

ALS IN EEN HONDERDVOUDIGE SPIEGEL

Leesexemplaar

Erik Oger Als in een
honderdvoudige
spiegel *Nietzsches
perspectivische
schrijven*

P E L C K M A N S

Voor An

*Bijzondere dank aan Dirk voor het nalezen
en klaarmaken van het manuscript.
Zonder hem was dit nooit gelukt.*

An en familie

Inhoud

POGING TOT VOORWOORD	9
VOORWOORD	13
DEEL 1. SCÈNES, STIJLEN EN AFORISMEN. FILOSOFEREN OP DE BÜHNE	17
HOOFDSTUK 1. DE ‘PERSPECTIVISCHE AARD VAN HET BESTAAN’	19
1. De eigenheid en eigenaardigheid van Nietzsches ‘perspectivisme’	21
2. De discrete maar ingrijpende rol van perspectieven	31
3. Kennen als zien	36
4. Het dwaallicht van een ‘standpuntloos’ standpunt	40
5. Een pleidooi voor het wisselen van standpunt	44
HOOFDSTUK 2. NIETZSCHES PERSPECTIVISCHE SCHRIJVEN	53
1. ‘Zonder meer de meest gevarieerde stijlkunst waar ooit iemand over heeft beschikt’	54
2. ‘Het zijn aforismen! Zijn het aforismen?’	67
3. Ik heb ‘met de bij mij instinctieve arglistigheid het woordje “ik” ontweken’	77
DEEL 2. DE DOOD VAN GOD	91
PROLOG. EEN ONVERMOGEN OM TE LEVEN EN OM TE STERVEN	93
1. Als levende dood en als dode levend	96
2. Een eeuwige doodsstrijd	103
3. God is dood <i>versus</i> God bestaat niet	112

EERSTE SCÈNE. DE PLOTSE DOOD VAN DE GEVANGENENBEWAKER	119
1. De vrije geest	119
2. Het christendom als gevangenis	126
3. De zoon van de gevangenenbewaker	134
4. De valkuil van het geloof	139
5. De afwijzende reacties van de andere gevangenen	145
6. De verkondiging van de dood	149
TWEEDE SCÈNE. DE 'MOORD DER MOORDEN'	159
1. 'Ik zoek God! Ik zoek God!'	159
2. De 'moderne Diogenes'	165
3. Verstoppertje spelen en terugtocht	172
4. Onbeantwoorde vragen en wanhoopskreten	177
5. Zee, horizon en zon	180
6. Een onomkeerbaar gebeuren	189
7. 'Een hogere geschiedenis dan alle geschiedenis tot dusver!'	191
8. Kerken zijn zerken	195
DERDE SCÈNE. WRAAK OP DE MEDELJDENDE GOD	199
1. Zarathoestra's gesprekken met de hogere mensen	199
2. Is er een kroongetuige?	208
3. Lelijkheid als zichtbaar geworden decadentie	212
4. De discrete schaamte en het opdringerige medelijden	216
5. De oplossing van het raadsel	226
6. De onmogelijke verborgenheid	229
7. Doden door te lachen en doden vanuit een onvoorwaardelijk streven naar eerlijkheid	235
DEEL 3. DE EEUWIGE WEDERKEER VAN HETZELFDE	241
PROLOOG. DE EEUWIGE WEDERKEER	243
1. De gedachte doemt op	244
2. De eeuwige wederkeer als een kosmologisch-ontologische theorie	260
3. De eeuwige wederkeer als een ethisch-'deontologische' leer	266

EERSTE SCÈNE. DE VUURPROEF	273
1. Een experiment van uitzonderlijk belang	273
2. Wie wordt op de proef gesteld (de proefpersoon) en wie stelt op de proef (de proefnemer)?	280
3. Wat is het protocol van de proef?	285
4. Welke zijn de mogelijke reacties op de proef en wat leren die ons?	290
5. Een mini-enquête naar reacties	298
6. Drie vraagtekens	309
TWEEDE SCÈNE. DE TITANENSTRIJD OM DE HEERSCHAPPIJ OVER DE WERELD	315
1. Zarathoestra's auditorium	316
2. De geest der zwaarte en zijn 'looddruppel-gedachten'	321
3. De onstuitbare zegetocht van de moed	334
4. Zarathoestra's eerste offensief: is de tijd een rechte of een cirkel?	337
5. Zarathoestra's tweede offensief: een pijlenregen aan vragen	342
6. Zarathoestra's derde offensief: het spookachtige maanlicht en de zwarte, zware slang	347
7. 'Een verlangen dat nooit zwijgt'	353
DERDE SCÈNE. DE EEUWIGE TERUGKEER ALS GIF EN ALS GENEESMIDDEL	361
1. Zarathoestra's dieren	367
2. De opwekking van de gedachte	375
3. De genezing	381
4. Het kosmologische standpunt van de dieren	383
5. Het verkwikkende gezwets	385
6. 'Alle dingen dansen'	390
7. De mens als wreedste dier	393
8. De troost van het zingen	400
9. Twee manieren van zingen	401
10. De aanspraak van de dieren op weten	401
11. Zarathoestra's zelfgesprek	404

Poging tot voorwoord

In de nacht van 20 op 21 juli 2021 overleed Erik Oger. Hij sliep vredig in zonder ons voorafgaand een teken van afscheid te geven.

Hij werkte aan de tekst die u in handen hebt tot de dag van zijn overlijden, tot 18.53 uur, verraadt zijn computer. Het boek is zijn levenswerk. Vele studenten aan de universiteit en het conservatorium van Antwerpen waar hij les gaf, maar ook velen onder jullie die zijn lezingen bijwoonden, hebben hem kunnen horen spreken over Friedrich Nietzsche. Nietzsche was zijn filosofische *compagnon de route*, zijn sparring-partner waarbij hij steeds zijn eigen ideeën testte.

Erik heeft sinds zijn emeritaat, op bijna dagelijkse basis, aan de tekst gevijld, geschaafd, geschuurd, gepolijst, gecorrigeerd, geschraapt en herschreven, geperfectioneerd, gerectificeerd, veredeld en verguld. Wat overblijft, is een bijna volledig boek.

De voor de hand liggende reden waarom het boek niet werd voltooid, is omdat de auteur er op gewelddadige wijze aan werd onttrokken. De tekst blijft ouderloos verlaten achter. Maar er zijn bijkomende redenen waarom hij het boek nooit heeft afgemaakt. Gezien de duurtijd van het rijpingsproces had dit boek sneller kunnen worden geschreven. Erik leefde in de vrees dat dit boek, zijn opus magnum, zijn laatste boek zou worden. Hij vreesde zonder filosofische inspiratie te zijn na voltooiing van dit boek. Erik spaarde tijd. Hij schoof het moment van volbrengen voor zich uit alsof hem zo meer tijd zou zijn gegund. Hierin heeft hij zich echter spijtig genoeg vergist.

Een laatste en naar mijn aanvoelen ware reden is echter omdat de inhoud, het thema, de boodschap van het boek een beëindigen onmogelijk maakten. Mogelijk is deze gedachte slechts te begrijpen na lezing van het boek. Het voleindigen is een afsluiten, vergrendelen, blokkeren en op slot doen. Het geeft de indruk niets meer toe te laten. Zo krijgen we de indruk iets definitiefs te zeggen. We spreken een eindoordeel uit. Nietzsche (en Erik met hem) houdt echter een pleidooi voor een voortdurend opnieuw in vraag stellen van zichzelf, van de eigen standpunten en uitgangspunten. Het boek is een oproep tot het verdraaien van het perspectief; een aansporing het ook eens langs een andere kant te bekijken. Dat impliceert dat er ruimte moet zijn voor de lezer om verder in te vullen waar Nietzsche en Eriks interpretatie geen

laatste oordeel hebben geveld. Een afgesloten boek had de indruk kunnen wekken een ‘theorie’ of een ‘systeem’ te geven over Nietzsches filosofie. Mogelijk wou Erik zijn eigen perspectief niet te veel opdringen en ons zo aanzetten om aan te vullen wat hij openliet. Het kan een aanzet zijn om na lezing van het boek dat u in handen houdt, de boeken van Nietzsche ter hand te nemen en u een eigen weg te banen in dit oeuvre.

De tekst van Erik biedt een uitstekende inleiding op het werk van Nietzsche. Aan de hand van enkele kernthema’s uit zijn filosofie reikt de tekst ons sleutels aan om zelf de toegang te forceren van enkele deuren van het moeilijk toegankelijke werk.

De tekst is opgebouwd uit drie delen. Het eerste deel behandelt uitvoerig Nietzsches perspectivisme. In het tweede en het derde deel toont Erik, aan de hand van telkens drie ensceneringen, hoe dit perspectivisme functioneert. Hij doet dat aan de hand van twee kernthema’s uit het oeuvre van de filosoof, namelijk ‘de dood van God’ en de ‘gedachte van de eeuwige wederkeer’. Beide thema’s werkt hij uit met ongeziene precisie en oog voor detail. Mogelijk werden de behandelde aforismen nog nooit zo diepgaand becommentarieerd. Maar terloops komen, in minder of meer uitgewerkte vorm, typische nietzscheaanse thema’s aan bod, zoals onder andere de (kleine en grote) schaamte, het schuldgevoel, de Übermensch, medelijden, het nihilisme en de wil tot macht, waardoor het boek een uitstekende inleiding is geworden op het denken van Nietzsche. Het boek toont de actualiteit van zijn denken.

Het is een belangwekkend boek geworden – een cultuuranalyse – omdat in onze tijd, van oprukkend sciëntisme en onverzettelijk geloof in de wetenschap enerzijds en een groeiend ongelooft in ‘feiten’ met nefaste (politieke) gevolgen anderzijds (denken we maar aan de beweging van de alternatieve feiten die geen nieuw, verfrissend perspectief bood, maar onder het mom van emancipatie, vrije meningsuiting en democratie haar eigen grote gelijk wilde halen), aan elke nuancering van standpunten nood is.

Zoals gezegd was het boek nog niet voltooid. Aan het voorwoord, punt 5 uit hoofdstuk 1 uit het eerste deel, ‘Een pleidooi voor het wisselen van standpunt’, en de derde scène in deel 3, ‘De eeuwige terugkeer als gif en als geneesmiddel’, werd nog gewerkt. Hier zien we herhaling terugkomen en sommige delen zijn fragmentair. Ik heb dat zo gelaten om trouw te zijn aan Eriks gedachten en geen invulling te doen waarmee hij eventueel niet kon akkoord gaan. U zult merken dat doorlopende tekst soms verandert in citaten en losstaande zinnen die later nog tot een doorlopende tekst moesten worden gesmeed. Te allen tijde zijn de intenties van Erik duidelijk.

Ik sluit dit voorwoord af met het allerlaatste citaat dat Erik achteraan in de tekst had geparkeerd en dat ik hier naar voren haal. De zinnen hadden nog geen plaats gekregen in zijn tekst. De Goldbergvariaties van J.S. Bach was een kunstwerk waaraan Erik heel erg gehecht was. Hij liet dit, gewapend met een draagbare cd-speler, door zijn studenten beluisteren. Hij wou de woorden, geschreven naar aanleiding van Bachs meesterwerk waarin herhaling een cruciaal element uitmaakt, nog inpassen.

‘Het is nu begonnen en het kan niet meer stoppen, het is niet meer ongedaan te maken, een gebeuren is in beweging gezet, is door mij in beweging gezet en ik moet het gedurende de verplichte duur gaande houden. Ik ben van nu af overgeleverd aan deze tijd, ik heb geen keuze meer, ik moet hem tot het einde doorlopen. [...] Op een bladzijde heeft men vlekken geschikt: ronde, witte, zwarte, achtste noten, zwart gepunteerde en zestiende noten. Twee eeuwen geleden werden ze op deze nauwkeurige wijze geschikt door een mijnheer die een gepoederde pruik droeg en veel kinderen had. [...] Maar een muziknoot, dat wil niets zeggen. Een hogere noot? Een lagere noot? De twee samen? Bent u nu ontroerd? Een beetje ritme? Een herneming? Gaat het, voelt u de tranen komen?’¹

Wij danken Pelckmans Uitgevers, die Eriks boeken steeds hebben gepubliceerd en die nu ook bereid waren om dit manuscript uit te geven dat nog niet tot in detail door Erik werd gereviseerd. We danken hier in het bijzonder uitgever Nancy Derboven en uitgeefredacteur Jeroen Rombaut.

