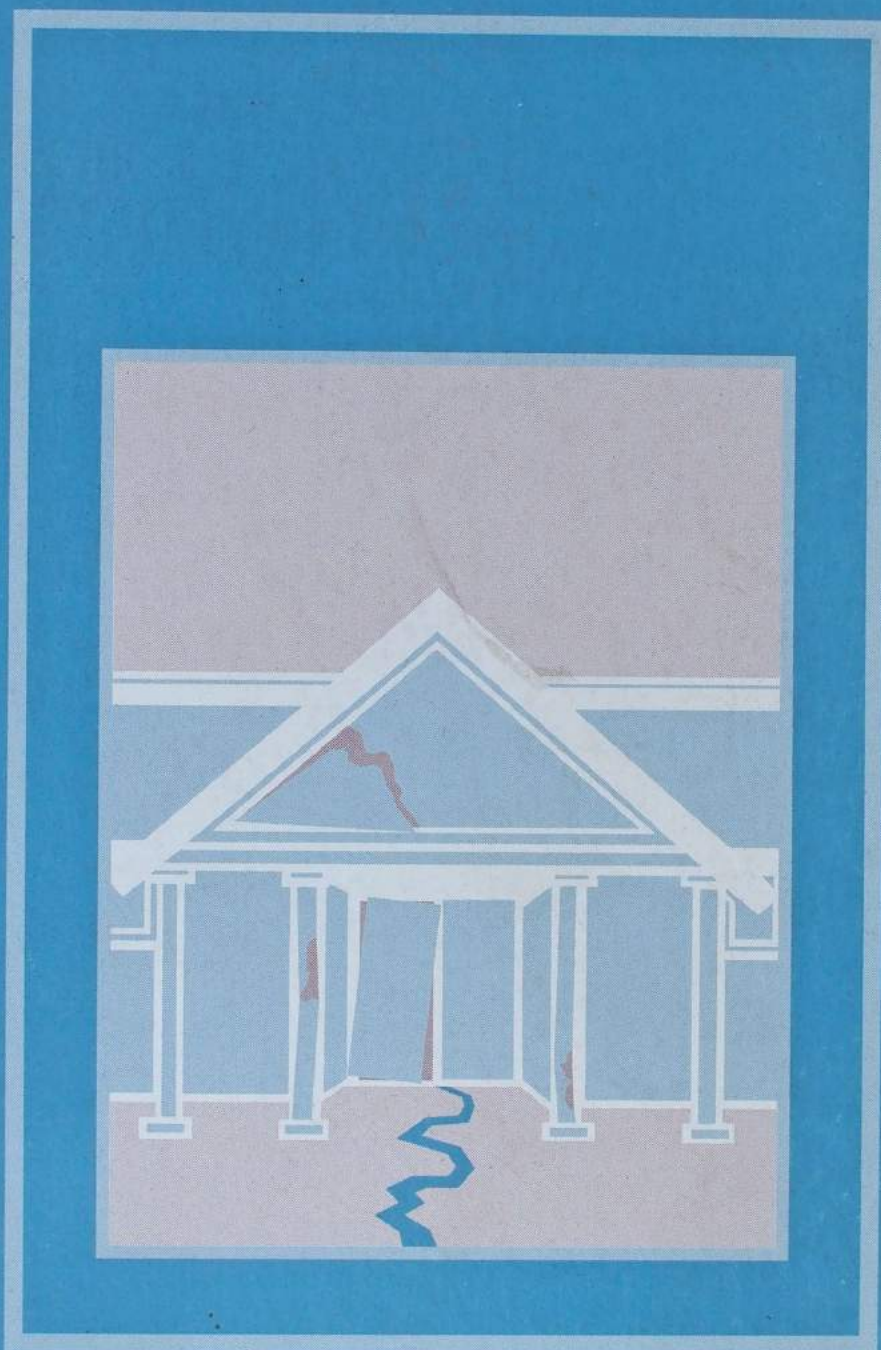


# CRISIS VAN DE REDE?

Perspectieven op cultuur



Erik Heijerman & Paul Wouters (red.)

---

# FRIEDRICH NIETZSCHE'S FLIRT MET PARADOXEN EN CHAOS

## OF: WAAROM NIETZSCHE RELATIVIST BLEEF<sup>1</sup>

*Pouwel Slurink (KUN)*

De *Nachlaß* van Friedrich Nietzsche vormt een monumentale uitdrukking van wat de "crisis van de rede" genoemd wordt en wat men ook een crisis in het zelfbegrip van de rede zou kunnen noemen. Het biedt ons daarom een ideale gelegenheid voor een analyse en diagnose. Ik zal twee niveau's in de crisis aanwijzen, een existentieel niveau en een theoretisch niveau, en - om U niet geheel ontredderd weg te sturen - zal ik een uitweg bieden uit de crisis op het theoretisch niveau.

