

# **De derde component in de genealogie van de moraal**

**A. Roelse**

<b>leerstoelgroep:</b>	<b>Wijsgerige Antropologie</b>
<b>afstudeervariant:</b>	<b>Wijsbegeerte Deeltijd</b>
<b>studiepunten:</b>	<b>177 per 1-12-2012</b>
<b>begeleider:</b>	<b>Dr. S. van Tuinen</b>
<b>adviseur:</b>	<b>Dr. P.J.J. Delaere</b>
<b>totaal woorden:</b>	<b>11.968</b>

## **Inhoudsopgave**

<b>I.</b>	<b>Inleiding</b>	<b>3</b>
<b>II.</b>	<b>Nietzsches “De genealogie van de moraal”</b>	<b>4</b>
2.1	Inleiding	4
2.2	Het voorwoord: het eerste en laatste persoonlijke	4
2.3	De transformatie van 'goed en kwaad' naar 'goed en slecht'	5
2.4	De machtseconomie van 'schuld' en 'slecht geweten'	6
2.5	De werktuigen van het ascetische ideaal	7
<b>III.</b>	<b>Een hedendaagse visie op de ontwikkeling van de moraal</b>	<b>9</b>
3.1	Inleiding	9
3.2	Moraliteit als vernislaag of als emergentie	9
3.3	Moraliteit en constituerende emoties	10
3.4	Het groepsdier mens	11
3.5	De toren van de moraal	12
<b>IV.</b>	<b>Moraal en de emotionele vorming van het individu</b>	<b>13</b>
4.1	Inleiding	13
4.2	Emoties: ondergeschiktheid of gelijkwaardigheid	13
4.3	Van macro naar micro en omgekeerd	14
4.4	De contingentie van de emotionele vorming	15
<b>V.</b>	<b>De betekenis voor het soevereine individu</b>	<b>17</b>
5.1	Inleiding	17
5.2	Emotionele vorming en de genealogie van de moraal	17
5.3	Het soevereine individu als de gevangene van de moraal	19
5.4	De betekenis voor het heden	20
<b>VI.</b>	<b>Noten</b>	<b>21</b>
<b>VII.</b>	<b>Gebruikte literatuur</b>	<b>23</b>

## I. Inleiding

In *De genealogie van de moraal* behandelt Nietzsche zijn ideeën over de oorsprong van onze morele oordelen. Hij is in dit boek niet geïnteresseerd in wat feitelijk goed is en wat kwaad, maar in de vraag onder welke omstandigheden de menselijke moraal tot stand is gekomen en welke waarde zij heeft. Nietzsche is volgens eigen verklaring [Nietzsche, 8-12] gepreoccupeerd om tot een kritiek van de morele waarden te komen door de waarde van deze waarden zelf ter discussie te stellen. Kennis van de voorwaarden en omstandigheden waaruit de morele waarden zijn voortgekomen is daarvoor naar zijn mening onontbeerlijk. In zijn analyse van deze grondslagen besteedt Nietzsche veel aandacht aan het instinct van de mens en aan de machtsverhoudingen tussen mensen. In dit kader ruimt Nietzsche in zijn boek een belangrijke plaats in voor de invloed van priesters en aristocraten op de ontstaansgeschiedenis van de moraal en de botsing van de onderscheiden waarden.

In de ontvouwing van de menselijke geschiedenis zoekt Nietzsche naar richtinggevers die helderheid verschaffen met betrekking tot de genealogie van de moraal. In deze zoektocht laat Nietzsche het biologisch individu buiten beschouwing met als gevolg een blinde vlek voor de constitutieve rol van de emotionele vorming van het individu. Doelstelling van voorliggende filosofische beschouwing is om vast te stellen of Nietzsche verdedigbaar het biologisch individu in zijn onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis van de moraal buiten beschouwing laat. Dit zal onderzocht worden aan de hand van de probleemstelling in welke mate de emotionele vorming van het individu een derde component is in de analyse van de grondslagen van de moraal naast de twee genoemde componenten instinct en machtsverhoudingen.