We dragen dit boek op aan de echtgenote van Erik, An Chaltin. An is de stuwende stille kracht geweest van bij de aanvang van Eriks filosofische carrière tot dit laatste boek waarvan zij de eerste kritische lezer was.

Dirk Van Peer

¹ Huston, N. (1981). *Les Variations Goldberg*. Arles: Babel, pp. 13-15.

Voorwoord

'Ich bin eine Nuance.'

Nietzsche

*'Car nous voulons la Nuance encor, /
pas la Couleur, rien que la nuance!'*

Paul Verlaine²

In het inleidende deel belicht ik de veelheid van kleuren en stemmen in Nietzsches teksten. Het deel bestaat uit twee hoofdstukken. In het eerste hoofdstuk wil ik begrijpelijk maken waarin het perspectivisme van Nietzsche precies bestaat en waarom het nog een bijdrage kan leveren aan de hedendaagse discussie over belangwekkende vraagstukken uit het domein van de kennisleer en misschien ook uit dat van de moraalfilosofie. Het tweede hoofdstuk gaat na hoe het perspectivisme hecht verweven is met de concrete praxis van zijn schrijven. Zoals we zullen zien, beoefent hij een perspectivisch schrijven hoofdzakelijk op drie manieren: ten eerste wisselt hij geregeld van stijl in de overgang van de ene naar de andere tekst, ten tweede profileert hij zich binnen die woekering van uiteenlopende stijlen uitgesproken als een aforistisch schrijver, wat mijns inziens niet toevallig is, en ten derde gaat hij op een aantal beslissende momenten van zijn denkontwikkeling tot een mise-en-scène van zijn filosofie over.

Nietzsche enceneert en dramatiseert op uiteenlopende wijzen de grote thema's van zijn wijsbegeerte en het is niet toevallig dat hij dit bij uitstek voor twee thema's doet: dat van de dood van God en dat van de eeuwige terugkeer van hetzelfde. Elke scène opent een of meerdere perspectieven op het gebeuren van Gods sterven en op dat van een eeuwige herhaling. Ze verduidelijken hoe de voor het voetlicht tredende personages dit gebeuren beleven, waardoor het zelf telkens ook een andere gedaante aanneemt. De *plat de résistance* van wat ik de lezer in dit boek mag aanbieden, bestaat

² Verlaine, P. (1962). *Œuvres poétiques complètes*. Paris: Gallimard, p. 327.

uit zes scènes, drie over elk thema. De eerste encensering van de dood van God draagt als titel ‘De gevangenen’ en bevindt zich in *Menselijk, al te menselijk*. De tweede, ‘De dolle mens’, waarschijnlijk de vermaardste van allemaal, staat afgedrukt in *De vrolijke wetenschap*. De derde is getiteld ‘De lelijkste mens’ en komt in het vierde deel van *Aldus sprak Zarathoestra* voor. Ook de gedachte van eeuwige wederkeer krijgt een concrete gestalte in een reeks uiteenlopende, maar niet noodzakelijk tegenstrijdige encenseringen. De eerste scène maakt opnieuw deel uit van *De vrolijke wetenschap* en is getiteld ‘Het grootste gewicht’. De tweede komt in het derde deel van *Aldus sprak Zarathoestra* voor en is getiteld ‘Van visioen en raadsel’. De derde scène, ‘De genezende’, treffen we ook in dit deel van zijn *Zarathoestra* aan. Alle scènes komen dus uit de door Nietzsche zelf gepubliceerde geschriften, wat evenwel niet wil zeggen dat ik ter verduidelijking van deze versies geen gebruik zal maken van zijn postuum verschenen notities.

Voor de verwijzingen naar Nietzsches teksten maak ik van de door G. Colli en M. Montinari uitgegeven editie gebruik: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*³ en *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*.⁴ Bij de Arbeiderspers verschenen Nederlandse vertalingen van Pé Hawinkels en Thomas Grafdijk, achteraf herzien door Hans Driessen. Wanneer dit aangewezen leek, heb ik de vertalingen gewijzigd, soms stilzwijgend, soms voorzien van commentaar om beter de betekenis van een passage in het licht te stellen. Voor de postuum verschenen geschriften maak ik gebruik van de bij SUN gepubliceerde vertalingen door onder meer Michel van Nieuwstadt en Mark Wildschudt. Van Nietzsches brieven uit de laatste periode van zijn leven bestaat nog geen Nederlandse vertaling. Ze is van mijn hand.

De gebruikte vertaling van Nietzsches teksten wijkt nu en dan beduidend af van de gangbare Nederlandse vertaling. In mijn commentaar zal ik meermaals op onnauwkeurigheden in die vertaling wijzen. Dat is vrij ongebruikelijk en komt bovendien belerend over. Maar omdat elke vertaling reeds een specifieke interpretatie inhoudt, helpt ingaan op de vertaalproblemen ons hopelijk om een aantal voor de hand liggende misverstanden te vermijden.

Veel onderzoekers gingen in de verspreiding van Nietzsches teksten naarstig op zoek naar het ene filosofische systeem dat eraan ten grondslag zou liggen. Achter de verbergende sluiers van de literaire stijlvormen wilden ze de diepere eenheid opsporen. Op die manier brachten ze tussen stijl en inzicht, tussen vorm en inhoud een hiërarchische verhouding aan, een verhouding van essentieel en accidenteel, van

³ *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (1977). München & Berlin: dtv & W. de Gruyter.

⁴ *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (1986). München & Berlin: dtv & W. de Gruyter.

blijvend en verwaarloosbaar, van onontbeerlijk en vertekend. Maar paradoxaal genoeg gaf een dergelijke werkwijze aanleiding tot het ontstaan van grove misvattingen uitgerekend betreffende Nietzsches opvattingen. Vaak hield hun benadering geen rekening met de periode van een tekst en evenmin met het feit of hij hem al dan niet zelf gepubliceerd heeft. Soms ging men zelfs zover te beweren dat de ‘eigenlijke filosofie’ van Nietzsche in *Der Wille zur Macht* te vinden is. Zo beweert Martin Heidegger bijvoorbeeld: ‘Wat Nietzsche gedurende zijn creatieve periode zelf heeft gepubliceerd, is steeds voorgrond. [...] De eigenlijke filosofie blijft als “nalatenschap” achter.’⁵ Behalve het overtrokken belang dat de auteur van *Sein und Zeit* aan de nagelaten geschriften van Nietzsche hecht, blijft hij bovendien gebruikmaken van de tegenstellingen tussen voorgrond en achtergrond, tussen eigenlijk en oneigenlijk, tegenstellingen die binnen de wijsbegeerte van Nietzsche zeker niet onprobleematisch zijn. Weliswaar zijn de nagelaten geschriften niet onbelangrijk, maar dan toch eerder als aanvulling, verduidelijking, als nuancering van de tijdens zijn bewuste leven zelf gepubliceerde geschriften. Op die manier zal ik er dan ook in dit boek gebruik van maken.

Laat ik een aanvang maken met wat Duitsers een *Buchstabieren* noemen, niet in de letterlijke betekenis van een spellen, een opsplitsen van de tekst in *Buchstaben*, in de letters waarmee hij opgebouwd is, maar wel in de betekenis van een opsplitsen in betekenisonderdelen, in zinnen of eventueel ook in onderdelen van een zin.⁶ Door elk bestanddeel een ogenblik afzonderlijk te plaatsen, kunnen we er nauwkeuriger onze aandacht op richten, waardoor hopelijk tevens de betekenis beter tot haar recht komt. In een tweede, tegengestelde beweging plaatsen we elk deel terug binnen het grotere geheel: binnen de paragraaf, het hoofdstuk, het boek, het gehele oeuvre van Nietzsche, maar ook binnen de cultuur waarin hij zich bewoog en uiteindelijk binnen die waarin wij ons op dit ogenblik bewegen en waarvan we ons nooit volledig kunnen bevrijden. In overeenstemming met Nietzsches perspectivisme geeft het terugplaatsen van een tekstfragment in de uiteenlopende contexten er telkens een enigszins andere belichting aan. Misschien corrigeert het mogelijke misverstand die tijdens een vluchtige lezing zijn binnengeslopen. Alleen al door de voortdurend wisselende en onafgesloten context waarin de interpretator een element van de tekst terugplaatst, is echter een definitief en uitputtend commentaar om principiële redenen niet mogelijk. De dubbele werkwijze van *close reading*, maar ook niet te dichtbij, want dan ziet men door de bomen het bos niet meer, en vervolgens – zo men wil – van *distant reading*, maar ook niet te ver, om de omgekeerde reden, heeft men ook de

⁵ Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, Band 1, p. 17.

⁶ Hans-Georg Gadamer vat het *Buchstabieren* in een engere betekenis op dan hier gebeurt: Text und Interpretation. In H.-G. Gadamer (1993), *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode* (pp. 356-357). Tübingen: Mohr.

'hermeneutische cirkel' genoemd. Deze heen-en-weer gaande beweging van uitlichten en terugplaatsen, van *deconstrueren* (in de eerder triviale betekenis van uit elkaar halen) en *reconstrueren* kan steeds nog op een heleboel andere manieren geschieden, wat echter niet wil zeggen dat ze op om het even welke manier kan geschieden. Laat er van bij de aanvang geen misverstand over bestaan: met het hier voorgestelde *pluralisme* van interpretatiemogelijkheden wil ik mij niet opwerpen als een pleitbezorger van een gemakkelijk *relativisme*. Niet elke interpretatie is even relevant of verhelderend als een andere. En sommige mogen we zelfs onjuist noemen. In geen geval wil ik de deur wagenwijd openzetten voor de wat permissieve opvatting van een 'anything goes', zoals de wetenschapsfilosoof Paul Feyerabend voor de natuurwetenschappen bepleit heeft, ofschoon ook hij zijn slogan niet zonder een aantal restricties lanceerde.⁷

In het kapittel 'Van de zelfoverwinning' uit het tweede deel van zijn *Zarathoestra* brengt Nietzsche voor het eerst in zijn werk het thema van de 'wil tot macht' ter sprake. In zijn zoektocht naar 'de aard van al het levende' bewandelt Zarathoestra allerlei paden – de grootste en de kleinste. Hij vangt de blik van het leven 'met een honderdvoudige spiegel' op (4: 147). Die blik leert hem dat het leven in al zijn verschijningswijzen wil tot macht is. Op eenzelfde manier plaatst Nietzsche de gebeurtenissen van de dood van God en van de eeuwige terugkeer van hetzelfde voor een honderdvoudige spiegel door ze op uiteenlopende manieren in scène te zetten. Hij belicht er telkens een ander aspect van.

⁷ Feyerabend, P. (1975). *Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*. London: NLB, p. 23 e.v.