Wat is een crisis? Een crisis is een periode van heftige onstabieleiteit, onzekerheid en wanhoop ten gevolge van het falen van gangbare en beproefde schikkingen of oplossingen. Crisissen zijn een kenmerk van leven. Sinds kort zijn ook mathematici en fysici gefascineerd door het begrip "crisis": zij gebruiken het om bijvoorbeeld het gedrag van een dubbeltje op zijn kant te beschrijven. Een crisis is dan een situatie waarin alles mogelijk lijkt en waarin kleine oorzaken grote gevolgen hebben, kortom: een situatie die onvoorspelbaar is. Uiteraard is hier echter sprake van een biomorfe metafoor, omdat de crisis omtrent het gedrag van het dubbeltje niet in het dubbeltje zit maar in de geest van de onderzoeker. Het lijkt mij daarom adequater om als archetype van een crisis een crisis in het zelfbegrip van levende wezens op te voeren, bijvoorbeeld een territoriumconflict of een conflict over dominantie. Een crisis markeert hier het einde van een enigszins stabiele situatie die niet langer blijkt aan te sluiten bij de feitelijke krachtsverhoudingen en die daarom "ter discussie gesteld wordt" door een deel van de belanghebbenden. In veel apengroepen bijvoorbeeld wordt dikwijls perioden lang rustig gefourageerd, waarna plotseling heibel ontstaat rondom een kleinigheid. Soms culmineert een dergelijk onenigheid in een complete heksenketel, waaraan alle groepsleden slaand, krijsend of vluchtend deelnemen en waarbij soms doden of gewonden vallen. Dikwijls keert de rust en het alledaagse leven al weer gauw terug, maar het is ook dikwijls duidelijk dat er iets veranderd is in de machtsverhoudingen en dat men elkaar allemaal weer een beetje beter kent.

Ook wij mensen hebben dikwijls crisissen nodig om onze ego's te bevrijden van illusies omtrent andere ego's. Vanzelfsprekendheden in de relaties tussen partners, naties of munteenheden komen soms plotseling op de tocht te staan. Na een periode waarin geprobeerd wordt het conflict te sussen of te ontkennen volgt er dikwijls een periode waarin ongeveer alles mogelijk lijkt en waarin naarstig gezocht wordt naar de fundamentele van de gegroeide betrekkingen om hierop opnieuw te kunnen terugvallen. Soms blijkt echter dat deze fundamentele dermate verrot zijn dat een oorlog, echtscheiding of crach onvermijdelijk is. Een fraai voorbeeld van een crisis heeft dus drie etappes: één: de poging haar te ontkennen; twee: de periode waarin alles mogelijk lijkt; drie: een kleine toename aan inzicht. Aangezien stadium drie dikwijls ontbreekt lijkt de mens in veel opzichten een echt crisisdier, een beest dat droomt van een vredig hiernamaals omdat zijn gehele leven opgaat aan crisissen en conflicten. Waarschijnlijk komt dit omdat de mens een zichzelf ontwerpend dier is. Wellicht vloeit het ook voort uit ons aapzijn.

---

<sup>1</sup> In: P. Wouters & E. Heijerman (red.), 1992, *Crisis van de Rede. Perspectieven op Cultuur*. Assen: Van Gorcum, 239-249. 9

Maar goed, naast deze drie etappes in een crisis zou ik ook willen wijzen op drie universele kenmerken van een menselijke crisis. In de eerste plaats dwingt een crisis ons tot een terugkeer naar de wortels van de oude oplossing of het oude ontwerp. Bekeken wordt of deze nog werkt of waarom zij niet meer werkt. In de tweede plaats wordt een crisis gekenmerkt door het zoeken naar een groot aantal nieuwe oplossingen die alle opeens een zekere waarschijnlijkheid krijgen. In de derde plaats slaagt tijdens de crisis geen enkele afzonderlijke oplossing erin ons te overtuigen: alle oplossingen vertonen grote nadelen en er lijkt daarom geen uitweg. Om die reden behoudt de oude oplossing tijdens de crisis dikwijls nog veel van haar bekoring. Men is nog niet echt van haar verlost, omdat men nog op zoek is naar iets *dat op haar lijkt*.

Wat betreft de zogenaamde "crisis van de rede" ken ik geen fraaier document waarin deze tot uitdrukking komt dan de nalatenschap van Nietzsche. De uitgave van F. Würzbach uit 1940 onder de titel *Umwertung aller Werte* (waarnaar ik zal verwijzen) vind ik één van de mooiste en diepste wijsgerige werken van onze eeuw (voorzover ik ze ken). Het werk steekt m.i. gunstig af bij de tijdens zijn leven gepubliceerde werken van Nietzsche, waarin deze door middel van een soms irritante en overspannen bluf het zoekende aspect van zijn denken maskeert. In de gepubliceerde werken is Nietzsche dikwijls in de aanval, hij schrijft "Streitschriften" en filosofeert met de hamer. Hij kan zeker overkomen omdat hij er zeker van is dat de traditionele oplossingen niet deugen. In Nietzsche's *Nachlaß* dringen we soms veel dieper door tot de feitelijke onzekerheden van zijn denken, omdat we er minder platgewalst worden onder arrogante retoriek en omdat hij er op zoek is naar een oplossing uit de crisis.

