

Waarde, waarheid en hiërarchie

Een onderzoek naar waarden, waarheid en hiërarchie bij Friedrich Nietzsche, Jacques Derrida en Gilles Deleuze.

10 augustus 2012

Bart Roskam

Studentnummer: 326234

Contactgegevens: roskamb@gmail.com, 06 49 042 285

Begeleider: Dr. Sjoerd van Tuinen

Adviseur: Dr. Paul Schuurman

Leerstoelgroep: Wijsgerige antropologie

Bachelorthesis, Wijsbegeerte

9187 woorden

10 ects

Inhoudsopgave

Titelblad	1
Inhoudsopgave.....	2
Inleiding.....	3
Nietzsche.....	5
De waarde van waarden	5
Waarheid als waarde	9
Derrida	13
Het vrouw-woorden van de waarheid	13
De vrouw-geworden waarheid bij Nietzsche.....	16
Deleuze	19
De wil en het subject.....	19
Het duurzaamheidsprincipe van de eeuwige wederkeer	20
Conclusie	23
Literatuurlijst & afkortingen	25

Inleiding

In deze scriptie ga ik op zoek naar de waarde van waarden, de waarde van waarheid, en de mogelijkheid tot het maken van een hiërarchisch onderscheid. Hiervoor zal ik hoofdzakelijk gebruik maken van *De genealogie van de moraal* (1887) van Friedrich Nietzsche. In dit latere werk gaat Nietzsche op zoek naar de herkomst van waarden. Hij schrijft een 'werkingsgeschiedenis', die tijdelijke en particuliere krachten beschrijft die zich in waarden uitdrukken. Zo toont Nietzsche ons de werking van de ascetische priester, die zijn waarden een universele grondslag probeert te geven met het metafysische concept van de waarheid. Het is belangrijk om waarheid te zien als een waarde, zodat er studie van een fysisch krachtenspel van waarden gemaakt kan worden die niet wordt gehinderd door een fictieve, metafysische grond. Dat er een waarheid zou zijn, dat er een niet-fysische grond zou zijn voor de waarden van de fysieke wereld, is volgens Nietzsche een fictie. De waarde van waarden wordt volgens Nietzsche juist gemaakt door de krachten die zich hiervan meester maken. Het verslag van dit krachtenspel noemt Nietzsche zowel een genealogie als een werkingsgeschiedenis.

In *De genealogie van de moraal* toont Nietzsche ons dat de priesterlijke klasse de waarheid gebruikt om haar slavenmoraal op een universele grondslag te funderen. Nietzsche hoopt dat er een eind kan komen aan de hegemonie van de slavenmoraal en de priesterlijke klasse die haar onderhoudt. De historische gedaante van de priesterlijke klasse –de kerk– lijkt reeds op haar retour te zijn, maar het geloof in, en de wil tot waarheid zijn vooralsnog overal te vinden. Zo lijkt de wetenschap in eerste instantie een sterke tegenhanger van het christendom en haar slavenmoraal te zijn, maar we vinden in de wetenschap toch dezelfde op waarheid georiënteerde waarden en idealen terug. Nietzsche roept op tot een denken dat voorbijgaat aan de slavenmoraal, en hoopt dat de toekomstige filosoof aan deze oproep zal beantwoorden. Filosofen zoals Michel Foucault, Jacques Derrida en Gilles Deleuze hebben aan Nietzsches oproep gehoor gegeven. Ik gebruik het werk van Foucault om het onderscheid dat Nietzsche tussen genealogie en geschiedenis maakt te verduidelijken. Ik wijd vervolgens een hoofdstuk aan Derrida's deconstructie van Nietzsches hiërarchische onderscheid tussen de slaven- en de herenmoraal, een onderscheid dat voor Nietzsche aan de basis ligt van het genealogisch oordeelsvermogen. Derrida vindt in de werking van taal een onbeslisbaarheid waar het gaat om waarheidsoordelen, een onbeslisbaarheid die bij Nietzsche niet te vinden is. Derrida deconstrueert waarheid en waarde, en komt hiermee uit op een radicale onbeslisbaarheid, die het poneren van een hiërarchisch onderscheid uit lijkt te sluiten.

Na de behandeling van Derrida's deconstructie zal ik Deleuze's lezing van Nietzsche aanhalen om te onderzoeken hoe hij het hiërarchische onderscheid tussen de slavenmoraal en de herenmoraal fundeert. Deleuze vindt in de eeuwige wederkeer van Nietzsche een toetssteen om actieve en reactieve krachten van elkaar te onderscheiden. Ik zal eerst de eeuwige wederkeer interpreteren als voluntaristisch principe. Wanneer er met deze test wordt gekeken

naar wat er gewild wordt, lijkt de eeuwige wederkeer dezelfde zwaktes te hebben als de categorische imperatief van Immanuel Kant. Vervolgens interpreteer ik de eeuwige wederkeer als fysiologisch/kosmologisch duurzaamheidsprincipe. Op deze wijze zien we dat de test van de eeuwige wederkeer het reactieve zal transformeren. De eeuwige wederkeer als fysiologische test van krachten maakt dan een onderscheid mogelijk tussen activiteit en reactiviteit, tussen affirmatie en negatie, en tussen de slavenmoraal en de herenmoraal.

Nietzsche

De waarde van waarden

Friedrich Nietzsche onderzoekt de waarde van waardeoordelen. Deze waarde, die voorheen als vanzelfsprekend werd aangenomen, vormt de hoofdzaak van *De genealogie van de moraal*. In dit latere werk van Nietzsche vraagt hij zich af hoe wij er eigenlijk bij komen dat het goede goed is en het slechte slecht? Zijn morele waarden een gevolg, een oorzaak, een stimulant, een remming, een ziekte, een vergif, of een geneesmiddel? (GM, p. 12). Volgens Nietzsche is de moraal geen absoluut of universeel gegeven. Het is daarmee ook geen object van de geschiedschrijvers. Nietzsche kan daarom geen geschiedenis van de (veranderende) moraal schrijven, die deze vermeende eenheid door de tijd heen zou moeten volgen. Wat Nietzsche schrijft is eerder een incompleet verslag van een strijd waarin verschillende krachten voorkomen die niet onder één noemer of functionaliteit te vatten zijn.

“De ‘ontwikkeling’ van een ding, een gebruik, een orgaan is zodoende allesbehalve een progressus naar een doel toe, laat staan een logische en zo kort mogelijke, door minimale inspanning van krachten en kosten bereikte progressus, –maar de opeenvolging van min of meer diepgaande, zich min of meer onafhankelijk van elkaar daaraan voltrekkende overweldigingsprocessen, inclusief de telkens daartegen opgebrachte weerstanden, de beproefde vormmutaties in dienst van verdediging en reactie en de resultaten van geslaagde tegenacties. De vorm is vlottend, de ‘zin’ is dat echter nog meer” (GM, p. 69).

Nietzsche schrijft daarom een genealogie, welke, in tegenstelling tot een geschiedenis, de singulariteit van de gebeurtenissen weergeeft zonder deze te hoeven passen in één totaliteit (NGH, p. 76). In de genealogie is er juist ruimte voor discontinuïteiten, ongelukken, en minieme afwijkingen. Nietzsche gebruikt tevens het woord ‘werkingsgeschiedenis’ voor zijn genealogisch onderzoek. Hiermee benadrukt hij dat hij de werking volgt van een bepaalde kracht of krachtenconstellatie. De Engelse psychologen¹ hebben volgens Nietzsche de moraal verkeerd begrepen. Zij gaan namelijk op zoek naar de *oorsprong* van de moraal, en niet, zoals Nietzsche, naar de herkomst en de *werking* hiervan. De Engelse psychologen zoeken volgens Nietzsche naar de onveranderlijke (metafysische) vormen die aan de geschiedenis vooraf gaan (NGH, p. 78). Voor die vormen hoeft men niet op zoek naar de werking, omdat deze al in hun oorsprong besloten zou liggen. Volgens Nietzsche kunnen we echter alleen de werking bestuderen, aangezien hij de metafysische aanname van de Engelse psychologen niet onderschrijft. De Engelse psychologen onderzoeken vanwege hun metafysische aanname hun statische object

¹ Nietzsche refereert hier aan de Britse empiristen, maar ageert in de tekst tegen Paul Ree, die van Duitse afkomst was maar eenzelfde gedachtegang zou hebben.

van de geschiedenis, en gaan voorbij aan de werking van de krachten welke Nietzsche prefereert. De Engelse psychologen maken volgens Nietzsche dus twee fundamentele fouten. Allereerst zien zij de moraal onterecht als een te identificeren eenheid. Ten tweede gaan zij op zoek naar de absolute oorsprong van deze te identificeren eenheid. Juist de Engelse psychologen missen daarom de historische geest (GM, p. 18). Omdat de Engelse psychologen niet in staat zijn de moraal als werking te onderzoeken, zien zij niet dat het object van hun studie helemaal geen object blijkt te zijn.