DEEL 1

**Scènes, stijlen
en aforismen.
Filosoferen op
de bühne**

HOOFDSTUK 1

De ‘perspectivische aard van het bestaan’

In de novelle ‘The Piazza’ van de Amerikaanse schrijver Herman Melville doet de ik-figuur er geruime tijd over om te achterhalen langs welke kant van zijn oude hofstee hij een veranda wil laten bouwen.⁸ Na veel wikken en wegen opteert hij uiteindelijk voor de noordkant, omdat hij vandaar een uitzicht heeft op een landschap met als hoogtepunt de berg Greylock. Sinds de aanbouw geniet hij in zijn leunstoel iedere dag van het indrukwekkende vergezicht. Zijn aandacht gaat op een bepaald moment uit naar een stralend lichtvlekje op een heuvelrug waar voor het overige slechts donkerte is, en binnen die minuscule tovercirkel verrijst een sprookjesachtig huis met de hevige schittering van iets wat op een gouden venster lijkt. Als na een onweersbui het verste uiteinde van een regenboog ook nog op die plek zijn rustpunt vindt, twijfelt hij niet meer: daar moet zich het geluk bevinden! ‘Dat einde van die regenboog, ik wou dat ik daar was.’ En na een periode van ziekte en lusteloosheid begeeft hij zich op een zonovergoten ochtend in september op pad voor een lange tocht. Maar wanneer hij zijn bestemming bereikt, treft hij niet het droomhuis aan dat hij vanop zijn veranda meende gezien te hebben, als wel ‘een klein, laag, grijszigt huisje met een puntdak als een non onder haar kap’. Marianna, de jonge vrouw die er woont, vertelt hem over haar troosteloos, eentonig en eenzaam bestaan. Voor haar bevindt het geluk zich niet in dit armetierige, lekkende, weggrottende berghuisje, maar ginds... En terwijl ze naar de witte hoeve in het dal met de onlangs aangebouwde veranda wijst, zegt ze tot zijn verbijstering: ‘Ik heb me vaak afgevraagd wie daar woont, maar het moet een gelukkig mens zijn; vanmorgen dacht ik er opnieuw aan.’

Ontgoocheld keert hij terug naar zijn hofstee, want hij vond niet wat hij zocht; en *door* ernaar op zoek te gaan, kon hij het trouwens ook niet meer vinden. Toch bracht de zoektocht hem een dubbel inzicht. Hij neemt zich voor niet meer te zwichten voor de fata morgana van een ver en onbereikbaar paradijs. Zoals Zarathoestra,

⁸ Melville, H. (1984). *The Piazza*. In *The Piazza Tales* (pp. 621-634). New York: The Library of America. Ook de brief in: Melville, H. (1986). *D’où viens-tu, Hawthorne?* Paris: Gallimard, p. 126.

de held uit het boek van Nietzsche, de aarde trouw wil blijven en zich niet meer door 'praatjes over bovenaardse verwachtingen' weg laat lokken, zo wil ook de ik-figuur uit de novelle van de schrijver van *Moby Dick* zijn veranda trouw blijven – 'I stick to the piazza' – en zich niet meer door de lokroep van een volmaakt geluk laten meeslepen. Vanuit zijn 'koninklijke loge' slaat hij de intriges op het wereldtoneel gade. Met de veranda beschikt hij over een 'rustig perspectief' op de dingen, wat evenwel niet betekent dat hij ze in de toekomst niet meer verlaat. Of wandelt ze, zoals een manier om naar de dingen te kijken, overal met hem mee? Door de tocht vond hij wel iets anders, en daar ging hij niet naar op zoek. Na zijn gesprek met Marianna kijkt hij op een andere manier naar de woning in de bergen – niet als een droomhuis maar als een bron van kommer en kwel. Tevens kijkt hij op een andere manier naar zijn eigen woning in het dal – die vanuit deze grote hoogte gezien 'vrijwel net zo glansde als dit berghuis vanaf mijn veranda gezien'. Door haar verhalen, die even werkelijk zijn als de indrukken vanuit zijn comfortabele loge, krijgt hij toegang tot haar invalshoek. Hij wordt deelgenoot van een ander perspectief, van dat van de andere, met name van de jonge vrouw. Hij leert de wereld met andere ogen bekijken, met haar ogen!

Tevens is de korte novelle van Melville een mooie illustratie van de aanwezigheid van affecten in onze perspectieven op de wereld. Naast fysieke afstand en gezichtshoek spelen ook heel andere factoren een rol, zoals het door allerhande zorgen en praktische moeilijkheden geplaagde bestaan van de eenzame vrouw in het berg-huisje, de recente ziekte van de ik-figuur en zijn ontevredenheid met de actuele situatie, zijn neiging om reikhalzend naar het geluk als een kostbaar maar moeilijk te bereiken goed uit te kijken, de lokroep van de 'andere oever' en de ontgoocheling als voorspelbaar gevolg wanneer die naderbij komt. Zonder er ons van bewust te zijn, tooien we wat ver weg is met de aantrekkelijkste kleuren van het schilderspalet van onze verbeelding. Waarschijnlijk zullen velen opmerken dat de ik-figuur in de novelle van Melville het slachtoffer is van een vrij triviaal geval van optische illusie en dat hij de 'ware' toedracht (wat dat verder ook moge betekenen) kan achterhalen door gewoonweg ter plekke te gaan kijken. Toch lijkt het niet raadzaam om hetgeen hij vanuit zijn veranda heeft waargenomen als misleiding in de prullenmand van zijn belevingen te deponeren. Het reveleert hem immers de plek die in al zijn betoverende schoonheid vermoedelijk alleen nog vanuit zijn ligstoel te savouren is. Misschien helpt de bewustwording van het unieke en onvervangbare van dit blikpunt hem om zich tevreden te stellen met zijn bestaan in de hofstee en met het uitzicht dat hij vanop zijn veranda, en enkel vandaar, geoffreerd krijgt. Wel zijn we gemakkelijk geneigd om dit te veronachtzamen. Maar in dat geval rest ons enkel nog de harde leerschool van mislukking, ontgoocheling, beproeving. Ik bedenk net dat ook een simpele huizenruil vermoedelijk geen zoden aan de dijk brengt, althans toch niet als elkeen door blijft gaan met in de verte naar het geluk van de andere te lonken.

1. De eigenheid en eigenaardigheid van Nietzsches 'perspectivisme'

Laat ik het hoofdstuk beginnen met een eerder abstracte omschrijving van wat men in filosofiewoordenboeken gemeenlijk onder perspectivisme verstaat. Het perspectivisme stelt dat wat de mens als *waar* (zijn aanspraken op objectieve kennis) of als *waardevol* (zijn oordelen over de goede handeling) aanneemt, mede van het ingenomen standpunt tegenover de aangelegenheid in kwestie afhangt. Het zou dus zowel op het gebied van de kennis (en de wetenschap) alsook op dat van de moraal (en de politiek) gelden. Maar in wat volgt, zal ik mij vooral tot een verduidelijking van het perspectivisme in het domein van de kennis beperken. Het gaat dus verder dan de voor de hand liggende stelling dat de plaats *vanwaar* we een voorwerp waarnemen in belangrijke mate bepaalt *wat* we waarnemen. Met deze louter fysische en fysiologische gegevens van afstand en blikrichting zijn echter steeds ook allerhande psychologische, historische, maatschappelijke, culturele en talige factoren verbonden. Dit complexe geheel van concrete levensomstandigheden, samen met onze ethische en esthetische evaluaties en de op dat moment gangbare wetenschappelijke opvattingen, speelt mee in hetgeen we waarnemen. Overigens zijn we vaak niet in staat om een haarfijn onderscheid te maken tussen het louter waarnemen van iets en onze (theoretische) ingesteldheid vanwaar we dit waarnemen. Het is een algemeen verspreide overtuiging dat Nietzsche een dergelijke opvatting heeft verdedigd. Het gerucht loopt zelfs dat hij de perspectivist par excellence zou zijn geweest.

Soms spreekt Nietzsche eveneens over 'fenomenalisme'.⁹ Maar deze term lijkt mij binnen het ruimere kader van zijn filosofische vraagstelling minder geschikt. Onwillekeurig suggereert hij immers een verband met het empiristisch of positivistisch fenomenalisme van onder andere figuren als David Hume, John Stuart Mill of Ernst Mach, die de opvatting verdedigden dat enkel datgene bestaat wat zich via onze zintuigen aandient. Voor Nietzsche daarentegen is kennis niet een passief ondergaan van impressies, van subjectieve bewustzijnsinhouden. Ze is geen slaafs registreren van wat louter gegeven is: 'alles wat *ons bewust wordt*, is eerst door en door rechtgebreid, vereenvoudigd, geschematiseerd, via uitleg tot stand gebracht'. Kennis is een actief gebeuren. Op dit punt zet hij de door Immanuel Kant geïnitieerde copernicaanse revolutie van de filosofie voort: de objecten moeten zich naar onze kennis richten en niet omgekeerd, zoals de traditionele metafysica en ook het klassieke empirisme meestal nog voorstond. Wanneer we over de dingen spreken, moeten we dit, aldus Kant, onvermijdelijk vanuit 'het *standpunt* van de mens' doen.¹⁰ Dit menselijk standpunt constitueert het object pas tot object van kennis. Wat dit

⁹ O.a. 3: 593; 12: 158.

¹⁰ 13: 53. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B xvi en B 42, mijn cursivering.

betreft sluit Nietzsche zich volmondig aan bij de mening dat we de ‘menselijke optiek’ vanwaar we spreken niet kunnen elimineren, want dan elimineren we tegelijkertijd onze mogelijkheid om over de dingen te spreken.¹¹ Maar in tegenstelling tot de a-prioristructuren van de kantiaanse transcendentiaalfilosofie meent hij dat dit standpunt niet eens en voor altijd vastligt. Het is integendeel tijdelijk, veranderlijk, transformeerbaar, corrigeerbaar.

Toch is er met Nietzsches perspectivisme iets eigenaardigs aan de hand. Wanneer hij enerzijds de term gebruikt, en dat doet hij slechts één enkele keer in de door hemzelf gepubliceerde geschriften, meer bepaald in het boek *De vrolijke wetenschap*, dan gebruikt hij de term in een betekenis die beduidend afwijkt van de boven aangehaalde woordenboekbetekenis. Hij gebruikt hem uitsluitend om de negatieve werking van een perspectief in het licht te stellen. Het perspectief beknot, verdomt, vervormt, vervalst, reduceert, nivelleert, populariseert. Het brengt ons enkel met de oppervlakte, de buitenkant, de huid van de dingen in contact. Met een perspectivische inperking komt het ‘kuddeperspectief’ van de mens op de voorgrond. Ook Nietzsche was zich blijkbaar van zijn afwijkend gebruik van het woord bewust, want hij maakt de restrictie dat het hem enkel gaat om een perspectivisme ‘zoals ik het opvat’.¹² Haast nooit laat hij zich verleiden om een min of meer coherente theorie van het perspectivisme uit te werken en een discussie aan te gaan met verwante of rivaliserende epistemologische doctrines, met doctrines zoals empirisme, idealisme (eventueel onder zijn extreem solipsistische gedaante), positivisme, relativisme, (al of niet metafysisch) realisme, pragmatisme, enzovoort. In het algemeen staat hij weigerachtig tegenover het innemen van zulke *principiële* standpunten, van standpunten die men vaak daarom met het prestigelabel van een -isme bekleedt. Meestal doet hij geen algemene uitspraken over *de* kennis, over de kennis als zodanig, over de vraag of *iedere* kennis noodzakelijkerwijs perspectivisch is: ‘Waar het mij om gaat – men raadt het al – is niet de tegenstelling van subject en object: deze onderscheiding laat ik graag over aan de kennistheoretici, die in de valstrikken van de grammatica (van de volksmetafysica) zijn blijven hangen. Het is al helemaal niet de tegenstelling van “ding-op-zichzelf” en verschijning: want wij “kennen” bij lange na niet genoeg om ook maar zo te mogen *scheiden*.’ We zijn niet gerechtigd om een onderscheid tussen verschijning en ding-op-zichzelf door te voeren, want we kunnen onmogelijk *buiten* het menselijke perspectief klauteren om vandaar na te gaan of en in welke mate de op zich bestaande wereld – de wereld onafhankelijk van elk mogelijk perspectief van deze wereld – overeenstemt met de manier waarop we hem van uit dit externe – ‘extraterritoriale’ – standpunt waarnemen. Nietzsche herneemt het argument dat Hegel al tegen de kritische filosofie (inzonderheid Kant) formuleerde,

¹¹ 9: 309.