Laten we het slagersmes ter hand nemen en proberen de anatomie van de crisis van de rede in het werk van Nietzsche bloot te leggen. Centraal staat ongetwijfeld de verbijsterende ontdekking dat de rationele rechtvaardigingen van de traditionele moraal de feitelijke wortels van deze moraal eerder verhuld dan blootgelegd hebben. Filosofen uit het verleden, volgens Nietzsche vaak in vitaal opzicht zwakkelingen, hebben "de rede" misbruikt om hun moraal, hun wraak op het leven, absoluut te stellen, dwingend te maken voor anderen. In feite waren dit soort filosofen gewoon verliezers, mislukkelingen die probeerden hun verlies te ontkennen en ongedaan te maken door deze wereld tegen de achtergrond van een fantasiewereld met omgekeerde waarden en normen te plaatsen. De sinds Socrates gangbare koppeling tussen rede = deugd = geluk is een product van een omkering van de oorspronkelijk vitale waarden, waarbij de getuigenis der zinnen het moest afleggen tegen een in een uitputtende dialectiek verpakte wraakzucht. De door Plato en het christendom ontwikkelde gelijkstelling van het Zijn = het Goede = het Ware was een poging de natuurlijke krachtsverhoudingen tussen zwakkelingen en sterken om te draaien door het creëren van een illusiewereld, waarin de zwakkeling "goed" is en zijn mislukking een heroïsch martelaarschap.

Das ist eine *jammervolle* Geschichte: der Mensch sucht nach einem Prinzip, von wo aus er den Menschen verachten kann, - er erfindet eine Welt, um diese Welt verleumden und beschmützen zu können: tatsächlich greift er jedesmal nach dem Nichts und konstruiert das Nichts zum "Gott", zu "Wahrheit" und jedenfalls zum Richter Und Verurteiler *dieses* Seins...(I: 180).

Wat we ook van deze analyse mogen vinden, het lijkt mij een tijdloze verdienste van Nietzsche dat hij ontdekt heeft dat waarden in dienst staan van het leven. Het is niet mogelijk objectief over waarden en normen te spreken, omdat deze producten zijn van krachtscentra (individuen), die de rest van de wereld via perspectivische schijn proberen te beheersen. Op het gebied van

normen en waarden is de rede dus een slechte gids en als zij gebruikt wordt is dat waarschijnlijk om de tegenpartij te verlammen of te misleiden.

Maar niet alleen waarde-schattingen zijn volgens Nietzsche strategieën van mentale onderwerping vanuit de krachtscentra, die in hun onderlinge strijd de realiteit vormen (I: 178). Ook de categoriën, de denkvormen waarin wij de dingen vatten, zijn pogingen "dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserm praktischen Bedürfnis genügt" (I: 163). "Der ganze Erkenntnis-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifications-Apparat - nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf *Bemächtigung* der Dinge." De hele organische wereld bestaat volgens Nietzsche uit wezens die hun energie, hun begeerten en behoeften naar buiten projecteren als hun fictieve buitenwereld (II: 83). Door middel van deze functionele fantasie houden ze zich staande temidden van en tegenover elkaar.

Als buitenwerelden echter strategische ficties zijn dan kan er ook geen *Ding an sich* zijn (I: 174). In navolging van Schopenhauer interpreteert Nietzsche het kantiaans synthetisch a priori als in dienst staand van het driftmatige, maar hij doet dit zo radicaal dat ook het *an sich* product is van een *Sinn-Setzung*. Er bestaan dus ook geen feiten, maar feiten zijn al het product van interpretaties; "alles ist flüssig, unfaßbar, zurückweichend; das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen" (I: 167; 174). Ook de logica berust op een poging het ongelijke, het veranderlijke, het vloeiende gelijk te maken, vast te leggen, te bevriezen.

*Erkenntnis ist Fälschung der Vielartigen und Unzählbaren zum Gleichen, Ähnlichen, Abzählbaren. Also ist Leben nur vermöge eines solchen Fälschungsapparates möglich. Denken ist ein fälschendes Umgestalten, Fühlen ist ein fälschendes Umgestalten, Wollen ist ein fälschendes Umgestalten - in dem allen liegt der Kraft der Assimilation: welche einen Willen voraussetzt, etwas uns gleich zu machen (III: 280).*

Welke kenmerken vertonen deze opvattingen nu van een crisis? Waarom kunnen we de opvattingen van Nietzsche niet gewoon als één van de vele filosofische systemen behandelen en zijn Nachlaß lezen als een soort *Summa Philosophiae*? Natuurlijk valt het crisisbesef er heel duidelijk in op: Nietzsche kondigt bijvoorbeeld een catastrofe aan, die het gevolg zal zijn van een leer welke zwakken en sterken uitzeeft (III: 13); hij kondigt grote twintigste eeuwse oorlogen aan die onder het vaandel van *Philosophischer Grundlehren* gevoerd gaan worden (IV: 69). Maar uit veel blijkt dat Nietzsche's modellen van de uitweg uit de crisis zelf typische symptomen van een crisis zijn. En dat is nu juist typerend voor een crisis: dat als je erin zit, je geen uitweg ziet of, anders gezegd: dat het erin zitten het geen uitweg zien is.