Nietzsche begint zijn werkingsgeschiedenis van de moraal met een etymologische analyse. Dit doet hij niet om een oorspronkelijke betekenis te achterhalen, maar om te zien hoe het begrip door de tijd veranderd is. Volgens Nietzsche is het niet zo dat degenen aan wie 'goedheid' betoond werd de ontstaansbron van het oordeel 'goed' zijn, zoals de Engelse psychologen beweerden.

"Nee, het zijn de 'goeden' zelf geweest, dat wil zeggen de voornamen, machtigen, hoger geplaatsten, en edel gezinden, die zichzelf en hun handelingen als goed, namelijk als van de eerste rang, ervoeren en kwalificeerden, in tegenstelling tot al het lage, laag gezinde, vulgaire en plebesjische" (GM, p. 19).

Nietzsche stelt dus dat de betekenis van woorden allereerst door de machtigen werd bepaald, en dat zij hun eigen handelingen als 'goed' benoemden. Echter, tegenwoordig verbinden wij het oordeel 'goed' aan de zwakken, aan medelijden, en aan ascese. Het oordeel 'kwaad' wordt verbonden aan alles dat sterk is en zijn kracht veruitwendigt in de wereld: de machtigen, de roofdieren, de aristocratie en de levenslustigen. Nietzsche stelt dus dat er een omkering plaats heeft moeten vinden, aangezien onze huidige betekenis verschilt van de betekenis die eerder aan morele termen als goed en kwaad werd gegeven. Volgens Nietzsche heeft er een omkering aller waarden plaatsgevonden.

Nietzsche maakt een onderscheid tussen gezond en ziek, machtig en machteloos, sterk en zwak, of voornaam en plebejisch. Ik zal, evenals Nietzsche, de eerste categorie duiden als de voornamen en de tweede categorie als de slaven. Een kenmerk van de slaven is dat zij niet in staat zijn hun wil tot macht te veruitwendigen. Zij zijn niet in staat hun woede en haat uit te leven waardoor deze naar binnen slaat en zo de slaven vergiftigt. Zo ontstaat volgens Nietzsche het ressentiment. De voornamen hebben hier geen last van aangezien zij wel de kracht hebben hun gevoelens van haat te veruitwendigen en hier dus niet door worden vergiftigd. Vanwege hun machteloosheid neemt de haat van de slaven enorme proporties aan. Volgens Nietzsche zijn het de joden² die, gedreven door de haat der machteloosheid, de omkering aller waarden bewerkstelligd hebben. Deze omkering beschrijft Nietzsche als volgt:

"alleen de ongelukkigen zijn de goeden, alleen de armen, machtelozen, geringen zijn de goeden; de lijdenden, behoeftigen, zieken en lelijken zijn ook de enige vromen, de enige

² Wanneer Nietzsche verwijst naar de joden doelt hij op de priesterlijke klasse en niet op het joodse volk als geheel. Nietzsche heeft een hekel aan antisemieten, onder andere vanwege hun ethische houding (GM, p. 154).

godzaligen, alleen voor hen is er zaligheid, –maar jullie daarentegen, jullie voornamen en machtigen, jullie zullen tot in lengte van dagen de verdorvenen, de wreedaards, de wellustelingen, de onverzadigbaren, de goddelozen, jullie zullen ook eeuwig de onzaligen, vervloekten, en verdoemden zijn!” (GM. P. 26).

Hiermee is de slavenopstand in de moraal een feit. Niet langer is het voorname moreel gezien goed, het is de slaaf die vanaf dit punt als de goede gezien wordt. Deze omkering aller waarden heeft zich op geestelijk vlak afgespeeld en is bewerkstelligd door de slaven, die niet door lichamelijk handelen de overmacht konden krijgen en dit daarom op het geestelijk vlak geprojecteerd hebben. De slaaf verandert daarmee niet de wereld naar zijn waardering, zoals de voorname dat doet, maar verandert de waardering van de wereld, omdat hij niet de kracht heeft de wereld zelf te veranderen. In dit nieuwe waardesysteem vindt de slaaf zijn grote vijand in de voorname mens. Deze, en zijn hele lichamelijk zijn, wordt als ‘het kwaad’ bestempeld. Hiermee wordt het ressentiment van de machteloze zelf scheppend. Echter, om zelf scheppend te worden heeft de slavenmoraal een werkelijk scheppend niet-zelf nodig. Het heeft de actieve en voornamen nodig om daartegenover reactief te kunnen zijn. “Terwijl elke voorname moraal ontstaat uit een triomferend ja zeggen tegen zichzelf, zegt de slavenmoraal al bij voorbaat nee tegen een ‘buiten’, een ‘anders’, een ‘niet-zelf’: en *dat* nee is haar scheppende daad” (GM, p. 29). De herenmoraal komt voort uit een affirmatie van de eigen wil tot macht, terwijl de slavenmoraal slechts voortkomt uit het ontkennen van de herenmoraal. Kortom, terwijl de voorname moraal ontstaat in de affirmatie, kan de slavenmoraal enkel ontstaan door een denkbeeldige wraak waarin het actieve genegeerd wordt.

Deze negatie van het voorname, waarmee deze tot het kwaad wordt gemaakt, is enkel mogelijk vanwege de zijnsverdubbeling. De zijnsverdubbeling is een fictieve verdubbeling waarbij er naast de handeling *ook* een subject gecreëerd wordt. In die zijnsverdubbeling scheidt de slavenmoraal de voorname van zijn handeling en “poneert dezelfde gebeurtenis eerst als oorzaak en dan nog een keer als gevolg daarvan” (GM, p. 37). Volgens de slavenmoraal staat het de sterke vrij sterkte te uiten. Echter, “er is geen ‘Zijn’ achter het doen, de activiteit, het worden; ‘de dader’ is er alleen maar bij gefabriceerd, – het doen is alles” (GM, p. 37). De fictieve zijnsverdubbeling heeft tot gevolg dat men gaat denken dat er naast het handelen een subject te vinden is. Er is volgens Nietzsche echter niets anders dan de kracht, de aandrift, de wil, of de activiteit, “en alleen door de verleiding van de taal (...), die onder alle activiteit een van een actief iets, een ‘subject’, afhankelijke activiteit verstaat en misverstaat, kan het anders lijken” (GM, p. 37). De fictieve zijnsverdubbeling scheidt de handelaar van zijn handeling, waardoor het de handelaar vrij komt te staan zijn handeling uit te voeren. Dit heeft tot gevolg dat de handelaar verantwoordelijk gehouden kan worden voor zijn handeling. Deze fictieve zet, deze uitvinding van het subject en de ziel, is de basis voor de zonde. Nietzsche stelt in *De Vrolijke Wetenschap* (1882): “elke daad hoort *slechts op haar bovennatuurlijke gevolgen* beoordeeld te worden, en niet op haar natuurlijke” (VW, p. 135). Hiermee verkrijgt de priester,

hoeder van het bovennatuurlijke domein, middels een fictie macht over de mensen. Bovendien zijn het niet alleen de slaven die onder de macht van de priester vallen, ook de voornamen worden verleid door de priester en zijn slavenmoraal.

“Alles wat op aarde tegen de ‘voornamen’, ‘de geweldadigen’, ‘de heren’, ‘de machthebbers’ is ondernomen is te verwaarlozen, vergeleken bij wat *de joden* hun hebben aangedaan; de joden, dat priesterlijke volk dat zich ten slotte alleen door een radicale omkering van de waarden van zijn vijanden en overweldigers, dus door een daad van zuiver *geestelijke wraak*, genoegdoening wist te verschaffen” (GM, p. 26).