¹² 3: 593.

wat betreft de mogelijkheid van een kennistheorie überhaupt: 'Argeloosheid van onze kritische filosofen [...]: ze bedoelen dat je eerst het werktuig, namelijk het kenvermogen, test voor je het gebruikt – – –. Dat is nog erger dan een lucifer willen testen voor je hem aansteekt.'¹³

Wanneer hij anderzijds wel het thema van het perspectivisme (in de betekenis van de boven aangegeven omschrijving) aansnijdt, gebruikt hij merkwaardigerwijs de term niet. Het is alsof hij bedenkingen heeft om een dergelijke doctrine te onderschrijven. Daarom doen we er goed aan om van Nietzsches *zogenaamd* perspectivisme te spreken of om het knipperlicht van aanhalingstekens bij de term te plaatsen. De beschouwingen die hij over dit thema sinds ongeveer 1886 nu en dan in zijn geschriften rondstrooit, blijven louter uiteenlopende aanzetten: voorlopige, terloopse en summiere opmerkingen over de rol van perspectieven in het leven van de mens. Nooit gaan ze verder dan het openen van enkele vluchtige perspectieven op uitgerekend het thema van het perspectief. Nooit heeft hij ze tot een theorie, laat staan een heuse 'ontologie van het perspectivisme' uitgewerkt.¹⁴ Maar op die manier probeert hij de kritiek in de kiem te smoren, die veel onderzoekers daarna toch nog op zijn 'perspectivisme' zijn blijven formuleren. De uitspraak dat *alle* kennis perspectivisch is, komt met zichzelf in tegenspraak, want door dat te beweren doet men een universele uitspraak en pretendeert men dus zelf van het perspectivisch karakter van het bestaan bevrijd te zijn.¹⁵ (Een gelijkaardig bezwaar heeft men overigens voordien reeds ontelbare malen tegen een globale of radicale versie van het relativisme geuit: als alles relatief is, is ook deze uitspraak zelf relatief.) Toch loopt Nietzsche haast nooit in de valkuil van een dergelijke tegenspraak. In *De vrolijke wetenschap* ontmaskert hij zelfs de 'lachwekkende onbescheidenheid' van hen die willen nagaan 'hoever de perspectivische aard van het bestaan reikt', of er nog een andere aard bestaat, wanneer dit bestaan perspectivisch is en wanneer niet. Omdat we onszelf onmogelijk kunnen ontlopen – 'we kunnen niet voorbij onszelf kijken' – moeten we het antwoord op deze vragen schuldig blijven:

Hoever de perspectivische aard van het bestaan reikt, of het zelfs nog enige andere aard bezit, of niet een bestaan zonder uitleg, zonder 'zin', inderdaad in 'onzin' verandert, of anderzijds niet elk bestaan in wezen een *uitlegend* bestaan is – dat zijn vragen die zelfs door de vlijtigste en pijnlijk-gewetensvolste analyse

¹³ 12: 37. Tegen de 'kritische filosofie' formuleerde Hegel reeds het bezwaar: 'Maar willen kennen voordat men kent, is even ongerijmd als [...] leren te zwemmen voordat men zich in het water waagt.' (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1969). Hamburg: Meiner, p. 43. Ook zijn *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1971). Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band 111, pp. 333-334.)

¹⁴ Dit aspect heeft Jakob Dellinger goed in het licht gesteld in 'Perspective, perspectivisme', in *Dictionnaire Nietzsche* (Dir. D. Astor) (2017). Paris: Laffont, p. 678.

¹⁵ Gerhardt, V. (2011). Die Perspektive des Perspektivismus. In *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft* (pp. 111-112). Berlin & New York: W. de Gruyter.

of door zelfonderzoek van het intellect niet kunnen worden beantwoord: want het menselijk intellect kan het bij deze analyse niet vermijden zichzelf onder zijn perspectivische vormen te zien en *alleen* in die vormen te zien. We kunnen niet voorbij onszelf kijken: het is een hopeloze nieuwsgierigheid te willen weten wat er nog voor andere soorten intellect en perspectieven zouden kunnen bestaan [...]. Maar ik denk dat we tegenwoordig in elk geval ver verwijderd zijn van de lachwekkende onbescheidenheid om vanuit onze hoek voor te schrijven dat men alleen vanuit deze hoek perspectieven *mag* hebben. De wereld is voor ons juist nog een keer 'oneindig' geworden: voor zover we de mogelijkheid niet van de hand kunnen wijzen dat ze *oneindige interpretaties in zich draagt*.¹⁶

Tevens hebben velen tegen Nietzsche het bezwaar geopperd dat zijn uitspraken over het perspectivisch karakter van het bestaan op hun beurt perspectivisch, *slechts* perspectivisch zijn. De correctheid van die opmerking zal hij evenwel geenszins ontkennen. Maar hij vat ze niet op als een bezwaar tegen zijn opvatting. Hij wil zich niet afschermen voor een reflexief toepassen van de gedachte op haarzelf. Hij wil zijn lezers integendeel tot zo'n toepassing aanmoedigen. Hij wil ze ertoe provoceren. Met zijn persoonlijk gekleurde betoog wil hij de mogelijkheid van een dergelijke reflectie juist tonen en beklemtonen. Dat zegt hij uitdrukkelijk in *Voorbij goed en kwaad*, waar hij deze zelfreflectie echter niet in een optische terminologie van perspectief en uitzicht, als wel in een filologisch-hermeneutische terminologie van interpretatie en tekstuitleg doorvoert. Maar omdat hij beide terminologieën van tijd tot tijd door elkaar gebruikt, mogen we de verschillen hier over het hoofd zien. Met trots spreken de fysici over de 'wetmatigheid van de natuur'. Ze vatten de natuur op als een domein dat aan een klein aantal eenvoudige en onveranderlijke natuurwetten onderworpen is. De natuurgebeurtenissen zijn noodzakelijk, reversibel, berekenbaar, voorspelbaar. Soms noemt Nietzsche dit wereldbeeld ook deterministisch (elke gebeurtenis heeft een oorzaak) of mechanistisch (het heelal is een grote machine waarvan het functioneren in reductionistische termen van 'stof, atoom, druk en stoot, zwaarte' te verklaren is).¹⁷ Dit determinisme heerst haast nog onbetwist in de wetenschap van de negentiende eeuw, in de eeuw dus van Nietzsche, ofschoon ook reeds in die eeuw de thermodynamica zich aandient, die de onderzoekers ertoe noopt om van het uitgangspunt van reversibiliteit afscheid te nemen: de warmte verspreidt zich homogeen over een lichaam en niet omgekeerd.¹⁸ Maar de fysici hadden niet door dat ze niet met een vaststaand feit als wel met een hoogst betwistbare hypothese, niet met waarheid als wel met een niet meer geproblmati-

¹⁶ 3: 626-627.

¹⁷ O.a. 12: 383 en 13: 263, ook 257-259.

¹⁸ Prigogine, I. & Stengers, I. (1979). *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*. Paris: Gallimard, p. 117 e.v.

seerde vooronderstelling te maken hadden. Wat ze ons aanboden, was enkel een interpretatie en op de koop toe een slecht staaltje van interpretatie, een staaltje van 'betekenisverminking'. Ze voerden een schromelijke versimpeling van een uiterst complex en veelzijdig gegeven door. Vervolgens komt Nietzsche met een heel andere interpretatie van de 'verschrikkelijke grondtekst' van de natuur voor de pinnen. Hij presenteert de lezer 'een totaal andere interpretatiekunst', waarbij de natuur niet bepaald wordt door strikte wetten, maar door een 'wil tot macht'. Op de aard en gegrondheid van zijn voorstel wil ik hier niet ingaan. Ongetwijfeld zullen critici ertegen inbrengen dat ook dit *slechts* een interpretatie is. Nietzsche geeft dit ruiterlijk toe, want hij besluit zijn betoog als volgt: 'Gesteld dat ook dit slechts interpretatie is – en jullie [de fysici die over de "wetmatigheid van de natuur" spreken] zullen je bijverven dit tegen te werpen? – welnu, des te beter.'¹⁹ Des te beter, omdat dit inzicht de weg vrijmaakt voor een andere omgang met theorieën: namelijk als een voorlopige, steeds weerlegbare hypothese. Omdat Nietzsche over dit thema een heel andere reputatie bezit, is het de moeite waard erop te wijzen dat het open en bloot erkennen dat zijn voorstel slechts een interpretatie is, van een grote bescheidenheid getuigt. Precies hetzelfde kunnen we over zijn opvatting van het perspectivisch karakter van het bestaan zeggen: gesteld dat ook zij slechts een *perspectief* is – welnu, des te beter. Des te beter, omdat dit inzicht de weg vrijmaakt voor een andere omgang met perspectieven: namelijk als een mogelijke naast andere.

Tot op de dag van vandaag beschuldigen velen Nietzsche ervan dat hij de tekst (of de feiten) onder de interpretatie liet verdwijnen. Om hun opvatting te staven, halen ze stevast het volgende zinnetje aan: 'nee, juist feiten bestaan niet, alleen interpretaties'. Op die manier zou hij het pad voor een extreme vorm van relativisme hebben geëffend, voor het relativisme van onze zogenaamde 'postmoderne' cultuur, die iedere waarheid botweg loochent. En zijn houding lijkt helemaal laakbaar als men bovendien nog weet dat interpretatie bij hem meestal niets meer is dan 'geweld aandoen, pasklaar maken, afkorten, weglaten, opvullen, waterdicht maken, vervalsen'. Maar door dit te beweren, tonen deze moraalridders van waarheid en feitelijkheid op hun beurt een flagrant staaltje van 'betekenisverminking' en waarheidsvervalsing. Ze halen niet enkel een postuum gepubliceerde notitie van Nietzsche aan, maar laten op de koop toe nog de context weg, waarbinnen de notitie pas haar betekenis verkrijgt:

Tegen het positivisme, dat blijft staan bij het fenomeen 'er bestaan alleen feiten', zou ik inbrengen: nee, juist feiten bestaan niet, alleen interpretaties. Wij kunnen geen feit 'op zich' vaststellen: misschien is het onzin zoiets te willen. [...]

¹⁹ 5: 37.

Voor zover het woord ‘kennis’ enige zin heeft, is de wereld kenbaar: maar ze valt anders te *duiden*, er ligt niet één betekenis achter, maar ontelbare betekenissen: ‘perspectivisme’.²⁰

Uit de context blijkt dat Nietzsche reageert op het positivisme. Hij ontkent niet het bestaan van feiten zonder meer, maar uitsluitend van een specifieke en uiterst betwistbare opvatting van de feiten, een opvatting die waarschijnlijk het meest uitgesproken in de positivistische wetenschapsopvatting van Auguste Comte en zijn school tot uiting komt. Het positieve dat het positivisme aanprijst, zijn de feiten. Hiertoe dient de wetenschapper zich strikt te beperken en zich niet te verliezen in oeverloze metafysische speculaties. Nietzsches kritiek van het positivisme bestaat er nu in aan te tonen dat feiten geen op zich bestaande entiteiten zijn. Er bestaan geen feiten ‘op zich’. Feiten zijn nooit onafhankelijk van een theoretische vraagstelling gegeven. Het positivisme gaat plat op de buik voor de *petits faits*, wat van zwakte, slaafsheid, fatalisme getuigt. Nietzsche plaatst hiertegenover een ‘perspectivisme’ (bij hem met aanhalingstekens) dat de steeds aanwezige interpretatieve achtergrond van de feiten naar voren haalt.²¹

Ook Nietzsches houding tegenover tekstinterpretatie is veel complexer en genuanceerder dan ze met het citaat willen laten uitschijnen. Wanneer hij de kwestie van het nauwkeurig lezen van teksten aanraakt, beroept hij zich vaak op zijn jarenlange ervaring als filoloog. Aan de universiteit studeerde hij geen theologie, zoals zijn vrome familie graag had gewild, en evenmin filosofie, zoals velen op basis van zijn reputatie en zijn geschriften waarschijnlijk geneigd zijn te denken, maar klassieke filologie. In 1869 wordt hij op vijftienvijftigjarige leeftijd benoemd tot professor in de Griekse taal- en letterkunde aan de universiteit van Bazel (in Zwitserland); en die functie zal hij gedurende tien jaar uitoefenen. Als ‘oude filoloog’ roept hij de lezer op tot een ‘goed’ lezen van zijn teksten, tot een beoefenen van het lezen ‘als een *kunst*’, een ‘uitleggingskunst’ met respect voor de tekst, tot een lezen met oog voor nuances, voor kleine verschillen, een lezen dat berekend is op onverwachte wendingen en achterliggende gedachten. Kortom, hij prijst ons een lezen aan dat ‘langzaam, indringend, omzichtig en voorzichtig, met bijgedachten, met opengelaten deuren, met gevoelige vingers en ogen’ moet geschieden. Hij veroordeelt de ‘onfatsoenlijke en zwetende overijldheid [die...] alles meteen “achter de rug” wil hebben’. Deze slechte lezers vergelijkt hij met plunderende soldatenbendes: ‘Ze pikken er een paar dingen die ze kunnen gebruiken uit, maken de rest smerig en verward en geven af op

²⁰ 5: 400; 12: 315 en 6: 109, 115.