We zien de drie kenmerken van een crisis, die we noemden, alle bij Nietzsche terug: in de eerste plaats de terugkeer naar de wortels van oude oplossingen. Socrates en Descartes hebben beide afgedaan omdat zij geen rekening hielden met het perspectiefisch karakter van waardeschattingen en kennis. Zelfs Descartes' poging vaste, perspectiefloze feiten uit de zelfreflectie van de geest te putten deugt niet: het bewustzijn is immers slechts een stroom van voorstellingen (I: 65, 66). Een weg terug is er dus niet, maar wat de weg voorwaarts moet zijn is bij Nietzsche veel onduidelijker dan hij zelf bereid is toe te geven. En hierin zien we de andere kenmerken van een crisis: het onrustig aftasten van allerlei potentiële oplossingen die echter geen van alle vermogen te overtuigen; en de onmacht datgene te vinden wat men zoekt omdat de manier waarop men zoekt nog bepaald worden door het oude ideaal.

Laat ik dit verduidelijken: het is duidelijk dat voor Nietzsche de moraal de schuld is van de grote verzieking der wijsbegeerte. "Wir sehen, wie die *Moral* a) die ganze

Weltauffassung vergiftet, b) den Weg zu Erkenntnis, zur *Wissenschaft* abschneidet, c) alle wirklichen Instinkte auflöst und untergräbt (indem sie deren Wurzeln als *unmoralisch* empfinden leert) (I: 181). Maar ook *de wetenschap* kan ons niet helpen (II: 109). Er bestaan immers geen feiten, maar slechts interpretaties (II: 127). De regelmatigheden die wij in de natuur aantreffen, hebben we er immers zelf ingelegd (II: 277). Wetenschap is immers slechts een overweldiging van de natuur door middel van begrippen en getallen (II: 281). En bovenal heeft wetenschap ons niets te zeggen over wat we doen moeten (IV: 113).

Het begint nu echter onduidelijk te worden vanuit welk fundament Nietzsche zijn moraalkritiek kan afvuren. Is ook zijn kritiek op de moraal en de waarden *nur eine Interpretation* zoals hij in *Jenseits von Gut und Böse* toegeeft? Maar dan bestaat zijn overtuigingskracht uit zijn vermogen het hardst te schreeuwen en te bluffen of uit zijn vermogen de tegenstander uit te schakelen. Nietzsche lijkt inderdaad radicaal voor die oplossing te willen kiezen: net zoals onze huidige denkwijzen ontstaan zijn doordat andere denkwijzen eenvoudig uitstierven (II: 109; 119), zo moet in de toekomst een grote opvoedende leer de *Lebensfähigsten* sterken en de *Weltmüden* breken. "Ich will den Gedanken lehren, welcher vielen das Recht gibt, sich durchzustreichen, - den großen *züchtenden* Gedanken" (IV: 236). Zo beschrijft Nietzsche bijvoorbeeld de triomf van zijn leer van de eeuwige wederkeer:

Die zukünftige Geschichte: immer mehr wird *dieser* Gedanke siegen,- und die nicht daran Glaubenden müssen ihrer Natur nach endlich *aussterben!* Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig (IV: 243).

Dit is echter een paradox: enerzijds gelooft Nietzsche namelijk dat de waarheid zo hard is dat de zwakkelingen die aangetast zijn door het socratisch-christelijk moralisme-virus eraan ten gronde moeten gaan; anderzijds gelooft hij niet *dat er een waarheid is*: zijn leer overwint namelijk niet door haar waarheid, maar door haar vermogen diegenen uit te roeien die haar niet uithouden (IV: 232). "Meine Philosophie bringt den siegreichen Gedanken, an welchem zuletzt jede andere Denkweise zugrunde geht" (IV 234). De vraag is dan echter hoe Nietzsche kan weten dat het precies de sterken zijn die onder zijn leer zullen opbloeien. En als er geen waarheid is, hoe kan Nietzsche dan weten dat de waarheid hard is? Als moralen alleen maar creaties zijn, hoe kan Nietzsche dan weten dat de socratisch-christelijke moraal oorspronkelijke verhoudingen heeft omgekeerd en verzwakkend en verziekend werkt?

Een klein onderzoek in Nietzsche's *Nachlaß* leert ons dat Nietzsche er zelf niet in slaagde uit de paradoxen los te komen die zijn visie impliceren. Zowel ten opzichte van waarheid als ten opzichte van wetenschap formuleert Nietzsche tegenstrijdige uitspraken. Om te beginnen met de waarheid: enerzijds lezen we dat zij niet bestaat omdat er slechts een veelheid van perspectieven bestaat (I: 171) en omdat de werkelijkheid aanleiding geeft voor vele interpretaties en dus "waarheden" (III: 620). Nietzsche spreekt bijvoorbeeld over de "Untauglichkeit der Wahrheit zum Leben und die Bedingtheit des Lebens durch perspektivische Illusion" en noemt het een gevaarlijke overdrijving om kennis *niet* in dienst van het leven, maar als doel in zich na te streven (I: 132).