Deze radicale omkering van de waarden, ook wel ‘de slavenopstand’ genoemd, heeft de slavenmoraal zijn eerste overwinning gegeven. Deze overwinning van de slavenmoraal is geconsolideerd door Jezus van Nazareth. Nietzsche stelt dat de komst van Jezus alleen mogelijk was in een joods landschap, “in een landschap waar voortdurend de duistere en verheven onweerswolk van de toornende Jehova boven hing” (VW, p. 136). Jezus leek met zijn liefde en genade een verlossing te zijn van de toornende God van het eerste testament. Jezus was zelf zonder zonden, en stierf zelfs voor de zonden van de mensen. Nietzsche stelt echter dat Jezus daarmee geen verlossing brengt van de joodse zondenarchitectuur. Hij versterkt juist de positie van de zonden in de christelijke moraal. Jezus functioneerde als een Trojaans paard dat, door zelf voor de menselijke zonden te sterven, de joodse zondenarchitectuur in de christelijke moraal geïntroduceerd heeft. Hiermee wordt de macht van de priesterlijke klasse, welke immers bepaalt wat zondig is, nog groter. Met als valstrik de medelijdende God die voor de zonden van de mensheid sterft, heeft de slavenmoraal getriomfeerd over alle andere en voornamere idealen.

Dankzij de overwinning van de slavenmoraal viert niet de voorname mens, maar de ascetische priester hoogtij. Ook de voorname wordt immers door de ascetische priester en haar slavenmoraal verleid. De ascetische priester maakt de ascese tot ideaal omdat hij zijn levensvijandige levenswijze wil beschermen. De ascetische priester is de mens die de reactiviteit omarmd heeft en deze zwakte, deze ziekte, op anderen overbrengt en gebruikt voor zijn eigen doeleinden. “Zalig zijn de armen van geest, want van hen is het Koninkrijk der hemelen” (Mattheus 5:3). De priester belooft een beloning na de dood voor een mak leven, een leven dat door hem beheerst kan worden. Nietzsche stelt: “De ascetische priester wijzigt de richting van het ressentiment.” (GM, p. 122). Wanneer de lijdende op zoek gaat naar een dader zal de priester de schuldige aanwijzen, namelijk: de lijdende zelf. De priester creëert een geweten dat de lijdende zelf schuldig maakt aan zijn lijden. Nietzsche stelt: “De vijandschap, de wreedheid, het genot van de vervolging, de overval, de verandering, de verwoesting –dat dit zich allemaal tegen de bezitters van deze instincten keert: *dat* is de oorsprong van het ‘slechte geweten’” (GM, p. 77). De priester wijzigt de richting van het ressentiment dat reeds bestaat, naar binnen, waardoor hij van het geweten het slechte geweten maakt. Een probleem met de ziel heeft volgens Nietzsche een oorzaak die ligt in het niet kunnen verteren van natuurlijke

instincten. “Wanneer iemand blijft sukkelen met ‘zielenpijn’, dan ligt dat grofweg gesproken *niet* aan zijn ‘ziel’; maar waarschijnlijk aan zijn buik” (GM, p. 125). De ascetische priester veroordeelt de mens tot het negeren van zijn (dierlijke) aandriften en veroordeelt hem daarmee tot nadenken, beredeneren en berekenen. Deze “gewelddadige scheiding van het animale verleden” (GM, p. 77) heeft het slechte geweten tot gevolg. Het slechte geweten is dezelfde kracht als de wil tot macht, alleen richt deze zich in het geval van het slechte geweten op zichzelf. Bij de voorname moraal richt de wil tot macht zich op de wereld. Nietzsche duidt het slechte geweten als de “grootste en macaberste ziekte waarvan de mensheid tot op heden nog niet genezen is” (GM, p. 77). En de mens blijft volgens Nietzsche ziek, want degene die de mens ziek heeft gemaakt doet zich voor als hij die de mens genezen kan. De priester “brengt zalven en balsems mee, zeker; maar om arts te kunnen zijn is hij eerst genoodzaakt te verwonden; terwijl hij dan de pijn stilt die door de wond wordt veroorzaakt, *vergiftigt hij tegelijk de wond*” (GM, p. 122). De priester blijft de geest vergiftigen door het ressentiment naar binnen te blijven richten. Hij brengt tevens verlichting door de mens af te leiden van het lijden, maar bestrijdt zo alleen het lijden zelf en niet de oorzaak ervan. Ondanks dat het slechte geweten volgens Nietzsche een ziekte is, ligt er tevens een belofte in besloten, namelijk, de wil tot macht zelf. De wil tot macht kan namelijk niet zomaar teniet worden gedaan. De ascetische priester weet dit en laat de machtelozen daarom proeven aan het machtige handelen van de voornamen. Dit doet de priester echter alleen wanneer dit zijn levensvijandige doelen zal bevorderen en alleen wanneer dit proeven door de ascetische priester zelf gecontroleerd kan worden. “[D]oor ‘naastenliefde’ voor te schrijven, schrijft de ascetische priester in feite een prikkeling voor van de sterkste, meest levensbevestigende aandrift die er is, zij het in een uiterst voorzichtige dosis, –een prikkeling van de *wil tot macht*” (GM, p. 131). Eenzelfde prikkeling ervaart de zieke ook in zijn handelen met betrekking tot de vreemde: “naar buiten toe, daar waar het vreemde, *de vreemde* begint, zijn ze niet veel beter dan losgeslagen roofdieren (...) ze gaan naar de onschuld van het roofdiergeweten *terug*” (GM, p. 33).

Waarheid als waarde

De ascetische priester heeft er tot dusver voor gezorgd dat wij de slavenmoraal nog niet achter ons hebben gelaten. Met de ondergang van de kerkelijke instituties van de ascetische priester raken wij echter niet van de slavenmoraal af. De slavenmoraal is namelijk niet (meer) exclusief verbonden aan de priesterlijke klasse. De priesterlijke klasse heeft alle regionen van het menselijk bestaan geïnfecteerd met wat misschien wel haar gevaarlijkste ideaal is: de waarheid. Nietzsche schrijft over de vraag naar de wil tot waarheid: “Een lange geschiedenis is dat al, –en toch lijkt zij nog maar nauwelijks begonnen” (VGK, p. 11). De geschiedschrijving van de wil tot waarheid staat nog in haar kinderschoenen omdat het Nietzsche is die, door het bestaan en het

belang van de waarheid niet klakkeloos aan te nemen, als eerste rigoureuus breekt met het voorgaande denken over waarheid. Nietzsche vraagt immers niet naar wat de waarheid is, maar naar hoe het concept van de waarheid gebruikt wordt. Nietzsche levert een alternatief voor de Engelse psychologen, die waarden en waarheid onderzoeken alsof het onveranderlijke en te identificeren feiten zijn. Volgens Nietzsche zijn waarheden illusies waarvan we vergeten zijn dat ze illusies zijn (WL, p. 14). De ascetische priester beweert echter dat er wel degelijk een waarheid bestaat en dat hij die in pacht heeft. Dit geloof in het bestaan van de waarheid, dit ascetische ideaal, heeft zich verspreid in alle regionen van het menselijk bestaan. Deze priesterlijke waarheid ligt in het fictieve domein van het geestelijke, in het domein dat door de zijnsverdubbeling ontstaan is. Het is volgens deze priesterlijke waarheid niet alleen de handeling die bestaat, maar er is extern aan die handeling een (zuiver geestelijk, metafysisch) domein dat de handeling zijn waarde zou moeten geven. De priester fabriceert zijn eigen waarheid en moet deze vervolgens onderhouden. Met zijn waarheid houdt de priester de slaven in bedwang. Maar de mythe van een metafysische waarheid heeft zich niet door de kerk laten insluiten en gaat dus niet mee in haar ondergang. Immers, “de Kerk staat ons tegen, niet haar vergif” (GM, p. 29). Nietzsche vraagt zich af waar de tegenhanger van dit levensvijandige systeem is. “Waarom is er in deze mate vrij spel aan gegeven? waarom is er niet meer weerstand aan geboden? Het ascetisch ideaal drukt een wil uit: *waar* is de tegenovergestelde wil, waarin zich een *tegenovergesteld ideaal* uitdrukte?” (GM, p. 143).