²¹ 6: 109, 115.

het geheel.²² Zo maakt hij in de passage uit de *Vrolijke wetenschap* tot tweemaal toe onderscheid tussen tekst en interpretatie.

Waarschijnlijk komt Nietzsche nog het dichtst in de buurt van een theoretische uitwerking en verantwoording van een 'perspectivisme' in een korte excursie bij de derde en laatste verhandeling uit *De genealogie van de moraal*.²³ Deze verhandeling is aan de betekenis, of beter aan de uiteenlopende betekenissen van het ascetisch ideaal in de kunst, de filosofie en vooral de religie gewijd, want dit ideaal is bij uitstek een priesterideaal. Samen met *Voorbij goed en kwaad* vormt het boek een tweeluik met als overkoepelend thema de oorsprong van onze morele (voor)oordelen en dus ook van het ascetisch ideaal dat in onze westerse cultuur een uitermate dominante en funeste rol heeft gespeeld. Doch in tegenstelling tot wat in het metafysisch denken gebruikelijk is, zoekt Nietzsche niet naar een verklaring voor het ontstaan van de moraal in een zich *achter* de wereld van de verschijnselen verschuilend goddelijk wezen. Hij zoekt integendeel naar een verklaring in onze wereld zelf, meer bepaald in het concrete leven van de mens. Hij bekijkt de moraal vanuit de optiek van de menselijke verlangens en komt tot de overtuiging dat ze geen uiting is van overvloed aan en onvoorwaardelijk vertrouwen in het leven, maar wel een symptoom van verarming van en wrok tegen dit leven. Omdat zijn boek een aanklacht tegen de heersende moraal formuleert, noemt hij het (in de ondertitel) een strijdschrift. Bovendien leert ons de zoektocht dat de ontstaansgeschiedenis van de moraal geen rechtlijnige, logische en onafwendbare progressie naar een finaal doel is. De tocht is integendeel met talloze peripetieën en sluiptwegen, valkuilen en impasses bezaaid.

Op welke manier heeft zich het ascetisch ideaal in onze cultuur geuit? Wanneer de mens zich aan dit ideaal wijdt, gaat hij 'schandelijk en nutteloos tegen zichzelf [...] tekeer'. Hij leeft een leven dat uitgerekend tegen dit leven zelf gericht is. Hij heeft er weerzin tegen. Dit leven vertegenwoordigt zelfs de '*grofste vorm* van tegennatuurlijkheid'. Toch is het ascetisch ideaal slechts 'schijnbaar misdadig en nutteloos', omdat het zich tevens 'met alle middelen staande tracht te houden en voor zijn bestaan vecht'.²⁴ Als levensvorm die het leven ontkent, brengt het een specifieke vorm van leven (en cultuur) voort. Hoewel in het ascetisch ideaal een intens gekoesterd verlangen naar het einde aanwezig is, deinst het er tegelijkertijd voor terug. Vanuit een *horror vacui* verplaatst het dit einde altijd opnieuw naar een later tijdstip. En net deze onophoudelijk hernomen opschorting van het einde, van de dood maakt (het) leven

²² 2: 436; 3: 17 en 5: 255-256.

²³ Hierover o.a. Leiter, B. (1994). *Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals*. In R. Schacht (Ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals* (pp. 334-357). Berkeley e.a.: University of California Press; Conant, J. (2014). *Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus*. Konstanz: Konstanz University Press, pp. 179-333 en Alloa, E. (2020). *Partages de la perspective*. s.l.: Fayard, vooral pp. 44-53.

²⁴ 5: 342, 366.

mogelijk. Of nauwkeuriger uitgedrukt: ze maakt een leven mogelijk dat onder de heerschappij van het ascetisch ideaal staat, een armoedige, zieltogende, morbide vorm van leven. In tegenstelling tot een ogenblikkelijke zelfdoding, een *mort subite* (evenwel niet het Brusselse bier!) van de martelaar, beoefent de asceet een ‘langzame zelfdoding’. Doordat de priester de degeneratie van de mensheid *nastreeft* en er zich dus voor *inzet*, kan hij er tevens onmogelijk buiten om ze voor de ondergang te behoeden.²⁵ De tegen zichzelf gekeerde wil blijft nog steeds willen, blijft nog steeds *iets* willen. Hij kan niet ophouden met willen. Het zonder meer uitschakelen van elke vorm van wil is niet mogelijk. Daarom conserveert hij in een langgerekt, vele eeuwen overspannend gebeuren een specifieke, hoewel tegennatuurlijke en levensvijandige levensvorm. Uitgerekend als wil tot het einde houdt hij zich in stand.

Tijdens zijn nauwgezette zoektocht naar de verborgen drijfveren van het ascetisch ideaal last Nietzsche dus een korte aanvulling in over de onopvallende en tegelijk doorslaggevende rol van perspectieven in de uitbouw van het menselijke bestaan. Zijn beschouwing over het perspectivisch gehalte van kennis en moraal presenteert hij dus als een *terloopse* uitweiding. Daarom neemt hij in de daaropvolgende paragraaf de algemene lijn van zijn betoog weer op met de opmerking: ‘Maar om op ons onderwerp terug te komen...’ En dit onderwerp is de innerlijke tegenstrijdigheid van het ascetisch ideaal. Toch mogen we het belang van de digressie voor het begrijpen van zijn kritiek op dit ideaal en vermoedelijk ook ruimer van de algemene teneur van zijn filosofie niet onderschatten. Wanneer kunstenaars of filosofen het ideaal van wereldverzaking huldigen ligt de betekenis nog niet vast. Maar het wordt menens wanneer de ‘weezinwekkende, sombere rupsgedaante’ van de priester op het toneel verschijnt.²⁶ Net op dat moment onderbreekt Nietzsche zijn betoog voor de uitweiding. Hij besluit de twaalfde paragraaf uit het derde essay van de *Genealogie van de moraal* als volgt:

Laten we ten slotte, juist als zoekenden naar kennis, niet ondankbaar zijn voor dergelijke resolute omkeringen van de gewone perspectieven en waarderingen [de omkeringen van een door het ascetisch ideaal bepaalde perspectieven en waarderingen], waarmee de geest té lang schijnbaar misdadig en nutteloos tegen zichzelf tekeer is gegaan: de dingen aldus eens anders te bekijken, anders te *wil-len* bekijken, is geen geringe disciplineren en voorbereiding van het intellect voor zijn toekomstige ‘objectiviteit’ – objectiviteit niet in de zin van ‘belangeloze aanschouwing’ (hetgeen een onbegrijpelijkheid en onzinnigheid is), maar als het vermogen, zijn voor en tegen *in zijn macht te hebben* en naar believen in of uit te schakelen: zodat men juist de *verscheidenheid* van perspectieven en affec-

²⁵ 3: 485 en 6: 331.

²⁶ 5: 361.

tieve interpretaties voor de kennis nuttig weet te maken. Want, mijne heren filosofen, laten we voortaan beter oppassen voor de gevaarlijke oude begripsfabel die kwam aanzetten met een 'zuiver, willoos, pijnloos, tijdloos kennissubject', laten we oppassen voor de vangarmen van zulke contradictorische begrippen als 'zuivere rede', 'absolute spiritualiteit', 'kennis op zichzelf' – hier wordt steeds verlangd een oog te denken dat helemaal niet gedacht kan worden, een oog dat helemaal geen richting mag hebben, waarbij de actieve en interpreterende krachten tegengegaan moeten worden, moeten ontbreken, krachten die het zien toch pas tot een zien-van-iets maken, hier wordt dus steeds een onzinnigheid en onbegrijpelijkheid van het oog verlangd. Er is *alleen maar* een perspectivisch zien, *alleen maar* een perspectivisch 'kennen'; en *hoe meer* affecten we over een zaak aan het woord laten komen, *hoe meer* ogen, verschillende ogen we voor dezelfde zaak weten te gebruiken, des te vollediger zal ons 'begrip' van deze zaak, onze 'objectiviteit' zijn. Maar het elimineren van elke wil, het buitenspel zetten van alle affecten, aangenomen dat we dit zouden kunnen: hoe nu? Zou dat niet het *castreren* van het intellect zijn? ...²⁷

Om betekenis en draagwijdte van de boven aangehaalde tekst beter tot hun recht te laten komen, is het wellicht aangewezen vooraf begrijpelijk te maken waarom Nietzsche, in een betoog over de 'ontzagwekkende *macht* van het ascetisch ideaal', plots een uitweiding over het perspectivisch karakter van onze kennis en moraal inlast. Waarom schakelt hij met andere woorden over op een aangelegenheid die er, op het eerste gezicht althans, weinig of niets mee te maken heeft? In onze christelijke cultuur oefende een negatieve waardering van het bestaan een ontzettende aantrekkingskracht uit. Ze was geen uitzondering maar algemene regel, geen curiosum van een of andere kwezel of pilaarbijter, maar een levenshouding van alle maatschappelijke geledingen en uit nagenoeg elke periode van onze geschiedenis. Haast onaangevochten heerste ze gedurende tweeduizend jaar over de westerse wereld.²⁸ Door die verkregen monopoliepositie ondervond het ascetisch ideaal geen concurrentie van een ander, eventueel tegengesteld ideaal. Aldus zag men over het hoofd dat wat het aanpreef slechts één vorm naast talloze andere vormen van leven was. De langdurige gewenning aan het heersende standpunt doet gemakkelijk de illusie ontstaan dat het zonder meer het enig mogelijke ideaal is. Sterker zelfs: vermits 'alle *lange* dingen [...] moeilijk te zien en te overzien' zijn, beschouwde men het standpunt als vanzelfsprekend, als waar, kortom, als geworteld in de *natuur* van de dingen zelf. We verklaren de eigen optiek als sacrosanct, als alleenzalmakend, en vergeten zijn optische en dus optionele grondtrek. We merken de optiek niet als optiek op. Het idee wordt

²⁷ 5: 364-365.

²⁸ 6: 353; 13: 88.

idee-fixe.²⁹ Doordat we voortdurend ernaar handelen, zet het zich in het denken vast. Het wordt een niet meer problematiseerbare vooronderstelling van het denken. Het oefent een onverzettelijke maar onopgemerkte dwang op het denken uit. De gedachte wordt met andere woorden een dwanggedachte die zichzelf miskent.