De overtuigingen van een individu reflecteren welke morele waardeoordelen met goed of kwaad worden geïdentificeerd. Het maxime van het pragmatisme - tot welke stroming ook Nietzsche gerekend kan worden, omdat alles bij hem draait om de actie-reactie van de handeling - stelt dat overtuigingen zich tonen in het handelen. Met dit inzicht kan de moraal gezien worden als een programma voor ons handelen. Op deze wijze geformuleerd onderzoekt Nietzsche het ontstaan van het morele programma dat het handelen van de mensen bepaalt. De moderne evolutiebiologie voegt aan de ontwikkelingsgeschiedenis van de moraal het constitutieve belang van emoties toe. Tegenover het reactieve van de emoties bij Nietzsche, zal deze actieve, vormende functie van de emoties geplaatst worden. In de uitwerking van de hoofdvraag zoals geformuleerd in de probleemstelling, zal onderzocht worden wat de voorwaarden zijn die aan deze emotionele vorming ten grondslag liggen en in welke mate de interactie van emoties en ervaring (als de neerslag van het handelen) een rol speelt in de morele programmering.

Met als startpunt een behandeling van de inhoud van Nietzsches strijdschrift zal vervolgens een hedendaagse visie op de ontwikkeling van de moraal worden besproken aan de hand van het boek 'Primates and Philosophers'. Het constitutieve belang van de emoties in het ontstaan van de moraal volgens auteur Frans de Waal wordt als opstap gebruikt voor het beantwoorden van de hoofdvraag naar invloed van de emotionele vorming van het individu op de genealogie van de moraal. Afsluitend zal vanuit dit perspectief als kritische reflectie op de visie van Nietzsche de beperktheid van zijn analyse worden geschetst met als overweging of er voor Nietzsches soevereine individu wel een ontsnapping aan de verwording van de morele waarden mogelijk is.

## II. Nietzsches “De genealogie van de moraal”

### 2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zal Nietzsches boek samengevat worden vanuit zijn perspectief van het begrip schuld in zowel de morele als economische betekenis van het woord. In zijn analyse van de grondslagen van de moraal besteedt Nietzsche veel aandacht aan het instinct van de mens en machtsverhoudingen tussen mensen. In dit kader ruimt Nietzsche in zijn boek een belangrijke plaats in voor de invloed van elites op de ontstaansgeschiedenis van de moraal en de interactie van de conflicterende waarden toebehorend aan de heren- en slavenmoraal. Naarmate zijn verhandeling vordert, wordt het steeds duidelijker dat het biologische individu geen rol wordt toebedeeld in de visie die Nietzsche probeert op te dringen aan zijn lezer.

In zijn behandeling van de ontstaansgeschiedenis van de moraal kiest Nietzsche voor de aanval; de vorm van het boek is zoals hij zelf zegt “een strijdschrift”. De toon die hij aanslaat duldt geen tegenspraak, het boek heeft het karakter van een afrekening door overweldiging. In welke mate hij hierin slaagt en of de keuze voor deze vorm een onderdeel is van zijn strijdplan om de lezer te desoriënteren zal een aspect vormen van de kritische bespreking van het boek in dit hoofdstuk.

### 2.2 Het voorwoord: het eerste en laatste persoonlijke

In zijn persoonlijke ontwikkeling vindt Nietzsche de aanleiding om vanuit het leven te redeneren, in plaats van het metafysische als verklaring van de drijfveren van het menselijke te positioneren. Theologie, altruïsme of nihilisme zijn allemaal dwaalwegen die de dynamische kracht van het leven ontkennen. De nieuwe eis die zich laat horen is dat er “een *kritiek* van de morele waarden nodig is, *de waarde van deze waarden moet zelf eerst eens ter discussie worden gesteld*” [Nietzsche, 12 – cursivering door Nietzsche]. Om dit te kunnen is kennis nodig van de omstandigheden waaruit de morele waarden zijn voortgekomen, respectievelijk van de condities waaronder ze zich hebben ontwikkeld. De waarde van deze waarden in functie van bijvoorbeeld de verwezenlijking van de menselijke ambitie of de debitering van de toekomst ten faveure van het heden zou dan misschien op losse schroeven kunnen komen te staan. In dit streven verdwijnt volgens Nietzsche de aanleiding die uit zijn persoonlijke ontwikkeling is voortgekomen naar de achtergrond om te worden vervangen door een diepmenselijke noodzakelijkheid die verbonden is met het voortbestaan van de menselijke soort.