Deze tegenhanger is volgens Nietzsche niet te vinden in de wetenschap. “Daarvoor staat de wetenschap bij lange na niet genoeg op zichzelf, zij heeft in alle opzichten eerst een waarde-ideaal, een waarden scheppende macht nodig, ten *dienste* waarvan zij in zichzelf *mag geloven*, –zelf is zij nooit waardescheppend” (GM, p. 149). Ook de atheïsten, antichristenen, immoralisten en nihilisten bieden geen soelaas, daar zij de laatste idealisten van de kennis zijn. “Het zijn nog op geen stukken na *vrije* geesten: *want zij geloven nog aan de waarheid*” (GM, p. 146). Al deze zogenaamde tegenhangers van het ascetische ideaal geloven juist nog in wat de ascetische priester als wapen gebruikt in zijn strijd om de moraal: de waarheid. Omdat zij nog geloven in het bestaan van de waarheid zijn zij nog steeds onderhevig aan de slavenmoraal. De wetenschap maakt zich dus niet los uit de oude denkgewoonten van de ascetische priester en blijft daarom aan dezelfde symptomen lijden. De wetenschap lijkt te breken met de christelijke moraal maar is hier volgens Nietzsche slechts een meer geraffineerde voortzetting van. Ondanks dat de priesterlijke klasse de omkering aller waarden veroorzaakt heeft, gedijt het ascetische ideaal ook buiten en zonder die klasse bijzonder goed. Dat wij de gedragingen van de ascetische priesters en de omkering aller waarden niet doorzien hebben ligt volgens Nietzsche aan het feit dat de slavenmoraal een zegetocht van tweeduizend jaar achter zich heeft. De ‘waarheid’ van de slavenmoraal is een uitkomst van een vergeten machtsstrijd. Deze machtsstrijd is gewonnen door de ascetische priesters, die vervolgens hun moraal op iedereen, zelfs op de voorname mensen, geprojecteerd hebben. De voorname mensen zijn door

medelijden, naastenliefde, genade, en andere symptomen van de slavenmoraal verleid tot diezelfde moraal.

Aangezien het noch de wetenschap noch de nihilisten noch de atheïsten zijn die afstand nemen van de slavenmoraal vraagt Nietzsche zich af wie de strijd tegen de slavenmoraal zal voeren. Nietzsche zinspeelt door *De genealogie van de moraal* heen op iets dat voorbij de slavenmoraal zal liggen. In het voorwoord van *De genealogie van de moraal* kijkt Nietzsche uit naar “de dag dat wij van ganser harte kunnen zeggen: ‘vooruit! ook onze oude moraal hoort *in de komedie* thuis!’” (GM, p. 14). Nietzsche spreekt opnieuw zijn hoop uit aan het einde van de tweede verhandeling:

“Deze mens van de toekomst, die ons evengoed van alle gebruikelijke idealen zal verlossen als van datgene *wat daaruit heeft moeten voortkomen*, van de grote walging, van de wil tot het niets, van het nihilisme, deze klokslag van twaalf uur ’s middags en de grote beslissing, die de wil weer vrijmaakt, die de aarde haar doel en de mens zijn hoop teruggeeft, deze antichrist en antinihilist, deze overwinnaar van God en het niets –*hij móét eens komen*” (GM, p. 89).

Nietzsche refereert hier aan de *Übermensch*, die geen last meer zal hebben van de al te menselijke ziektes zoals de slavenmoraal en het slechte geweten. De referenties aan de *Übermensch* zijn nog explicieter in Nietzsches eerdere werk *Aldus sprak Zarathoestra* (1885). In *Zarathoestra’s voorrede* daalt Zarathoestra af vanuit het gebergte en vertelt de mensen over de *Übermensch*: dat de mens voor hem een pijnlijke schaamte is, dat de mens slechts een vervuild stroompje is, terwijl de *Übermensch* de zee is. Het is duidelijk dat de mens zichzelf niet moet verwarren met de *Übermensch*. Deze heeft namelijk de slavenmoraal achter zich gelaten, houdt van het leven en is voorbij de ziektes waaraan de mens lijdt. De *Übermensch* leeft en handelt zonder schuld, zonder slecht geweten, zonder ziel, zonder bewustzijn, misschien zelfs wel zonder geheugen, aangezien alleen de haat der machteloosheid en het slechte geweten een geheugen nodig hebben om zich in te nestelen. Dit betekent niet dat de *Übermensch* willekeurig zou handelen of onrechtvaardig zou moeten zijn. Hij heeft immers “het *vrijere* oog, het *betere* geweten” aan zijn zijde (GM, p. 66) en heeft daarom geen bittere gevoelens tegenover de ander wat hem tot onrechtvaardigheid zou nopen.

Nietzsche hoopt dat wij de slavenmoraal achter ons zullen laten. Met het voorbijgaan aan de al te menselijke slavenmoraal ontstaat iets dat de mens voorbij zou zijn: de *Übermensch*. In het denken voorbij de slavenmoraal is een taak weggelegd voor de filosoof: “een taak die hierin bestaat, dat de filosoof het *waardenprobleem* moet oplossen, dat hij de *rangorde der waarden* moet bepalen” (GM, p. 47). Nadat we hebben afgerekend met de christelijke God moeten we volgens Nietzsche ook nog afrekenen met de christelijke moraal (GM, p. 156). Filosofen zoals Jacques Derrida, Gilles Deleuze en Michel Foucault hebben vanaf de jaren ’60 gehoor gegeven aan Nietzsches oproep. Om de slavenmoraal achter ons te laten moeten we allereerst de waarheid van de priester zien voor wat deze is: een poging om de priesterlijke

waarden te fixeren. Nietzsche stelt dat die fixatie op basis van metafysische gronden onmogelijk is. De waarheid van de priester is zijn uiting van de wil tot macht. Deze visie maakt de weg vrij voor een analyse van krachten welke niet door de metafysische categorie van de waarheid kan worden vastgehouden. Derrida zet, evenals Nietzsche, vraagtekens bij het concept 'waarheid'. Vanuit de analyse van de taal concludeert Derrida echter dat niet alleen de waarheid fundamenteel onbereikbaar is, maar dat ook het maken van een hiërarchisch onderscheid onmogelijk is. Hiervoor maakt Derrida gebruik van Nietzsches werk. Aangezien Nietzsche zelf wel degelijk hiërarchische onderscheidingen produceert zal ik het werk van Derrida en Nietzsche met elkaar vergelijken. Voor deze analyse, waarin ik zowel Derrida's visie op waarheid als op hiërarchie behandel, zal ik gebruik maken van *Marges van de filosofie* (1972) en *Sporen: De stijlen van Nietzsche* (1972).

Derrida

Het vrouw-woorden van de waarheid

“Aangenomen dat de waarheid een vrouw is –, wel? is de verdenking dan gegrond dat de filosofen, voorzover zij dogmatici waren, geen van allen veel verstand van vrouwen hadden?” (VGK, p. 7). Met deze woorden opent Nietzsche *Vorbij goed en kwaad* (1886), het werk dat hij voor *De genealogie van de moraal* publiceerde en waarvoor *De genealogie van de moraal* als methodische toelichting moest functioneren. Derrida gebruikt deze duiding van de waarheid om haar werking te onderzoeken. In *Sporen: De stijlen van Nietzsche* (1977) gaat Jacques Derrida op zoek naar de werking van de vrouw en de waarheid. Dit doet hij voornamelijk aan de hand van verschillende geschriften van Friedrich Nietzsche. Wanneer Nietzsche, veelal gezien als misogyn denker, refereert aan vrouwen is er vaak een ambivalente lading te vinden. Nietzsche heeft immers ook een positieve waardering voor wat hij ziet als de verhullende, leugenachtige, bodemloze, en schaamtevolle werking van de vrouw. In *Sporen* benadrukt Derrida het vrouwelijke in de teksten van Nietzsche. Dat wil zeggen: niet de vrouwelijke *identiteit* van de tekst of de plaats van *de* vrouw in de tekst wordt benadrukt, maar juist de activiteit van de vrouw. Derrida benadrukt juist het vrouwelijke dat door haar werking aan identificatie en toe-eigening ontglipt. Derrida stelt dat de vrouw niet iets *is*. Zij *is* geen identiteit, geen figuur, zij ~~is~~ de afstand en de afgrond zelf. Je ziet dat ik hier het woord ‘is’ doorgestreep heb. Taal schiet tekort om Derrida’s begrip van waarheid te duiden. Het doorstrepen van een woord brengt ons niet dichterbij ‘de waarheid’, maar doorbreekt wel de vanzelfsprekende identiteitstoekenning die onze taal en ons denken gewoon is. De vrouw valt dus niet te (be)grijpen of te (door)gronden. Nietzsche stelt in de inleiding van *Vorbij goed en kwaad* dat de waarheid een vrouw is en dat de dogmatische filosofen haar niet hebben begrepen. Voor Derrida gaat deze bepaling echter niet ver genoeg. Niet alleen de dogmatische denkers kunnen geen grip krijgen op de vrouw, het vrouwelijke en de waarheid: de vrouwelijke werking van de waarheid maakt haar fundamenteel onbereikbaar. “Er is geen wezen van de vrouw [...]. In haar diepte, eindeloos en grondeloos, verzwelgt, versluiert zij elke wezenheid, elke identiteit, elke eigenschap” (SP, p. 67). Voor Derrida staat de vrouw model voor deze niet-waarheid van de waarheid. Er is een parallel met *différance*:

“We hebben al moeten markeren *dat* de differentie *niet is*, niet bestaat, geen tegenwoordig-zijnde (*on*) is in welke vorm dan ook; en we zullen ook moeten markeren *wat* zij allemaal *niet is*, dat wil zeggen: *alles*; en dat zij derhalve geen bestaan, noch een wezen bezit. Zij valt onder geen enkele categorie van het zijnde, tegenwoordig of afwezig” (MA, p. 27).