*Anderzijds* presenteert Nietzsche zijn filosofie echter als een bevrijding uit de schijn (IV: 209) en een heroïsche greep naar de harde waarheid (I:1). Hij bestrijdt het nihilisme van hen die stellen dat er geen waarheid is als een poging deze waarheid te ontlopen:

Der glaube, *daß es gar keine Wahrheit gibt*, der Nihilistenglaube, ist ein großes Gliederstrecken für einen, der als Kriegerman der Erkenntnis unablässig mit lauter

häßlichen Wahrheiten im Kampfe liegt. Denn die Wahrheit ist häßlich (III: 331).

In deze context beoordeeld hij de hartstocht voor kennis om de kennis als het hoogst bereikbare en roept hij op tot een heroïsche bereidheid tot wetenschap (IV: 38). Hij stelt letterlijk dat het zijn opgave is te bewijzen dat *de consequenties van de wetenschap* gevaarlijk zijn, omdat zij het einde betekenen van "goed" en "slecht" (III: 329). Elders schijnt hij te twijfelen of hij dat wat hij zoekt wetenschap moet noemen of hartstocht voor kennis:

Meine Brüder! Verbergen wir es uns nicht! Die Wissenschaft oder, ehrlicher geredet, die *Leidenschaft der Erkenntnis* ist da, eine ungeheure, neue, wachsende Gewalt, dergleichen noch nie gesehen worden ist, mit Adlerschwung, Eulenaugen und den Füßen des Lindwurms - ja sie ist schon so stark, daß sie sich selber als Problem faßt und fragt: "Wie bin *ich* nur möglich unter *Menschen!* Wie ist der Mensch fürderhin möglich *mit mir!*" (III: 580).

Dit alles sterkt ons in het vermoeden dat de paradoxen waarin Nietzsche rondtolt hun bron vinden in twee opvattingen van waarheid en twee opvattingen van wetenschap die hij tegelijk koestert zonder het helemaal door te hebben. Aan de ene kant *wordt hij nog steeds beïnvloed door het oude ideaal van perspectiefloze kennis* en kan hij daarom stellen dat "kennis" "vervalsing" is en dat het "ken-apparaat" niet op kennis gericht is, maar op schematisering en beheersing. Aan de andere kant zoekt hij naar een nieuwe definitie van waarheid als een kenmerk van oordelen vanuit een bepaald perspectief waarmee men "vat" krijgt op een stukje wereld. Omdat hij echter niet terug wil vallen in de oude realistische en onperspectivistische objectivering van waarheid, zoekt hij naar een subjectief kenmerk van waarheid: "Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls" (III: 630; vgl. I: 164).

Alleen al het feit dat hij zoekt naar een criterium voor waarheid bewijst echter dat hij geen echte relativist is. Maar waarom durft hij het niet aan om kennis gewoon te identificeren met oriënterende schematisering of met perspectivistische beheersing? Waarom zoekt hij eigenlijk nog naar een criterium voor waarheid als de wereld volgens hem een dionysische stroom is? Waarom aanvaardt hij niet dat er nooit een waarheidskriterium is, maar altijd slechts het besef dat een bepaald model voorlopig het beste werkt? En waarom vindt hij de link tussen perspectivisme en relativisme eigenlijk vanzelfsprekend? Een veelheid van perspectieven gaat toch uitstekend samen met één wereld?

Nietzsche zocht teveel naar een filosofie die op de door hem zo verguisde socratisch-christelijke levensbeschouwing leek. Een filosofie die haar stempel zou zetten op millenia (IV: kap. 3), die niet zozeer geïnteresseerd is in hoe iets is, maar die stelt hoe iets *behoort te zijn* (IV: 127). Hij bewondert Plato omdat deze een "Gesetzgeber der Zukunft" was (IV: 107). In wezen is zijn eigen leer van de eeuwige wederkeer een soort heilsleer die haar eigen uitverkorenen schept. Daarom is hij, paradoxaal genoeg, in feite nog steeds slachtoffer van de oude vermenging van Waarheid en Goedheid, de neiging een wereldbeeld bij je moraal te bedenken. Omdat hij namelijk ontdekt heeft dat wat "goed" genoemd werd product is van een *Sinnsetzung*, denkt hij dat dat ook voor "waarheid" moet gelden. Daarom blijft hij kennis koppelen aan louter creatie en glijdt hij af in een relativisme waarin een opvatting moet overwinnen door haar uitverkorenen zelf uit te selecteren. Uiteindelijk concludeert hij daarom dat Waarheid niet het product is van een ontdekking, maar van een scheppingsdaad: "Es ist ein Wort für den "Willen zur Macht" (II: 284).

