, nihilisme.

KEYWORDS: Friedrich Nietzsche, pessimism, Arthur Schopenhauer, Dionysian, romantic, health, sickness, self-overcoming, nihilism.

¹⁵⁷ EH Weise 1, 6.264.

SUMMARY: *Nietzsche's Struggle with Pessimism*

This paper examines the development of Nietzsche's thought on pessimism in the light of his own reflections. Drawing on GT, the late prefaces he wrote around 1886 (GT, MA, M, FW), the fifth book of FW, and unpublished notes, it reconstructs the several meanings that Nietzsche attributes to 'pessimism.' It focuses on the complex relation between 'romantic' and 'Dionysian' pessimism. It is shown that these two forms of pessimism are rooted in Nietzsche's ambivalent metaphysical pessimism in GT, which is influenced by Schopenhauer and the tragic Greeks. This approach is distinguished from the later Nietzsche who attempts to redefine his struggle with pessimism in order to 'forget' the metaphysical background, and to understand pessimism as a symptom of historical and psychological conditions. Nietzsche consequently understands his own thought as a continuation of Schopenhauer's critique of the Christian worldview, which leads to the problem of nihilism. Nietzsche attempts to show how it is possible to overcome romantic pessimism and European morality, if he also suffers the consequences of nihilism. In order to tackle this problem, Nietzsche formulates a dynamic of self-overcoming which needs both strength and weakness, health and sickness.