De vrouw, de waarheid en *la différance* zijn, net als elk ander begrip, niet voor aanspraak op objectiviteit vatbaar. Het zijn slechts de mannen en de feministen die zich vergissen, en daarom aanspraak maken op de waarheid en objectiviteit. Nietzsche stelt in *Voorbij goed en kwaad*:

“de ‘emancipatie van de vrouw’, voor zover deze door de vrouwen zelf (en niet alleen door mannelijke domkoppen) geëist en bevorderd wordt, blijkt zo een merkwaardig symptoom van de toenemende verzwakking en afstomping van de allervrouwelijkste instincten. Er schuilt domheid in deze beweging, een bijna masculiene domheid, waarvoor een geslaagde vrouw – die altijd een intelligente vrouw is – zich diep zou moeten schamen” (VGK, p. 150).

De werking van de vrouw en haar ontsnapping aan de waarheid worden door zowel Nietzsche als Derrida tegenover de mannelijke en waarheidsminnende filosoof gezet. Voor de vrouw zijn waarheid en objectiviteit vreemde, haar tegenstaande begrippen. De waarheid is niet, zoals de waarheidsminnende filosoof dat denkt, het gebied van de absolute en universele kennis. Het bestaan van, en de toegang tot, dit gebied is een fictie. De vrouw ‘weet’ dit, en zij weet daarmee dat de waarheid het gebied is van de leugen, de schijn en de schoonheid. Er is dus geen universele en absolute waarheid, maar de waarheid is een veld van onbeslisbaarheden dat zich uitstrekt in oneindige en ontelbare dimensies.

De gevolgen van dit vrouw-woorden van de waarheid zijn (letterlijk) niet te overzien. Deze nieuwe ‘waarheid’ valt niet te bewijzen; er is geen grond waarop we kunnen bouwen en het ontbreekt aan axioma’s of beargumenteerbare thesen. Er is geen historisch, theologisch of teleologisch begrip mogelijk. Bovendien is er met het vrouw-woorden van de waarheid geen waarheid meer te vinden in het werk van Nietzsche of van Derrida zelf. Er is alleen een veld van onbeslisbaarheden, een differentiële diepte. Het woord ‘veld’ lijkt een afgebakende ruimte te suggereren. Deze ruimte is echter onbegrensd op alle voorstelbare en onvoorstelbare manieren. Zowel het woord ‘veld’ als ‘ruimte’ dekt de beoogde reikwijdte onvoldoende. De onbeslisbaarheid die volgt uit het waarheidsbegrip van Derrida heeft als gevolg dat het begrip dat we van de differentiële diepte kunnen krijgen altijd tijdelijk en onvolledig van aard is; we moeten dus altijd bereid zijn om haar op te schorten. De differentiële diepte waar Derrida hier over schrijft verschilt van de diepte waar Nietzsche het over heeft. Derrida gebruikt de diepte en de afgrond om de afstand die ons scheidt van de universele en absolute waarheid te duiden. Nietzsche maakt zelf een onderscheid tussen diep en oppervlakkig, waarbij de diepte juist symbool staat voor wat als fictief supplement op de werkelijkheid wordt geplakt. Nietzsche stelt: “Mystieke verklaringen gaan door voor diep; de waarheid is dat ze nog niet eens oppervlakkig zijn” (VW, p. 131). We moeten dus oppassen niet de fictieve diepte bij Nietzsche te verwarren met de diepte van de afgrond bij Derrida.

Voor het vrouw-woorden van de waarheid is het niet mogelijk om een klassiek-filosofische bewijsvoering te postuleren. Derrida lijkt in plaats daarvan een spel te spelen dat de differentiële diepte moet illustreren. Dit spel heeft iets weg van een dans, aangezien Derrida in

dit spel geen vaste posities in kan nemen. Deze dansbeweging van Derrida is vergelijkbaar met de beweging van de vrouw, welke met een pirouette de waarheidszoekende man van haar afschudt en daarmee afstand creëert. Een voorbeeld van deze dansbeweging is te vinden in Derrida's ontmoeting met Hans-Georg Gadamer in 1981 in het Goethe-instituut te Parijs. Gadamer probeerde hier meerdere keren het filosofisch academisch gesprek aan te gaan met Derrida. Gadamer zette in zijn eerste lezing zijn positie uiteen, ogenschijnlijk met de bedoeling en de hoop dat Derrida hierop in zou gaan. Derrida ging echter niet direct op de positie van Gadamer in maar hij probeerde slechts te tonen dat de positie die Gadamer innam slechts een enkele in een veld van mogelijkheden is. Tot het speelveld van Derrida, en van de filosofie, behoort niet alleen de inhoud van het debat, maar ook de vorm. Na een aantal uitwisselingen gaf Derrida zelfs een van zijn lezingen met zijn rug gekeerd naar Gadamer, hiermee voorbijgaande aan de gebruikelijke (academische) etiquette. Derrida zal dus niet snel geneigd zijn om een positie van een ander tegen te spreken. Hij zal eerder de ruimte willen laten zien die de verschillende posities überhaupt mogelijk maken. Bovendien raakt een negatie of omkering van een positie niet aan de structuur van de oppositie die aan het argument vooraf gaat.

Derrida gebruikt het werk van Nietzsche ook om de onbeslisbaarheid die voortkomt uit de heterogeniteit van de stijlen van Nietzsche te tonen. Hij stelt in de tekst *Interpreting Signatures* (1989):

“was not Nietzsche one of the few great thinkers who multiplied his names and played with signatures, identities and masks? Who named himself more than once, with several names? And what if that would be the heart of the matter, the *causa*, the *Streitfall* [point of dispute] of his thinking?” (IS, p. 67).

Volgens Derrida is er in de veelheid van stijlen van Nietzsche niet één ware te vinden. Juist de veelheid van stijlen, die een onbeslisbaarheid met zich meeneemt, is de waarheid. Van een traditionele weerlegging van de aspecten van Nietzsches werk die niet in de nieuwe niet-waarheid van de 'waarheid' passen is geen sprake, en kan ook geen sprake zijn. Dit zou immers –naast dat het vruchteloos is om louter een positie om te keren– een beheersing van de waarheid impliceren die volgens Derrida niet mogelijk kan zijn. Derrida ontkent dat het mogelijk is om een concept volledig te vangen in een talige representatie. Hij schrijft: “Maar ook wordt duidelijk (...) dat er juist om die reden nooit sprake is geweest van *de* stijl, *het* simulacrum, *de* vrouw. Noch van *het* geslachtsverschil” (SP, p. 179). In dit citaat begint de laatste zin op een nieuwe regel die tevens inspringt waardoor “noch van *het* geslachtsverschil.” extra benadrukt wordt. Het is Derrida niet enkel te doen om de onbereikbaarheid van dingen op zich te tonen – een project dat Nietzsche al ondernam in zijn essay *Over waarheid en leugen in buitenmorele zin*– maar Derrida wil ook tonen dat onderlinge relaties ook aan dezelfde onbeslisbaarheid onderhevig zijn. Bij Derrida is het niet enkel de waarheid die fundamenteel onbereikbaar wordt, maar de mogelijkheid tot het maken van onderling onderscheid, en dus de mogelijkheid tot het

maken van een hiërarchie, vervalt. Een dergelijke argumentatie is ook te vinden in het boek *The truth in painting* (1978) van Derrida. Hier beargumenteert hij dat het niet mogelijk is een onderscheid te maken tussen hoofd- en bijzaak, tussen tekst en context, en tussen kader en kunstwerk. Het niet kunnen duiden van deze onderscheidingen leidt ertoe dat een hiërarchisch onderscheid tussen deze zaken onmogelijk te maken is.

De vrouw-geworden waarheid bij Nietzsche

In zijn destijds ongepubliceerde essay *Over waarheid en leugen in buitenmorele zin* (1872) stelt Nietzsche:

“Wat is waarheid dus? Een mobiel leger metaforen, metonymia’s, antropomorfismen, kortom een som menselijke relaties die op poëtische of retorische wijze zijn verheven, overgedragen, opgesierd, en die een volk na lang gebruik als vaststaand, canoniek en bindend voorkomen: waarheden zijn illusies waarvan men vergeten is dat ze illusies zijn” (WL, p. 14).