Hoezeer Nietzsche nog met één been in de traditionele filosofie staat blijkt ook uit zijn

opvatting over wetenschap, die eigenlijk een radicalisering van Kant's visie op wetenschap is, gekoppeld aan het nieuwe inzicht dat dwaling functioneel is. Volgens Kant is de natuurkunde het paradigma bij uitstek voor wetenschap (de biologie telde nog niet) en bestudeert de wetenschap eigenlijk alleen de wereld als verschijning. Maar de wijze waarop de wereld ons verschijnt wordt uiteindelijk bepaald door het categorieënnet dat onze geest over de chaos van zintuigelijke indrukken heenwerpt. Het verschil tussen Kant en Nietzsche is dat deze laatste het "an sich" overboord heeft gegooid en de geest dus ook niet meer buiten de wereld van de verschijning kan plaatsen. Het a priori van Kant wordt daarmee een biologisch gegeven: "Naturwissenschaft ist Sich-bewußt-werden, was man alles als Erbgut besitzt, Registratur der festen und starren Empfindungsgesetze" (II: 277). De mechanistische denkwijze der fysica is daarmee "eine Art Rückgrat für Wirbeltiere, nichts An-sich-Wahres" (II: 331).

Nietzsche verradt echter hoezeer hij nog aan de door hem zo verfoeide Platoons-Kantiaanse denkschema's vastzit doordat hij de wijze waarop de wereld ons verschijnt als schijn blijft beoordelen en haar daarmee impliciet vergelijkt met het onbereikbare ideaal van perspectiefloze categorieloze "zuivere" kennis. Alleen daarom kan hij zeggen dat "moralisch ausgedrückt, *die Welt falsch ist*" (II: 284). Natuurlijk is zijn ontdekking dat dwaling en zelfbedrog dikwijls functioneel is en dat kennis het leven moet dienen een revolutionaire vernieuwing tegenover de oude filosofie. Maar waarom concludeert hij hieruit dat de dwaling de vader van *al het levende* is (II: 115) en dat waarheid een soort vergissing is, waarzonder sommige levende wezens niet kunnen leven (II: 301)? Waarom zet hij de ene keer "kennis" tussen aanhalingstekens als hij het over oriëntatie in dienst van het overleven heeft (II: 260) en de andere keer als hij stelt dat "Unser Erkenntnisapparat nicht auf "Erkenntnis" *ingerichtet*" ist" (II : 299). Waarom is de waarheid de ene keer een onmisbare vergissing en wordt zij een volgend moment niet door het overleven bewezen?:

Die bestgeglauhten apriorische "Wahrheiten" sind für mich - *Annahmen bis auf weiteres*, z.B. das Gesetz der Kausalität, sehr gut eingeübte Gewöhnungen des Glaubens, so einverleibt, daß *nicht daran* glauben das Geslecht zugrunde richten würde. Aber sind es deswegen Wahrheiten? Welcher Schluß! Als ob die Wahrheit damit bewiesen würde, daß der Mensch bestehen bleibt! (II: 295).

Steeds weer blijft Nietzsche vanuit een oud kennisideaal, waarvan Kant aantoonde dat het geen betrekking heeft op de wetenschap, de mogelijkheid van *alle* kennis ontkennen. Steeds drijft hij daarmee de - in wezen door de fysica zelf geïnspireerde - kenkritiek zo ver door dat zij zelf onmogelijk wordt (I: 154, 156). En steeds weer *verzuimt* hij de enige voor de hand liggende uitweg uit deze paradoxie in te slaan: namelijk het volledig overboord gooien van de termen "waarheid" en "kennis" in hun oude, platoonse betekenis en het voortaan eenvoudig verdergaan met deze woorden in hun *nieuwe* (oorspronkelijke) betekenis.

Als we uitgaan van deze nieuwe betekenis is het niet langer nodig denken "ein fälschendes Umgestalten" te noemen: denken berust dan *wezenlijk* op generalisatie en abstractie om überhaupt de werkelijkheid benoembaar te maken. Het is niet langer nodig ons kenapparaat een "Fälschungsapparat" te noemen: kennis is *wezenlijk* het samen-vatten van wereldstructuren in dienst van oriëntatie. Vereenvoudiging hoeft niet langer opgevat te worden als vervalsing. Wat zouden we eigenlijk aan een kaart hebben die een copie was van het landschap?

Nietzsche zit overigens vaak heel dicht bij deze nieuwe betekenis van kennis, maar vindt het nog nodig haar tussen aanhalingstekens te plaatsen. Nemen we bijvoorbeeld de zin: "Es ist unwahrscheinlich, daß unser "Erkennen" weiter reichen sollte, als es knapp zur Erhaltung

des Lebens ausreicht" (II: 260). Wat hij hier bedoeld met "kennen" is vanuit het platonisme in zijn achterhoofd "fälschendes Umgestalten", maar vanuit de nieuwe biologische benadering, waar hij dicht bij zit, perspectivistische kennis van de omgeving. Dat deze kennis het product is van een functionele selectie van prikkels en dat zij wezenlijk perspectivistisch van aard is, doet niets af aan het feit dat het kennis is *van de wereld*. Vanuit onze zintuigstructuur gezien is die boom groen; een ander organisme zal haar weerkaatsingseigenschappen anders ervaren of beschrijven, maar daarmee kan het nog wel één en dezelfde boom zijn, waarnaar wij en dit organisme refereren. Perspectivisme gaat uitstekend samen met realisme (Ortega y Gasset 1923) en het interessante aan een biologische benadering is nu juist dat het evolutionair perspectivisme dit samengaan zelfs gebiedt (zoals bijvoorbeeld Lorenz 1973 en Vollmer 1975 beklemtonen).