In het derde essay van de *Genealogie van de moraal* zet Nietzsche een genealogisch onderzoek op touw naar de redenen waarom de ascetische cultuur zo lang het leven van de mens bleef domineren en tiranniseren. De genealoog verschijnt er als 'iemand die boort, graaft, ondergraaft'. Toch ligt in zijn onderaardse werkzaamheid nog niet onmiddellijk een kritiek op die cultuur vervat.³⁰ De moeizame en voorzichtig voortschrijdende 'donkere arbeid' van een filologisch, psychologisch en historisch onderzoek moet immers met de nodige afstandelijkheid en onpartijdigheid geschieden, ofschoon die afstandelijkheid en onpartijdigheid evenmin absoluut zijn. Wel moet het voorbereidende graafwerk de weg vrij maken voor een cruciaal inzicht: een leven ten dienste van het ascetisch ideaal vertegenwoordigt slechts één enkel perspectief op het leven. Het door Nietzsche op touw gezette genealogisch onderzoek moet dus de voorwaarden creëren voor het ontstaan van heel andere perspectieven, voor 'resolute omkeringen' van de door het christendom gedurende vele eeuwen vastgelegde waardepatronen en levenswijzen. Om deze 'omkering van de waardebepalende blik' te bewerkstelligen, hoeft zijn perspectivische vraagstelling echter niet tot het domein van de kennis beperkt te blijven. Al van bij de aanvang sluit ze evenzeer een ethiek in.³¹

Indien het ascetisch ideaal zich van de taal van de filosofie meester maakt, zal het zijn willekeur vooral op levensnoodzakelijke overtuigingen botvieren: mijn lichaam, deze pijnprikkel, de diversiteit van de mij omringende dingen, het bestaan van mijn ik. Al deze vanzelfsprekendheden degradeert het tot een illusie – hoewel een uiterst hardnekkige. Het hoogtepunt van die vervalsing is het poneren van een afgescheiden rijk, waartoe de mens met zijn verstand geen toegang heeft. Het onderscheid bij Kant tussen een *fenomenale* en een *noumenale* orde is nog een (laatste?) overblijfsel van deze 'ascetentweespalt'. Hoe gewelddadig ook, toch leren 'dergelijke resolute omkeringen van de gewone perspectieven en waarderingen' ons iets wezenlijks over de manier waarop de kennis van de mens functioneert. Laat ik in wat volgt, Nietzsches uitweiding aan de hand van een aantal punten verduidelijken.

²⁹ 5: 268; 6: 175 en 5: 296.

³⁰ 3: 11 en 578.

³¹ 5: 271; ook 2: 20.

2. De discrete maar ingrijpende rol van perspectieven

In het boven aangehaalde tekstfragment uit de *Genealogie van de moraal* gaat het Nietzsche om het productief maken van de 'verscheidenheid van perspectieven en affectieve interpretaties voor de kennis'. In tegenstelling tot een hardnekkig vooroordeel, vertekenen de affecten niet louter de werkelijkheid. Tegelijk openen ze nieuwe toegangswegen. In een postuum gepubliceerde notitie schrijft hij: 'Wie legt uit? – Onze affecten.'³² Affecten spelen een belangrijke interpretatieve rol. Ze maken ons iets duidelijk. Ze structureren de waargenomen ruimte telkens op een bepaalde manier. Laat ik een paar eenvoudige voorbeelden uit het domein van de psychoanalyse geven: in een stemming van angst lijken de dingen als een steenlawine op ons af te komen, steeds dichterbij en steeds bedreigender; in een overwinningroes daarentegen is het alsof de werkelijkheid als een poedel dociel aan onze voeten ligt; in een schaamtegevoel ontstaat dan weer de indruk dat de schotten tussen binnen- en buitenwereld weggefallen zijn en dat ik aan de allesdoordringende blik van elke mogelijke andere overgeleverd ben.³³ En het lukt ons niet om een standpunt in te nemen dat vrij zou zijn van welke affectgeladenheid dan ook, een bij manier van spreken 'gevoelloos' standpunt, dit woord evenwel niet in de betekenis van een afstandelijke, ongeïnteresseerde en koele houding, want ook zo'n houding blijft nog steeds de uiting van een specifiek affect, vaak namelijk van een door hardvochtigheid, wreedheid en meedogenloosheid ingegeven affect, maar wel in de enigszins afwijkende betekenis van een standpunt dat zich *buiten* elke mogelijke vorm van affectiviteit zou bevinden.

Spontaan zal een prachtig uitzicht van een berg er ons toe aanzetten om hem te beklimmen. Denken we slechts aan de ik-figuur in de novelle van Melville. Maar die betovering – aldus Nietzsche – verdwijnt wanneer we hem van nabij inspecteren: plots is de berg 'en heel het landschap om ons heen en onder ons als het ware onttoverd; we waren vergeten dat menige grootsheid, net als menige goedheid, alleen vanaf een bepaalde distantie bekeken wil worden [...] – alleen dan *werkt ze*.' En wat de optimale distantie is, verschilt van geval tot geval. De nabijheid drukt ons op de minste onvolkomenheid, terwijl de verwijdering de rimpels van de dingen glad- en wegstrijkt. Vanuit de verte oefenen ze een sterke *verleidingskracht* op ons uit. We hebben dan niet meer met een druk- of stootkracht te maken, met een brute (cartesiaanse) kracht die door onmiddellijk contact van het ene lichaam op het andere inwerkt, als wel met een veel subtielere (newtoniaanse) gravitatiekracht, een *actio in*

³² 12: 161.

³³ De psychoanalyticus en filosoof Pierre Kaufmann geeft hiervan een beschrijving in zijn boek *L'expérience émotionnelle de l'espace* (1969, Paris: Vrin).

distans. Denken we bijvoorbeeld aan de maan die van een afstand van vele duizenden kilometers hier op aarde het verschijnsel van eb en vloed veroorzaakt. Van deze geheimzinnige werking zonder aanraking weet de vrouw een geraffineerd gebruik te maken: ‘De charme en de krachtigste werking van vrouwen is, in de taal van filosofen [i.e. de taal van Newton als filosoof, als auteur van de *Philosophia Naturalis*], een werking op afstand, een actio in distans: maar daarbij hoort in de allereerste plaats – *distantie!*’³⁴ Maar precies hier knelt het schoentje. Doordat de man geen afstand in acht neemt, verliest hij onherroepelijk wat hij nastreeft. Dit komt sprekend tot uiting in het streven naar waarheid of geluk, doeleinden die hem als een aantrekkelijke maar tegelijk moeilijk te veroveren vrouw verschijnen. De (naakte) *waarheid* oefende een haast onweerstaanbare aantrekkingskracht op de man, op de dogmatische filosoof, op de metafysicus uit. Driest stormde hij op dit doel af. Maar door zijn onvoorwaardelijk en rechtlijnig streven liep hij het hopeloos mis: ‘Aangenomen dat de waarheid een vrouw is – hoe? is de verdenking dan niet gegrond dat de filosofen, voor zover zij dogmatici waren, weinig verstand van vrouwen hadden? Dat de akeelige ernst, de lompe opdringerigheid waarmee zij tot dusverre op de waarheid afgegaan zijn, onhandige en ongepaste middelen waren om uitgerekend een vrouwspersoon voor zich te winnen. Zeker is dat zij zich niet heeft laten winnen.’ Hetzelfde deed zich bij het streven naar het *geluk* voor. Van Aristoteles over Bertrand Russell tot ook nog vaak nadien, beweerde de filosoof dat het geluk het ultieme streefdoel van de mens is.³⁵ En met dezelfde ‘akeelige ernst’ en ‘lompe opdringerigheid’ wilde hij het te pakken krijgen. Hij rende het als een verleidelijke vrouw achterna, met als voorstelbaar gevolg dat hij een *blauwtje* liep. (Misschien had hij zich omgekeerd in zijn ongeluk moeten storten om het geluk een beetje naderbij te lokken.)

Naast affecten bepalen ook onze kennisaannamen mede hoe we de wereld waarnemen. Een eenvoudig, geïsoleerd weetje zal hem op een specifieke wijze belichten. Hiervan geeft Nietzsche een voorbeeld dat onmiddellijk bij de vertelling van Melville aansluit. Het bekend zijn met de aardrijkskundige informatie dat de Mont Blanc de hoogste berg uit het Alpenmassief is, verleent de berg onwillekeurig een surplus aan belang, prestige, expressiviteit, schoonheid. Zonder deze kennis lijken de andere bergen uit de omgeving ons aantrekkelijker, imposanter, mooier: ‘het gezicht op de Mont Blanc vanuit Genève [is] zonder de te hulp snellende cerebrale vreugde van de kennis iets onbeduidends; de dichtbijgelegen bergen daar zijn stuk voor stuk mooier en expressiever – maar “lang niet zo hoog”.’³⁶ Het oog komt hier met onze kennis in conflict en onze kennis haalt het.

³⁴ 3: 388 en 425.

³⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1094 a 23-25, 1095 a 18-20 en Russell, B. (195). *The Conquest of Happiness*. London: Unwin. Ook 5: 11; 6: 80 en 4: 206.

³⁶ 2: 641.

Ook de door ons aangenomen wetenschappelijke theorieën vervullen in onze waarneming van de wereld een rol die vergelijkbaar is met die van een perspectief. Ze leggen vast naar wat we moeten kijken, welke gebeurtenissen relevant zijn en welke niet, welke gegevens een confirmatie van de te toetsen hypothese betekenen en welke eerder een weerlegging, welke problemen nog onopgelost blijven en dus verder onderzoek vergen, enzovoort. Theorie en observatie staan niet als twee afzonderlijke grootheden los van elkaar. Ze zijn integendeel intiem met elkaar vervlochten. In de ongeordende veelheid van onze observaties vervult de theorie de rol van leidraad. Een uitspraak van de vermaarde natuurkundige Werner Heisenberg bevestigt dit: 'Eerst de theorie beslist erover wat men kan observeren.'³⁷ Deze uitspraak van de vader van de *onzekerheidsrelaties* stemt overeen met een belangrijke ontwikkeling in de twintigste-eeuwse wetenschapsfilosofie. Ze wees nadrukkelijk op de gebondenheid van de feiten aan een theoretische vraagstelling: we kijken naar de wereld vanuit een specifiek conceptueel denkkader dat zich als een perspectief gedraagt. Om dit aan te duiden sprak men van theoriegeladenheid of -afhankelijkheid van de feiten. In het toetsen van een theorie is een feit niet een onafhankelijke scheidsrechter, wat evenwel niet impliceert dat de wetenschap in het moeras van relativisme en gezwets over *alternative truths* wegzakt. Zo zagen de astronomen Tycho Brahe en zijn opvolger Johannes Kepler bij een zonsondergang verschillende dingen, omdat de eerste nog vanuit een geocentrisch, terwijl de tweede vanuit een heliocentrisch, copernicaans denkkader keek.³⁸ Van zo'n perspectiefwijziging geeft de Amerikaanse wetenschapsfilosoof Thomas S. Kuhn een ander voorbeeld: de overgang van de oude flogistontheorie, die stelde dat een denkbeeldige stof – flogiston – door verbranding vrijkomt, naar de theorie van Antoine Lavoisier over de verbranding door zuurstof. Hierover schrijft Kuhn in zijn invloedrijke boek *The Structure of Scientific Revolutions*: 'Op zijn minst gezegd zag Lavoisier, als gevolg van zijn ontdekking van zuurstof, de natuur anders.' Het was alsof hij eensklaps 'in een andere wereld leefde'.³⁹ Deze verandering van manier om naar de wereld te kijken heeft men de chemische revolutie genoemd.