Voor zowel Nietzsche als Derrida is de waarheid een fictie. Dit weerhoudt volgens Nietzsche de ascetische priesters er niet van om de waarheid in te zetten als ascetisch ideaal, en zo de macht over de slaven te verkrijgen en te behouden. Volgens Nietzsche is de waarheid een ascetisch ideaal waarmee de ascetische priester zijn macht over de machtelozen verkrijgt en behoudt. Volgens Derrida is de waarheid, mocht deze al bestaan, fundamenteel onbereikbaar. Echter, vijftientig jaar na de publicatie van *De genealogie van de moraal* zijn we volgens Derrida nog niet af van de fictie van de waarheid. Evenals Nietzsche tracht Derrida hiermee af te rekenen. Derrida past zijn werk hiervoor ook op zichzelf toe. Bij Derrida vinden we een reflectie op zijn eigen denken, vanuit zijn eigen denken zelf. Zo schrijft hij in *Marges*:

“Daarom zullen we, als U mij toestaat, de knoop doorhakken en het gezegde volgens de regels van het spel op zichzelf toepassen, om via het thema van de strategie of de krijgslist binnen te dringen in het denken van de differentie. Met deze louter strategische rechtvaardiging wil ik onderstrepen dat de werkzaamheid van de thematiek van de differentie kan, en ooit moet, worden afgelost of opgeheven; dat zij zelf aanleiding geeft tot vervanging of althans tot inschakeling binnen een keten die zij in werkelijkheid nooit heeft beheerst. Waarmee zij, opnieuw, niet-theologisch is” (MA, p. 28).

Derrida geeft hier heel expliciet aan dat zijn eigen werk ook de gevolgen van de niet-waarheid van de waarheid ondervindt en daardoor tijdelijk en onvolledig van aard is. Bij Nietzsche vinden we ook een dergelijke reflectie op het eigen werk. Zo stelt Nietzsche, nadat hij zijn hoop op de komst van de mens van de toekomst, de antichrist en antinihilist, heeft uitgesproken:

“Maar wat praat ik? Genoeg! Genoeg! Op deze plaats past mij maar één ding, namelijk te zwijgen: anders vergrijp ik mij aan dat wat alleen een jongere vrijstaat, een meer ‘toekomstige’, een sterkere dan ik, –wat alleen *Zarathoestra* vrijstaat, *Zarathoestra de goddeloze...*” (GM, p. 90).

Ook Nietzsche is zich bewust van de beperkingen van zijn eigen denken en is dus tot op zekere hoogte bereid zijn werk op te schorten. Toch vinden we bij Nietzsche een grotere drang om begrepen te worden, ook al heeft hij noch de waarheid noch het laatste woord in pacht. Nietzsche heeft in zijn laatste productieve jaren, voordat hij een zenuwzinking kreeg, steeds meer moeite gedaan om begrepen te worden. Zo betaalde hij de uitgave van zijn laatste werken zelf, liet hij de aforismen achterwege en ging hij steeds systematischer te werk (NGM, pp. 169-170). Nietzsche streefde ernaar dat anderen zijn denken zouden begrijpen. Voor Derrida houdt de onbeslisbaarheid die volgt uit zijn denken in dat zijn werk niet alleen tijdelijk en onvolledig van aard is, maar ook dat niemand haar volledig kan begrijpen. Terwijl Nietzsche steeds meer streefde naar het begrip van zijn denken, heeft Derrida altijd de onmogelijkheid van een dergelijk begrip bevestigd. Wanneer Amy Ziering in de documentaire *Derrida* (Dick & Ziering, 2002) aan Derrida vraagt hoe hij zijn vrouw ontmoet heeft, lijkt Derrida bijna huiverig om te antwoorden en geeft slechts enkele details. Hij vertelt enkel waar ze elkaar ontmoet hebben en op welke datum dit heeft plaatsgevonden. Hier houdt de uitleg op. Later vertelt Derrida dat hij geen verhaal heeft willen vertellen omdat dit de suggestie zou kunnen wekken dat er één (waar) verhaal zou kunnen zijn over de eerste ontmoeting tussen hem en zijn vrouw. Derrida past de onbeslisbaarheid die volgt uit zijn werk ook toe op zijn eigen werk zelf, waardoor de onbeslisbaarheid zijn hele werk doordringt.

Een ander onderscheid dat we kunnen opmerken tussen het werk van Derrida en dat van Nietzsche is hun benadering van hiërarchie. Volgens Nietzsche is er een taak weggelegd voor de filosoof: “een taak die hierin bestaat, dat de filosoof het *waardeprobleem* moet oplossen, dat hij de *rangorde der waarden* moet bepalen” (GM, p. 47). Het is volgens Nietzsche dus de taak van de filosoof om een hiërarchie in waarden aan te brengen. De hiërarchie die Nietzsche produceert met zijn onderscheid tussen slaven- en herenmoraal zou voor Derrida onmogelijk zijn om te maken. Derrida meent immers dat het onderscheid tussen de twee waarden niet gemaakt kan worden. Derrida komt echter met zijn taalanalytisch onderzoek uit op een radicale onbeslisbaarheid, waardoor ook het maken van een kritisch onderscheid onmogelijk wordt. Het is dus volgens Derrida niet mogelijk om een hiërarchie te poneren. Met de onmogelijkheid van het maken van een kritisch onderscheid verliest de filosoof bij Derrida zijn door Nietzsche aangegeven positie om waarden te scheppen. De filosoof, die door Nietzsche als gezonder alternatief voor de priester gepositioneerd wordt, verliest zo zijn waarde.

Ook zien we dat Nietzsche zoekt naar een antagonist van het ascetisch ideaal: hij zoekt naar “de tegenovergestelde wil waarin een zich een *tegenovergesteld ideaal* uitdrukt” (GM, p.

148). Nietzsche wil een nieuwe omkering aller waarden om zo voorbij de slavenmoraal te komen. Volgens Derrida is er echter bij enkel het omdraaien van een polaire oppositie niets gebeurd met de hiërarchische structuur van de polaire oppositie zelf. “Niet de afschaffing van elke hiërarchie, omdat an-archie altijd de gevestigde orde, de metafysische hiërarchie verstevigt; niet de verandering of omkering van de termen van een gegeven hiërarchie, maar de omvorming van de structuur van het hiërarchische zelf” (SP, p. 103). Volgens Derrida is het niet afdoende om de polaire oppositie enkel om te keren. De structuur van het hiërarchische zelf moet namelijk veranderd worden. Ik denk dat Derrida met zijn deconstructie van waarde en waarheid antwoord geeft aan Nietzsches oproep voor een denken voorbij de slavenmoraal. Om voorbij de hiërarchie van de slavenmoraal te komen stelt Derrida echter voor om de hele structuur van het hiërarchische te veranderen, aangezien er volgens Derrida bij slechts het omkeren van de polaire oppositie niets verandert. Om de slavenmoraal op te laten lossen in het veld van onbeslisbaarheden is het nodig de radicale onbeslisbaarheid te omarmen. Dit heeft niet alleen tot gevolg dat de slavenmoraal verdwijnt, maar ook dat er geen herenmoraal meer te onderscheiden valt.

We hebben gezien dat waarden menselijke producten zijn. Deze waarden zijn niet gegrond in een metafysische waarheid, zoals de ascetische priester dat betoogde. Nu waarden niet meer als absoluut en universeel gezien worden, is het de vraag waarop deze waarden dán worden gestaafd? Op basis waarvan kan Nietzsche de herenmoraal boven slavenmoraal, de actieve boven de reactieve mens en de affirmatie boven de negatie prefereren? De afgelopen tweeduizend jaar is het juist de door Nietzsche als zwakke gewaardeerde mens die waardescheppend is geweest. Nietzsche stelt zelf: “er is geen ‘Zijn’ achter het doen, de activiteit, het worden” (GM, p. 37). Als er alleen het doen is, hoe kan Nietzsche dan de waardering van de slavenmoraal losmaken van haar overwinning? Hoe is een kritisch onderscheid nog mogelijk, en als dit mogelijk is, waarop wordt dit dan gebaseerd? We hebben gezien dat Derrida ons hierin niet verder helpt. Hij benadrukt eerder de onmogelijkheid van het maken van een hiërarchisch onderscheid. In het volgende hoofdstuk ga ik op zoek naar het antwoord op de vraag of, en hoe, Nietzsche zijn hiërarchie betreffende de slaven- en de herenmoraal, het reactieve en het actieve, en de laatste mens en de *Übermensch*, kan staven. Voor deze vraag kijken we naar de test van de eeuwige wederkeer welke door Gilles Deleuze is voorgesteld.