Als kennis in dienst van het leven staat móet de interne representatie die levende wezens van hun omgeving maken immers wel enigszins aansluiten bij deze omgeving. De fictieve buitenwerelden die organismen scheppen (II: 83, 109) móeten wel ramen zijn naar de wereld waarin zij hun onderlinge strijd uitvechten, omdat zij anders hun strijd niet eens zouden kunnen voeren. Deze visie impliceert natuurlijk *tegelijktijd* dat het beeld dat organismen van hun omgeving en dus ook van hun tegenpartij hebben bepaald wordt door hun belangen. Maar hieruit volgt niet dat dit beeld fundamenteel fout is. Er is eerder reden om de verschillende beelden die organismen van hun omgeving hebben als complementair te beschouwen, en daarmee als betrekking hebbend op één realiteit.

Uit deze visie volgt rechtstreeks een verschil tussen informatie en waardering. Wereldstructuren worden door het organisme als informatie gebruikt om zich te oriënteren. Maar het beeld dat een organisme van zijn omgeving maakt heeft niet alleen tot taak het te *oriënteren*, maar ook het te *sturen*: en daarom wordt in dit beeld informatie gebruikt en ingekleurd met subjectieve waarderingen. In die zin is het beeld dat een organisme van zijn omgeving heeft een functionele fantasmagorie en is de illusie functioneel, zoals Nietzsche steeds weer herhaalt (II: 83, 104). Een evolutionaire benadering van ons kenvermogen stelt ons echter in staat de perspectivistische relatie tussen onze natuurlijke wereldbeleving en de wereld te thematiseren (Slurink, 1989). Een transcendentale kenkritiek is inderdaad niet mogelijk, maar een naturalistisch onderzoek naar de reikwijdte van onze zintuigen en naar de teleonome subjectivering van onze interne representaties wél. Nietzsche heeft zelfs een eerste stap in die richting gedaan, maar hield helaas ook één been in de transcendentale benadering en kwam van daaruit tot de conclusie dat perspectivistische kennis geen kennis was. Hij concludeert dan ook tot een relativisme, waar er slechts reden is tot het inzicht dat kennis nooit het perspectiefloos kennen "essenties" is, maar altijd het vatten van wereldstructuren *vanuit* een stelsel van deels aangeboren, deels zich in een dialoog met de wereld ontwikkelende categorieën en begrippen. Het bestaan van een veelheid van perspectieven leidt niet tot relativisme, maar juist tot de mogelijkheid van een meer omvattende perspectief.

Dit alles stelt ons in staat een diagnose van de "crisis van de rede" zoals we die aantreffen in het werk van Nietzsche te stellen. Sinds de "ontdekking van de rede" (als het vermogen met behulp van begrippen door te dringen tot diepere gemeenschappelijkheden) door Socrates en Plato is in diverse stappen de kloof tussen rede en natuur dieper geworden. Socrates en Plato slaagden er nog in de rede als *essentie van de natuur* op te vatten door de natuur te herdefiniëren als een verzameling essenties: een veelheid van idealistische filosofieën dankten ook later aan deze strategie hun succes. Zij schiepen daarmee ook het ideaal van perspectiefloze kennis, omdat begrippen die naadloos aansluiten bij essenties voor iedereen gelijk zijn.

In de moderne tijd werd de filosofie echter diepgaand beïnvloed door het succes van de natuurkunde met haar technische toepassingen. En dit succes berustte deels op het wantrouwen



van onze natuurlijke intuïties, het omzeilen van onze subjectieve en natuurlijke belevingsstructuren. De fysica leek juist door onze perspectivistische waarneming te wantrouwen het ideaal van perspectiefloze kennis, een absoluut doordringen tot het wezen der dingen, nabij te brengen. Maar niet alleen het perspectief werd door de natuurkunde overboord gegooid, ook de rede van de onderzoeker vond geen plaats meer in het mechanistisch universum dat hij zelf bedacht had.

Daarmee kwam de vraag op hoe de fysica eigenlijk mogelijk was. De empiristische poging om wetenschappelijke begrippen te verankeren in het zintuigelijk ervaren liep uit op totale scepsis, toen bleek dat er niet eens een zintuigelijke basis was van onze kennis van oorzakelijkheid. Fysica bleek voor een deel constructie te zijn. Kant concludeerde dat de wereld van de wetenschap slechts een product is van de wijze waarop onze geest de wereld concipieert, maar bleef zitten met een doelloos los van de natuur staande rede en met een Ding an sich waarmee je alle kanten op kon. Voor hem was dit een mooie manier om van de wetenschap af te komen en terug te keren naar het geloof, maar deze uitweg was in de negentiende eeuw geleidelijk onmogelijk geworden. Er stapelde zich teveel biologische kennis op die duidelijk maakte dat de mens een deel van de natuur was.