Toch levert een perspectief ons enkel een 'eenzijdige kijk' op de werkelijkheid.⁴⁰ Het is vooreerst eenzijdig in een letterlijke betekenis van dit woord, omdat het noodzakelijkerwijs vanuit één enkele gezichtshoek geschiedt. Vandaar zien we slechts één zijde, terwijl de andere zijden ons op dat moment verborgen blijven. De dingen daarentegen bezitten onbepaald veel zijden: ze hebben 'niet slechts twee, maar drie of vier kanten'. Aangezien de visuele waarneming noodzakelijk vanuit één hoek,

³⁷ Heisenberg, W. (1979). *Quantentheorie und Philosophie. Vorlesungen und Aufsätze*. Stuttgart: Reclam, p. 31.

³⁸ Hanson, N.R. (1972). *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 48.

³⁹ Kuhn, Th.S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago & London: The University of Chicago Press, p. 118.

⁴⁰ 3: 558.

vanuit een *perifeer* punt gebeurt, blijft ze steeds gedeeltelijk. Door ons tot één enkel perspectief te beperken, voeren we een drastische *verenging* door van wat we allemaal hadden kunnen waarnemen. Elke keuze brengt daarom een zekere mate van ‘onbegrip’, van ‘domheid’ met zich mee.⁴¹ Vanzelfsprekend zullen we vaak de voorkeur geven aan het *centrale* gezichtspunt. Vanuit een uitkijktoren belemmert niets ons zicht. Wie een *panoramische* blik verwerft, kan vrij in alle richtingen kijken, kan ongehinderd om zich heen kijken, want vaak willen we het overzicht behouden.⁴²

Tevens is het kijken eenzijdig in een eerder metaforische betekenis van het woord. Het gebeurt nooit onbevooroordeeld, nooit zonder toevoegsels of weglatingen van de kijker. Hierin spelen allerhande factoren een rol: zowel biologische (het lichaam als sensorieel a priori vanwaaruit we de wereld benaderen, zo bijvoorbeeld is de wereld van een vleermuis een heel andere dan die van de mens), alsook culturele (taal, opvoeding, milieu, maatschappij). De waarneming reduceert de onuitputtelijke en verwarrende complexiteit van de werkelijkheid tot een gesimplificeerd en overzichtelijk geheel. Maar dit kijken is niet enkel een weglaten en schematiseren, een abstraheren en inperken, een vergroven en vereenvoudigen, maar tegelijk een toevoegen en structureren, een construeren en zelfs een *constitueren* in de betekenis die Kant aan deze term gegeven heeft: een vormen en mogelijk maken, een bepalen van de onbepaald gebleven gewaarwordingen. Laat ik ter verduidelijking enkele voor de hand liggende voorbeelden geven. De ‘*perspectivische* wet van de gewaarwording’ doet ons de kleuren als kwalitatief verschillend verschijnen, terwijl de natuurwetenschappen ons leren dat het uitsluitend om kwantitatieve verschillen gaat, in het bijzonder om verschillen in golflengte van lichttrillingen. ‘De *kwaliteit* is een *perspectivische* waarheid voor ons: geen “als zodanig”.’⁴³ Wat nabij is, geeft de indruk van groot, zwaar en belangrijk te zijn, terwijl wat ver weg is als klein, licht, onbeduidend, haast verwaarloosbaar verschijnt. Wanneer zich iets van ons verwijderd, lijkt het te slinken, in grootte en gewicht af te nemen.⁴⁴ Of zoals de gestaltpsychologie heeft aangetoond, brengt een visuele waarneming steeds een tegenstelling aan tussen voorgrond en achtergrond, tussen het expliciete en het impliciete. En door een verandering van onze manier van observeren keert die tegenstelling zich eventueel ook om.

De beschouwingen van Nietzsche over de rol van perspectieven blijven niet tot het domein van de visuele waarneming beperkt. Ze verschaffen hem tevens inzicht in het functioneren van het theoretisch weten, want abstracte gedachten zijn slechts afschaduwings van onze ervaringen: ‘Het oog doet, wanneer het ziet, precies hetzelfde als wat de geest doet om te *begrijpen*. Het vereenvoudigt het fenomeen, geeft

⁴¹ 2: 275; 5: 364; 2: 20; 3: 593 en 5: 110.

⁴² 2: 18 en 6: 14.

⁴³ 12: 197, ook 238.

⁴⁴ 3: 498.

nieuwe contouren, doet het gelijken op vroeger geziene dingen, vormt het om tot het bevattelijk, bruikbaar wordt.⁴⁵ Perspectieven zijn voor de kennis zowel beperkend als vormend. Aan de ene kant trekken ze grenzen. Steeds zijn we aan 'beperkte horizonnen' gebonden, en beide noties zijn nauw met elkaar verbonden. De Griekse oorsprong van het woord (van *horizoo*) vertelt ons dat een horizon begrenst. Hij bakent ons gezichtsveld af. Hij omcirkelt ons. Als gezichtseinder of gezichtskring duidt hij de (uiterste) grens aan tot daar waar het oog reikt: 'Hoe sterk of zwak mijn oog ook is, het ziet slechts een eind ver, en in dit eind weef en leef ik, deze horizon is mijn naaste grote en kleine fataliteit waaraan ik niet ontkomen kan. Rond ieder wezen vormt zich zo een concentrische cirkel die een middelpunt heeft en die hem eigen is.' Toch ligt die grens niet eens en voorgoed vast. Een horizon kan verschuiven. Hij kan voor ons wijken of naderbij komen en ons in- of omsluiten. Hij kan zich verruimen of verengen. Dit laatste is het geval voor een bewoner van een diep alpendal.⁴⁶ Aan de andere kant is kennis ook een projecteren, een 'erin stoppen': 'de mens vindt uiteindelijk in de dingen slechts dat terug wat hij er zelf in gestopt heeft'.⁴⁷ Ook wat deze stelling betreft, staat Nietzsche in een lange en invloedrijke traditie die minstens van Giambattista Vico over Kant tot Wilhelm Dilthey loopt, en onmiskenbaar theologische wortels heeft.⁴⁸ Maar het kennen is hoe dan ook geen passief afbeelden, geen slaafs na- en overtekenen van wat vooraf reeds gegeven is, als veeleer een kneden, een actief vormen en omvormen, een scheppen van de werkelijkheid, nu niet meer naar Gods beeld en gelijkenis maar naar dat van de mens, want hij is (in de bekende formule van Protagoras) de maat van alle dingen.

Ondanks de opvallende verschillen met de filosofie van Nietzsche en zonder ook maar een enkele keer naar hem te verwijzen, hebben we wat dit punt betreft bij Edmund Husserl met een gelijkaardige opvatting te maken.⁴⁹ Maar om de perceptie van een ding te beschrijven, hanteert de vader van de fenomenologie een sterk verschillende terminologie. Hij spreekt niet van perspectieven maar van 'Abschattungen', wat letterlijk *afschaduwingen* (of silhouetten) betekent, maar ook: voorlopige voorstellingen, vluchtige schetsen, schakeringen, verschijningsvormen, nuanceringen, specifieke wijzen om zich te tonen. Eenzelfde ding verschijnt mij altijd slechts gedeeltelijk. Het geeft zich nooit in een keer en helemaal bloot. Altijd houdt het nog iets achter de hand. Hiervan zijn we ons meestal ook bewust, want in de ene waarneming van een ding ligt een min of meer uitdrukkelijke verwijzing verrat naar andere

⁴⁵ 3: 502; 11: 269.

⁴⁶ 3: 110; 5: 109; 12: 241; 2: 20 en 1: 252.

⁴⁷ 12: 154; ook 153; 6: 91 en 11: 138.

⁴⁸ Vico, G. (1984). *The New Science*. Ithaca & London: Cornell University Press, § 331; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII; Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 180.

⁴⁹ Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Den Haag: M. Nijhoff, pp. 74 en 100.

verschijningswijzen van datzelfde ding. Het toont zich telkens enigszins anders, met een ietwat ander profiel of aanblik. Onophoudelijk laat het ons een enigszins verschillend gelaat zien, een nieuwe typering, een onderscheiden aperçu. Wanneer we bijvoorbeeld iemand in zijaanzicht zien, weten we vooraf reeds dat die persoon zich ook nog onder andere aanzichten kan (ver)tonen. Zonder dat we effectief nog moeten gaan kijken, weten we dat er steeds ook een voor-, boven- en onderaanzicht is. En dit bewustzijn van onvolledigheid doet eventueel nieuwsgierigheid ontstaan naar deze andere gedaanten, voorkomens, facetten, aspecten. Misschien motiveert het ons om verdere exploraties op touw te zetten. Zoals perspectieven hebben we ook schaduwen in het verleden met tegengestelde waarderingen beladen. Enerzijds uitgesproken negatief: ze verduisteren en verdonkeremanen ons de werkelijkheid, ze misleiden ons, ze spiegelen ons illusies voor, denken we slechts aan de rol van de schaduwbeelden in de befaamde allegorie van de grot van Plato. Anderzijds veeleer positief, omdat ze ons een heleboel over de wereld leren, denken we slechts aan de zonnwijzer die ons de tijd aanwijst.⁵⁰

3. Kennen als zien

Een betoog geschiedt onvermijdelijk vanuit een specifiek gezichtspunt, en dit is eveneens en vermoedelijk bij uitstek het geval wanneer de auteur zich hiervan niet bewust is. Wel hebben filosofen zich in het verleden danig beijverd om het standpunt vanwaar ze spraken in de mate van het mogelijke onder de mat te vegen. Ze probeerden zich achter het masker van volstrekte neutraliteit, objectiviteit, universele geldigheid te verstoppen. Ze wilden de indruk wekken dat ze boven de beperktheden van ruimte en tijd verheven zijn. Ze pretendeerden vrij te zijn van om het even welk perspectief en dus ook van de onvermijdelijk hiermee verbonden inperkingen en eventuele vervormingen. Daarom gingen ze onverwijld over tot het elimineren van al wat met de biografische, psychologische, historische en sociale condities van kennis te maken heeft: het persoonlijke en concrete van de kennisverwerving, het bijzondere en anekdotische, de belangstelling van de filosoof en zijn ongereflecteerde voorkeur of afkeer, het functioneren van zijn lichaam, zijn gezondheidstoestand op dat ogenblik, met bijzondere aandacht voor het spijsverteringsstelsel. In een plechtstatiger taal noemt men deze groots opgezette operatie van elimineren ook *abstraheren*, wat moest doorgaan voor een uitzuiveren en veredelen, voor een vergeestelijken in de betekenis van een zich verheffen boven het laag-bij-de-grondse gebied van de zintuigen. Het resultaat van die kaalslag is een grijsgrauw betoog

⁵⁰ Hierover de studie van Casati, R. (2002). *La découverte de l'ombre*. Paris: Albin Michel.

waarin de gehanteerde begrippen progressief hun rijkdom aan betekenissen en betekenisnuances verliezen. Wat overblijft, zijn slechts 'karakterloze algemeenheden'.⁵¹

Maar die gepretendeerde onpartijdigheid van de auteur tegenover het behandelde onderwerp moest door de band noodtoestand, bleekzucht, scheurbuik, anorexia nervosa verbergen, vermoedelijk ingegeven door een diepgewortelde rancune tegen en onvrede met het eigen lichaam en de zintuigen. Aldus ontstond een filosofie die we een *witte filosofie* mogen noemen, naar analogie van de door Anatole France gesmede en daarna door Jacques Derrida overgenomen en verder uitgewerkte uitdrukking 'witte mythologie'.⁵² Onder de filosofen waren de metafysici de ijverigsten in het *witwassen* van wat het daglicht niet kan velen, in het opnieuw in circulatie brengen van wat op slinkse en sluiske wijze is verworven. Zij durven geen kleur te bekennen. Zij zijn de 'bleeksten aller bleekneuzen', de 'albino's van het denken'.⁵³ Maar hoeft het nog gezegd: ook wit is een kleur, ofschoon een die men na een lang en arbeidsintensief proces van ontkleuren en verbleken, van verdunnen en verwateren verkregen heeft. Toch ontsnapt ook een dergelijk betoog niet aan de beperkingen van ruimte en tijd. Hoewel het zich slechts in een afgeslankte, verarmde, uitgemergelde, teringachtige, flets geworden, witgekalkte gedaante vertoont, blijft het toch door en door gesitueerd, plaatselijk, regionaal en misschien zelfs provinciaal. Nog steeds legt het bekentenis af van zijn menselijke, al te menselijke drijfveren, nu evenwel op een verholen wijze. Een filosofie is willens nillens de 'filosofie van zijn persoon'. Maar bij de een filosofeert de overvloed en de rijkdom, bij de ander het gebrek en de bloedarmoede.⁵⁴ En het moge duidelijk zijn wat volgens Nietzsche bij de metafysici gefilosofeerd heeft.