Deleuze

De wil en het subject

Deleuze gebruikt Nietzsches begrip van de eeuwige wederkeer om het hiërarchisch onderscheid tussen affirmatie en negatie, en activiteit en reactiviteit, te staven. Deleuze's inzet van de eeuwige wederkeer is op meerdere manieren te interpreteren. In de eerste plaats zal ik de eeuwige wederkeer voluntaristisch interpreteren en deze daarvoor vergelijken met de categorische imperatief van Immanuel Kant. In de tweede plaats zal ik naar de eeuwige wederkeer kijken als een kosmologisch/fysiologisch duurzaamheidsprincipe.

Deleuze stelt en beantwoordt de vraag waarom affirmatie beter zou moeten zijn dan negatie in *Nietzsche and philosophy* (1962):

“Why should affirmation be better than negation? We will see that the solution can only be given by the test of the eternal return: what is better and better absolutely is that which returns, that which can bear returning, that which wills its return” (NP, p. 86).

We zien dat Deleuze als criterium voor het onderscheid tussen affirmatie en negatie de eeuwige wederkeer van Nietzsche gebruikt. Deze wordt het duidelijkst beschreven in *De vrolijke wetenschap*, waarin Nietzsche schrijft:

“Als jou nu eens, op een dag of een nacht, een demon achterna sloop tot in je eenzaamste eenzaamheid en tegen je zei: ‘Dit leven, zoals je het thans leeft en geleefd hebt, zul je nog eens en ontelbare malen moeten leven; en er zal niets nieuws aan zijn, maar elke pijn en elke lust en elke gedachte en verzuchting en al het onuitsprekelijk kleine en grote van je leven moet terugkomen, en wel allemaal in dezelfde rang- en volgorde’ (...) Zou je je niet plat ter aarde werpen en tandenknarsend de demon vervloeken die zo praatte? Of heb je ooit zo'n onbeschrijflijk ogenblik meegemaakt, waarop je hem zou antwoorden: ‘je bent een god, en nooit hoorde ik iets goddelijkers!’ (...) de vraag bij alles en iedereen: ‘wil je dit nog eens en nog ontelbare malen?’ zou als de grootste nadruk op je handelingen liggen! Of op hoe goede voet zou je moeten staan met jezelf en het leven, om naar niets *meer te verlangen* dan naar deze uiteindelijke eeuwige bevestiging en bezegeling?” (VW, p. 201).

De demon vertelt dat het leven dat men heeft geleefd tot in de eeuwigheid herhaald zal worden. De eerste mogelijke reactie is het vervloeken van de demon voor het slechte nieuws dat hij brengt. Hierin zou een ontevredenheid met dit leven aan ten grondslag liggen, welke samenhangt met de negatie van het leven. De tweede mogelijke reactie is de aanbidding van de demon, welke samenhangt met de affirmatie van het leven.

Wanneer we de eeuwige wederkeer voluntaristisch interpreteren zien we dat Nietzsche stelt dat de eeuwige wederkeer als een gewicht op het handelen ligt, waarmee hij de eeuwige wederkeer tot toetssteen van het handelen maakt. Volgens Deleuze houdt de test van de

eeuwige wederkeer in dat er moet worden gekeken naar wat er wederkeert, wat het wederkeren kan verdragen, en wat zijn eigen wederkeer *wilt*. De woordkeuze van Deleuze: “what is better and better absolutely” (NP, p. 86) is enigszins verbazingwekkend, omdat juist het absolute karakter van een waardering een priesterlijke fictie bleek te zijn. Alsnog vinden we op verscheidene plekken in *Nietzsche and Philosophy* de notie dat het primaire onderscheid dat Nietzsche maakt –het onderscheid tussen het actieve en het reactieve, tussen affirmatie en negatie– gestaaft kan worden door de toetssteen van de eeuwige wederkeer. Volgens mij is het problematisch dat bij deze toetssteen de eeuwige wederkeer, in de woorden van Deleuze, verdragen en gewild moet worden. Wie is het die het verdragen en het willen doet? Zowel de ascetische priesters als de zelfkastijdende monnik zullen bevestigen dat zij het leven dat zij leiden actief willen en dat dit leven door hen eeuwig verdragen zou kunnen worden.

Hierdoor heeft Deleuze’s ethische principe van de test van de eeuwige wederkeer een parallel in de categorische imperatief van Immanuel Kant. Beiden kunnen namelijk gebruikt worden om vast te stellen of een handeling goed is of niet, en ik denk ook dat beiden een zwak punt delen. De eerste formulering van de categorische imperatief luidt: “*handel alleen volgens die maxime waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat zij een algemene wet wordt*” (FMZ, p. 96). Volgens Kant is een handeling pas goed wanneer je kunt willen dat de handeling binnen een algemene wet past. Anders gezegd: volgens Kant is een handeling goed wanneer deze onder een tijdloze en universele wet kan vallen die door degene die handelt onderschreven wordt. In Kants formulering zien we dat de uiteindelijke bepaling van welk handelen goed is, afhankelijk is van degene die de maxime volgens welke hij handelt tot algemene wet wilt. Het is daardoor een subjectief principe. Kant heeft echter een oneindig vertrouwen in de menselijke rationaliteit waardoor eenieder middels de categorische imperatief het universeel goede handelen kan doordenken. Het willen en verdragen van de eeuwige wederkeer bij Deleuze is, evenals het willen tot algemene wet bij Kant, afhankelijk van het subject. Wat volgt uit de toetssteen van de eeuwige wederkeer of de categorische imperatief, is daardoor anders bij bijvoorbeeld een pacifist dan bij een soldaat. Doordat zowel Nietzsche als Deleuze niet gelooft in het bestaan van een universele menselijke rationaliteit, kan de voluntaristische interpretatie van de eeuwige wederkeer niet als toetssteen functioneren voor een universeel en absoluut goede handeling.

Het duurzaamheidsprincipe van de eeuwige wederkeer

Een andere toepassing van Deleuze van Nietzsches idee van de eeuwige wederkeer vinden wanneer de eeuwige wederkeer kosmologisch/fysiologisch beschouwd wordt, en we er daardoor een duurzaamheidsprincipe in terug kunnen zien. Dit fysiologische duurzaamheidsprincipe staat los van de wil, waardoor een hiërarchisch onderscheid zou

kunnen worden gemaakt zonder dat daarvoor het uiterst onbetrouwbare rationele subject nodig is. Nietzsche beschrijft in zijn werk de werking van, en de relaties tussen, verschillende krachten. Hij laat zien hoe de reactieve krachten slechts kunnen bestaan dankzij de actieve krachten. De reactieve en actieve krachten zijn echter kwantitatief gelijk. Deleuze schrijft hierover:

“Inferior forces do not, by obeying, cease to be forces distinct from those which command. Obeying is a quality of force as such and relates to power just as much as commanding does (...) Inferior forces are defined as reactive; they lose nothing of their force, of their quantity of force, they exercise it by securing mechanical means and final ends, by fulfilling the conditions of life and the functions and tasks of conversation, adaptation and utility” (NP, p. 40).

Het kwalitatieve verschil tussen de krachten vindt Deleuze in de duurzaamheid van een kracht. Actieve krachten werken spontaan en uit zichzelf. Reactieve krachten hebben altijd een actieve kracht nodig om tegen te ageren. De reactieve krachten zijn daardoor als een parasiet, welke niet kan bestaan zonder zijn gastheer. Evenals dat de parasiet niet kan bestaan zonder de gastheer, kan een klooster niet bestaan zonder dat de monniken niet-monniken verleiden tot het ascetische ideaal. Het voortbestaan van de parasiet, het klooster en de reactieve krachten zijn dus allen afhankelijk van iets buiten hen zelf. Deleuze stelt over de duurzaamheid van de reactieve krachten:

“It is sufficient to relate the will to nothingness to the eternal return in order to realize that reactive forces do not return. However far they go, however deep the becoming-reactive of forces, reactive forces will not return. In and through the eternal return negation as a quality of the will to power transmutes itself into affirmation, it becomes an affirmation of negation itself, it becomes a power of affirming, an affirmative power” (NP, p. 71).