Het was nu echter onduidelijk hoe de rede en haar gebruik nog gefundeerd kon worden: enerzijds kon de rede niet meer buiten de natuur staan, als iets dat de natuur objectief bestudeerde; anderzijds leek uit het gegeven dat de rede deel uitmaakte van de natuur te volgen dat objectiviteit niet mogelijk was. Nietzsche was een van de eersten die zochten naar de *functie* van onze categorisering van de chaos, maar omdat hij deze perspectivistische en functionele categorisering louter negatief opvatte (vanuit zijn ideaal van niet perspectivistische kennis), was hij niet in staat hierin een aanknopingspunt te vinden voor een dialogische of realistisch-perspectivistische opvatting van kennis (kennis als zich ontwikkelende dialoog tussen a priori en wereld).

Zijn falen werd nog eens versterkt door het naïeve mechanisme en atomisme van de laat negentiende eeuwse natuurkunde, waarin nog absoluut geen rekening werd gehouden met het modelkarakter van natuurkundige theorieën en met de onmogelijkheid als onderzoeker buiten de wereld te gaan staan en daarmee met de onmogelijkheid de werkelijkheid op alle niveaus te doormeten zonder haar te beïnvloeden. In wezen was Nietzsche de toenmalige fysica een stap vooruit (II: 330, 355, 367), maar omdat hij geen alternatief kon verzinnen neigde hij tot een verwerpen van *alle* wetenschap. Ook het Darwinisme mocht niet baten, omdat hij dit slechts indirect kende en het abusievelijk identificeerde met vooruitgangsgeloof en een simplistisch denken in termen van "nut", "zelfbehoud" en "het overleven van de sterksten" (vele plaatsen). Hoewel hij een enkele keer dichtbij de betekenis van het beginsel van natuurlijke selectie zit (II: 109, 134, 141) en zijn intuïties dikwijls vooruitlopen op de moderne sociobiologie (III: 48), ontgaat hem de mogelijkheid de doelgerichtheid van levende wezens überhaupt als een product van selectie op te vatten. Feitelijk valt hij daarom terug in een anthropomorf beeld van de natuur, waarin de drang of machtswil van levende wezens niet meer verklaarbaar is en daarom ook op de anorganische natuur wordt geprojecteerd (II: 63).

Naar mijn smaak biedt het niveau van de huidige wetenschap - de zich van haar grenzen bewuste fysica en de evolutionistische kenleer - de mogelijkheid de paradoxen van de rede waarmee Nietzsche worstelde *op theoretisch niveau* op te lossen. De paradox in de zinnen:

- a. Kennis van de natuur is mogelijk door het wantrouwen van onze natuurlijke intuïties en belevingsstructuren, en:
- b. "Kennis van de natuur" is uiteindelijk een product van onze natuurlijke kenstructuren, dat wil zeggen, de paradox tussen fysica en biologische kenkritiek, kan worden opgelost

vanuit het bewustzijn dat de fysica uiteindelijk mogelijk is als een technisch en mathematisch verwijden en corrigeren van ons natuurlijk categorieënstelsel tot een meer universele teken-taal (II: 343) waarmee we processen kunnen beschrijven en beïnvloeden. Fysica en wetenschap in het algemeen is juist mogelijk omdat de fysicus deel en product is van de natuur. Daarmee is de (perspectivistische) "waarheid" gered.

Maar daarmee is het probleem van het "goede" en de crisis van de rede op existentieel-practisch niveau nog niet bezworen. Op dit niveau is de "crisis van de rede" namelijk het bewustzijn dat we met ons waarderen en moraliseren nooit los kunnen komen van ons individueel belangen-perspectief: onze *waarden* zitten veel dieper en zijn veel moeilijker te veranderen dan ons wereldbeeld. Het gevolg is een paradox tussen techniek en de biologische (of sociobiologische) kritiek der praktische rede:

- a. Onze rede maakt via de techniek de beheersing van onze omgeving en de bevrediging van onze verlangens mogelijk;
- b. Als natuurlijke wezens zijn wij met onze rede niet in staat onze eigen natuur en verlangens te beheersen.

Het besef dat onze veelgeroemde rede - dikwijls geassocieerd met vrijheid en vrede - deel uitmaakt van de wapenwedloop van het leven en ons in staat stelt, zo niet verleidt, elkaar en onze omgeving sneller af te maken, is voldoende voedsel voor een chronische "crisis van de rede".

- Lorenz, K. (1973), *Die Rückseite des Spiegels*, München: Piper.
- Nietzsche, F. (1977) *Umwertung aller Werte. Aus dem Nachlaß zusammengestellt und herausgegeben von Friedrich Würzbach* (2. Auflage). München, D.T.V.
- Ortega y Gasset, J. (1923, <sup>15</sup>1984), *El tema de nuestro tiempo*, Madrid: Espasa-calpe (Vertaling door G.J. Geers (1964), "De taak van onze tijd", Den Haag: Leopold).
- Slurink, P. (1989), *Natuurlijke Selectie en de Tragiek der Menselijke Idealen. Een Naturalistische Rechtfvaardiging en Kritiek van Ethische Noties*. Delft: Eburon.
- Vollmer, G. (1975, <sup>3</sup>1983), *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, München: Hirzel.