Een verdachtmaking van de zintuigen hoort tot de diepgewortelde idiosyncrasieën van filosofen uit de metafysische traditie. Waarom die stiefmoederlijke behandeling van de zintuigen? Ze zouden ons over de ware aard van de dingen bedriegen; en om geen slachtoffer van dit *zinsbedrog* te zijn, moeten we hun getuigenis verwerpen of toch grondig bevragen. Op geen enkel moment mag de mens zijn waakzaamheid laten verslappen. De filosofen hadden angst om door de zintuigen uit het 'koude rijk der "ideeën", naar een gevaarlijk zuidelijker eiland meegetroond te worden: alwaar, vreesden ze, hun filosofendeugden zouden smelten als sneeuw voor de zon.' Nietzsche meent echter dat de zintuigen helemaal niet liegen, althans toch niet voor zover ze ons de veranderingen van de dingen laten zien. Met hen beschikken we over uiterst verfijnde instrumenten om het universum te verkennen. Toch sprak haast

⁵¹ 3: 163.

⁵² France, A. (s.d.). *Le jardin d'Épicure*. Paris: Calmann-Lévy, p. 278 en Derrida, J. (1972). *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*. In *Marges de la philosophie* (p. 247 e.v.). Paris: Minuit.

⁵³ 6: 184.

⁵⁴ 3: 347.

nog nooit een filosoof er met enig respect en dankbaarheid over, en dan vooral niet over het olfactorisch zintuig, het meest plebejisch bejegende zintuig onder de zintuigen. Door hun vluchtige, ongrijpbare en onwezenlijke aard waren de geuren blijkbaar geen wijsgerige aandacht waard(ig).⁵⁵ Dit is op het eerste gezicht verwonderlijk, want vaak zijn ze doordringend en opdringerig, omhullend en onthullend. Hoe er zich tegen afschermen zonder in acute ademnood te raken? Eenzelfde argwanende houding namen de filosofen meestal ook tegenover de rijkgeschakeerde wereld van de klanken en de muziek in: “Was in de oren” was destijds welhaast een voorwaarde voor het filosoferen; een echte filosoof hoorde het leven niet meer, voor zover leven muziek is, hij *loochende* de muziek van het leven – het is een oud filosofenbijgeloof dat alle muziek sirenenmuziek is.⁵⁶ Ondanks eenzame pogingen van Schopenhauer, Nietzsche en Theodor W. Adorno is pas de laatste decennia een ernstig onderzoek in het domein van de muziekesthetiek op gang gekomen.

Toch laat dit globale misprijzen nog voldoende ruimte vrij voor een gedifferentieerde evaluatie van elk zintuig afzonderlijk. Het verhinderde zelfs niet het sluiten van een geheim concordaat met een enkel zintuig: het *visuele*. Voor de uitbouw en verantwoording van ons concept van theoretische kennis was dit concordaat trouwens van het allergrootste belang. De reden voor het privilegiëren van het zien ligt vermoedelijk in de noodzaak van *distantie* van het oog tegenover het waargenomen voorwerp. Om die reden noemt Kant het gezichtszintuig het edelste zintuig van de mens.⁵⁷ De reuk-, smaak-, tast- en gehoorzintuigen verschaffen ons slechts informatie over de dingen wanneer we met hen in nauw contact staan of althans toch wanneer we ons in hun onmiddellijke nabijheid bevinden. Het geprikkeld worden door deze zintuigen beleeft de mens als een ingrijpend gebeuren. Hij wordt erdoor aangedaan, getroffen, beroerd en ontroerd, soms ook overweldigd. Met eenzelfde hevigheid veroorzaken ze zowel lust als onlust. We hoeven slechts te denken aan het doordringende karakter van een aangename of onaangename geur, de intense genieting bij het degusteren van ons lievelingsgerecht of de walging bij bedorven etenswaren op de tong, aan de verrukking van een intieme aanraking of de irritatie wanneer iemand ons te dicht op de huid zit. Deze intense beleving van nabijheid of van penetratie geldt eveneens, hoewel slechts in mindere mate, voor het gehoorzintuig. Zo zeggen we bijvoorbeeld dat we ons oor te luisteren *leggen*, of dat we iemand iets *in bet oor* fluisteren.

Met het visuele zintuig is het heel anders gesteld, wat vanzelfsprekend met de fysiologie van het oog samenhangt. Het oog verschaft ons slechts informatie over de ons omringende wereld indien het er voldoende afstand tegenover inneemt.

⁵⁵ 6: 75-76.

⁵⁶ 3: 623-624.

⁵⁷ Kant, *Antibropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 17.

Door die afstand verwerft het tegelijk de mogelijkheid zelf te beslissen of het de aandacht op een bepaald voorwerp toespitst of er integendeel resoluut van wegstijgt, omdat het ons bijvoorbeeld irriteert. Over deze manoeuvreerruimte beschikken de andere zintuigen niet of althans toch in veel mindere mate. Opdat we überhaupt iets zouden zien, mogen waarnemingsorgaan en waargenomen voorwerp niet samenvallen. De gerichtheid van het oog is wezenlijk centrifugaal. Het moet om te kunnen functioneren van zich wegstijgen. Het is excentrisch. Het kan niet zichzelf waarnemen, en indien wel dan slechts met behulp van het externe, reflecterende voorwerp van een spiegel. Maar in dat geval bekijk ik mezelf als het ware vanuit het standpunt van de andere.

Een machtige en eerbiedwaardige traditie van de wijsbegeerte nam de visuele waarneming als *paradigma*, als nastrevenswaardig voorbeeld voor iedere vorm van betrouwbare kennis. Ze gaat minstens tot het platonisme terug en is diepgeworteld in het idioom van de Griekse taal en als gevolg hiervan ook in dat van de meeste andere Europese talen. Zo bezit het voor het begrijpen van de filosofie van Plato zo fundamentele woord als *eidōs* (of *idea*) naast de betekenis van een in de ziel van de mens aanwezige voorstelling (of begrip), eveneens de betekenis van uiterlijk voorkomen, waarnemingsveld, zichtbare gedaante van een persoon of zaak. Plato transposeerde het zien tot een zuiver geestelijk zien, tot een geestelijke aanschouwing of contemplatie. Onze taal is met een optische beeldspraak doordrongen, waardoor filosofen in zekere zin nog slechts met hun ogen nadenken. Een recent voorbeeld hiervan is Jean-Paul Sartre.⁵⁸ In haar poging om begrijpelijk te maken wat in het streven naar kennis precies gaande is, ging deze traditie uit van het zien. Ze extrapoleerde de voor het kijken onontbeerlijke afstand en keuzemogelijkheid tot een noodzakelijke voorwaarde van elke kennis. Voor haar is het gezichtsorgaan het theoretisch zintuig bij uitstek, wat leidde tot een kennisopvatting waarin waarden vooropstonden zoals afstandelijkheid en overzichtelijkheid (*synopsis*), gevoelloosheid en neutraliteit tegenover het ter discussie staande onderwerp, beheersbaarheid en veiligheid, objectiviteit met de hiermee verbonden tegenstelling tussen kenner en gekende, tussen subject en object. Deze traditie beheerst nog steeds de hedendaagse opvatting van wetenschappelijke kennis. Ons wetenschapsconcept verbindt het ideaal van algemeen geldige kennis voortdurend met waarden zoals onpersoonlijkheid en onzelfzuchtigheid, onpartijdigheid en terughoudendheid. De gevolgen van dit monsterverbond zijn dermate verstrekkend dat niemand ze nog kan overzien.

Hoewel we in Nietzsches geschriften een reeks aanzetten aantreffen om met een oculaire, objectivistische en externalistisch-realistische opvatting van de kennis te breken, blijft hij er door zijn beschouwingen over de ingrijpende rol van perspectieven toch van afhankelijk. Door het proces van kennisverwerving als een perspecti-

⁵⁸ Sartre, J.-P. (1983). *Les carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, p. 27.

visch gebeuren op te vatten, denkt hij het nog steeds naar het model van het zien. Ook de begripsvorming vat hij nog op als een verwerven van (een) *doorzicht*, als een door iets heen kijken, bijvoorbeeld door een venster naar de wereld buiten. Uitgerkend dit deelt ons reeds de etymologie van het woord ‘perspectief’ mee. Het woord stamt af van het Latijnse werkwoord ‘perspicere’, met als bestanddelen *per* (door) en *spicere* of *specere* (zien). Iemand heeft slechts *inzicht* indien hij *doorzicht* verworven heeft, en dus: niet bij de oppervlakte van de dingen stil blijft staan. Het perspectief verleent een doorkijk en een inkijk, een doorgang en een toegang tot de ons omringende wereld.

4. Het dwaallicht van een ‘standpuntloos’ standpunt

Het is een reine dwaasheid op zoek te willen gaan naar een standpunt vanwaaruit we de werkelijkheid zouden kennen zoals die op zichzelf is, dat wil zeggen zoals die is onafhankelijk van de uiteenlopende gedaanten waarin ze ons verschijnt. Waar zouden we plaats moeten nemen opdat de werkelijkheid ons op deze manier verschijnt? Het innemen van een dergelijk standpunt heeft Thomas Nagel een ‘view from nowhere’ genoemd. Om dat doel te bereiken is het bekleden van een extern, onpersoonlijk, onpartijdig standpunt nodig: ‘We proberen in zekere zin buiten onze geest te klauteren, een inspanning die sommigen als krankzinnig zullen beschouwen en die ik als filosofisch fundamenteel beschouw.’⁵⁹ Ook Nietzsche zou, naar ik meen, een dergelijke poging krankzinnig noemen. Ze is onvermijdelijk tot mislukken gedoemd. Want wat krijgen we nog te zien wanneer we ‘van nergens’, van *dit* nergens uit zouden kijken? Vanzelfsprekend niets. Het kijken van de mens is onvermijdelijk een kijken vanuit hier en dus niet vanuit daar. Het gebeurt niet vanuit een ‘no-where’, maar vanuit een *now-here*, vanuit een bepaald *hier-en-nu*.⁶⁰ Het is altijd al gevat binnen het coördinatensysteem van tijd en ruimte. Het is altijd al gesitueerd. In de boven geciteerde tekst omschrijft Nietzsche de moeilijkheid als een verlangen om ‘een oog te denken dat helemaal niet gedacht kan worden, een oog waarvan de blik totaal geen richting mag hebben’. Wanneer dit oog niet in een specifieke richting kijkt, zal het ook niets in het oog krijgen. Men ontnemt het elke mogelijkheid om te kijken, om *iets* te bekijken. Kortom, het is stekeblind. (Even weinig uitzicht op welslagen biedt ook de poging om een ‘view from everywhere’ te bekleden. Dit kijken van

⁵⁹ Nagel, Th. (1986). *The View from Nowhere*. New York & Oxford: Oxford University Press, p. 11 en heel het inleidende hoofdstuk.

⁶⁰ In zijn bespreking van Nagels boek maakt S.L. Darwall dit woordspel. Hierover Leilich, J. (2005). Thomas Nagels kritiek van de objectiviteit. In F. Buekens & E. Oger, *Denken in alle staten. Amerikaanse filosofen vandaag* (p. 181). Kapellen & Kampen: Pelckmans & Klement.