Volgens Deleuze transformeert de eeuwige wederkeer het reactieve in het actieve, omdat door de eeuwige wederkeer het reactieve zelf geaffirmeerd wordt. Deleuze stelt: “Laziness, stupidity, baseness, cowardice or spitefulness that would will its own eternal return would no longer be the same laziness, stupidity etc.” (NP, p. 69). Volgens Deleuze zijn reactieve krachten in de affirmatie anders dan deze krachten wanneer ze nog slechts de negatie zijn van een actieve kracht. “The test of the eternal return will not let the power of denying subsist. The eternal return transmutes the negative” (NP, p. 86). Door zowel het celibaat als het ascetische ideaal is het eerder genoemde klooster een goed voorbeeld van de reactieve krachten. Om door de test van de eeuwige wederkeer te komen moet het klooster zijn eigen negativiteit affirmeren. Echter, het ‘nee’ zeggen tegen het leven kan niet vanuit zichzelf, zonder dat leven zelf. Daardoor is de negatie middels het celibaat en het ascetische ideaal in de affirmatie anders dan deze negatie wanneer deze als reactie op het actieve gemaakt wordt. Doordat de eeuwige wederkeer de reactieve krachten transformeert is er met de eeuwige wederkeer als toetssteen

een kritisch onderscheid tussen actieve en reactieve krachten mogelijk. Dit is een fysiologisch onderscheid, waarmee deze niet afhankelijk is van de wil, zoals dat wel het geval was bij de voluntaristische interpretatie van de eeuwige wederkeer. Met de bevrijding van de valkuil van het rationele subject is het fysiologische onderscheid tussen krachten bruikbaar.

Conclusie

Nietzsche geeft met *De genealogie van de moraal* een beschrijving van actieve en reactieve krachten en hun werking. Nietzsche stelt verder dat de waarheid een fictie is, maar wel een die al eeuwenlang succesvol gebruikt wordt door de ascetische priester. In *Aldus sprak Zarathoestra* spreekt Zarathoestra tot het volk: “De mens is een koord, geknoopt tussen dier en *Übermensch*, –een koord boven een afgrond” (ASZ, p. 28). Nietzsche hoopt op een denken voorbij de slavenmoraal, een denken dat niet meer lijdt aan de reactiviteit die de slavenmoraal eigen is. In deze scriptie ben ik op zoek gegaan naar de mogelijkheid van het maken van het onderscheid tussen de slaven- en de herenmoraal, zonder daarbij op een onveranderlijke en universele waarheid te vertrouwen. Met Derrida’s deconstructie van Nietzsches onderscheid stranden we letterlijk en figuurlijk in een onbeslisbaarheid, waardoor het onderscheid tussen de laatste mens en de *Übermensch* en tussen de voornamen en de slaven niet meer te maken is. Derrida stelt immers dat we deze niet van elkaar onderscheiden. Bovendien is volgens Derrida het enkel omkeren van de polaire oppositie niet voldoende. Een omvorming van de structuur van het hiërarchische zelf is nodig om voorbij de hiërarchische structuur van de slavenmoraal te kunnen denken. Het voorbijgaan aan de hiërarchie van de slavenmoraal heeft bij Derrida tot gevolg dat de slavenmoraal niet meer van de herenmoraal kan worden onderscheiden. Deleuze meent dit onderscheid nog wel te kunnen maken en wel met de eeuwige wederkeer als toetssteen. Wanneer Deleuze het kunnen willen van de eeuwige wederkeer aanhaalt als toetssteen denk ik dat, vanwege de gedeelde zwakheden met de categorische imperatief van Kant, het kunnen willen te subjectief is om als absoluut ethisch principe te kunnen gelden. Wanneer we de eeuwige wederkeer als toetssteen op fysiologische wijze interpreteren vind ik het onderscheid dat Deleuze maakt sterker. Het duurzaamheidsprincipe dat hierin besloten ligt maakt dat de reactieve krachten in de eeuwige wederkeer automatisch actieve krachten worden. In de eeuwige wederkeer is het fysiologisch gezien dus onmogelijk dat negatie en reactiviteit stand zullen houden. Hiermee is er een kritisch onderscheid tussen affirmatie en negatie, tussen reactiviteit en activiteit, en tussen de slavenmoraal en de herenmoraal mogelijk. Wanneer we Deleuze’s fysiologische duurzaamheidsprincipe van de eeuwige wederkeer toepassen op het ascetische ideaal van de waarheid zien we dat deze niet terug kan keren. In de eerste plaats omdat de waarde van de ascetische priester, de waarheid, gegrond is in een metafysisch domein. Daardoor heeft de waarheid geen plaats in een (fysisch) krachtenspel. Tevens zien we dat de waarheid wordt geponeerd door degene die de fysieke krachtenconstellatie niet bevalt, maar niet bij machte is haar te veranderen. Hiermee is de waarheid een reactieve kracht. Vanwege het reactieve karakter van de waarheid zal deze niet door de test van de eeuwige wederkeer kunnen komen. Dit betekent echter niet dat de waarheid zomaar zal verdwijnen. De afgelopen 2500 jaar is de slavenmoraal alomtegenwoordig geweest, en ondanks de inzichten van Nietzsche van meer dan honderd jaar geleden is het

ascetische ideaal van de waarheid tegenwoordig sterker dan ooit. Zowel de gelovigen als de atheïsten strijden namelijk onder dezelfde vlag: die van de waarheid. De strijd tegen de waarheid wordt dus ook tegenwoordig niet op grote schaal geleverd. Nietzsche spreekt daarom ook meerdere malen de hoop uit op een denken dat de slavenmoraal voorbij zal zijn. Gezien het feit dat het geloof in de waarheid nog steeds alomtegenwoordig is rest mij niets anders dan Nietzsches hoop te delen.

Literatuurlijst & afkortingen

- NP** Deleuze, G. (2006). *Nietzsche and Philosophy*. (H. Tomlinson, Vert.). New York: Columbia University Press. (Origineel gepubliceerd 1962).
- IS** Derrida, J. (1989). Interpreting Signatures. In D. P. Michelfelder, & R. E. Palmer, *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter* (D. Michelfelder, & R. Palmer, Trans., pp. 58-71). Albany: State University of New York Press.
- MA** Derrida, J. (1995). *Marges van de filosofie*. (G. Groot, Vert.). Kampen: Uitgeverij Kok Agora. (Origineel gepubliceerd 1972).
- Derrida, J. (2000). *The Parergon*. In C. Cazeaux (Eds.), *The Continental Aesthetics Reader* (412-428). New York: Routledge. (p.423). (Origineel gepubliceerd 1978).
- SP** Derrida, J. (2005). *Sporen: De stijlen van Nietzsche*. (G. Groot, Vert.). Amsterdam: Uitgeverij SUN. (Origineel gepubliceerd 1974).
- Dick, K., & Ziering, A. (Directors). (2002). *Derrida* [Film].
- NGM** Driessen, H. (2000). Nawoord. In F. Nietzsche, *De genealogie van de moraal* (pp. 169-174). Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers.
- NGH** Foucault, M. (1984). *Nietzsche, genealogy, history*. (D.F. Bouchard & S. Simon, Vert.). New York: Pantheon Books. (Origineel gepubliceerd 1971).
- Foucault, M. (1985). *The use of pleasure: volume 2 of the history of sexuality*. (R. Hurley Vert.). London: Vintage Books. (Origineel gepubliceerd 1976).
- FMZ** Kant, I. (2008). *Fundering voor de metafysica van de zeden*. (T. Mertens, Vert.). Amsterdam: Boom. (Origineel gepubliceerd 1785).
- Nietzsche, F. (1988). *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (Origineel gepubliceerd 1886).
- Nietzsche, F. (1988). *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (Origineel gepubliceerd 1887).

- Nietzsche, F. (1994). *Also sprach Zarathustra*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (Origineel gepubliceerd 1885).
- Nietzsche, F. (2000). *Die fröhliche Wissenschaft*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (Origineel gepubliceerd 1887).
- VGK** Nietzsche, F. (2004). *Vorbij goed en kwaad*. (T. Grafdijk, Vert.). Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers. (Origineel gepubliceerd 1886).
- GM** Nietzsche, F. (2009). *De genealogie van de moraal: Een strijdschrift*. (T. Grafdijk & H. Driessen, Vert.). Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers. (Origineel gepubliceerd 1887).
- WL** Nietzsche, F. (2010). Over waarheid en leugen in buitenmorele zin. (T. Ausma, Vert.). In *Waarheid en leugen* (7-25). Amsterdam: Boom. (Origineel gepubliceerd onbekend).
- ASZ** Nietzsche, F. (2011). *Aldus sprak Zarathoestra*. (P. Endt & H. Marsman, Vert.). Amsterdam: Wereldbibliotheek. (Origineel gepubliceerd 1885).
- VW** Nietzsche, F. (2011). *De vrolijke wetenschap*. (P. Hawinkels, Vert.). Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers. (Origineel gepubliceerd 1882).