Nietzsche stelt dat gebrek aan discipline en gebrekkigheid van het menselijke cognitieve apparaat de oorzaak zijn van het feit dat het fundamentele extra dat de mens boven de dieren uittilt niet behulpzaam is in zijn zoektocht naar zelfkennis. “We blijven onszelf nu eenmaal noodzakelijkerwijs vreemd” [Nietzsche, 7] zegt Nietzsche, het ontbreekt ons aan serieuzeheid en onze cognitie is onvolledig en onbetrouwbaar. In zijn vasthoudendheid om de oorsprong van de morele vooroordelen te achterhalen, wordt hij steeds sterker bevestigd in het feit dat de vooroordelen niet willekeurig individueel zijn, maar ontspruiten aan een gemeenschappelijke wortel en voortkomen uit een tot beslistheid dwingende wil van de kennis [Nietzsche, 8]. De waarden die uit deze gedachten spreken zijn diep verankerd in het mens-zijn en kunnen niet rechtens door de eenling geclaimd worden.

Kortstondig keert aan het eind van het voorwoord het individu terug door het toespreken van de lezer met de waarschuwing om de vluchtigheid die de moderne mens kenmerkt, te vermijden. De monterheid die de kennis van de waarde van de moraal kan brengen, zal alleen verkregen worden door de onderhavige teksten te herkauwen - bijna als een koe; m.a.w. het individu moet ze in zich op nemen, terug geven, eigen maken en doorleven [Nietzsche, 14-15].

### 2.3 De transformatie van 'goed en kwaad' naar 'goed en slecht'

'Goed' is volgens Nietzsche niet de identificatie met een door de gewoonte vergeten nuttigheid van onzelfzuchtige handelingen, maar werd gemunt door hogere en heersende mensen in de kwalificatie van hun handelen tegenover de lagere en plebejische krachten. Het beneden is dan automatisch het 'slechte'. Het is de inbezitneming van de dingen door het recht van de elite<sup>1</sup> om namen te geven; "de oorsprong van de taal [is] als een machtsuiging van de heersers te begrijpen" [Nietzsche, 19]. De etymologie<sup>2</sup> bevestigt deze ontstaansgrond. De toonzetting maakt direct al duidelijk dat Nietzsche de bedoeling heeft om zijn weerlegging van de hypothese van de Engelse psychologen<sup>3</sup> over het ontstaan van het begrippenpaar 'goed en kwaad' - of het alternatief 'goed en slecht' - kracht bij te zetten door gebruikmaking van pejoratief taalgebruik horend bij een strijdschrift (zie de voorbeelden in [Nietzsche, 17-18]). De argumentatie sleept de lezer mee in een stroomversnelling die eerdere meningen onmiddellijk doen vervagen om volgende meningen naar de voorgrond te brengen [Millgram, 102].

Als het kudde-instinct echter de overhand gaat krijgen en daarmee het verval van de aristocratische waardeoordelen intreedt, dan wordt volgens Nietzsche langzamerhand elke tegenstelling van begrippen als morele waardeschatting geïnterpreteerd. De exclusieve gelijkstelling van de beide helften van al die tegenstellingen met respectievelijk de morele waarde 'goed' of 'slecht' doet onderling deze helften ook gelijkwaardig zijn. Eigenbelang en egoïsme komen dan negatief te staan tegenover onpartijdigheid en onzelfzuchtigheid welke beschouwd worden als moreel handelen. De acceptatie van dit proces lijkt in een kritische lezing ook hier door Nietzsche afgedwongen te worden door het bespelen van de emotie van de lezer via de impliciete verbinding van kudde-instinct met het 'slechte'<sup>4</sup>. Het is belangrijk om stil te staan bij Nietzsches constatering dat de psychologische ongerijmdheid dat nuttigheid vergeten kan worden, terwijl het een dagelijkse ervaring is, niet de geloofwaardigheid van deze bewering versterkt. Door op de emotie te spelen doet Nietzsche in zijn tekst niet anders, inconsistenties worden het slachtoffer van het geforceerde vergeten [Millgram, 101].

Een boven-onder stelling van begrippenparen wordt omgezet in een tegenoverstelling. De bevrijding die de priesterlijke kaste moest bieden door de remmingen van natuurlijke neigingen, veroorzaakt onnatuurlijke gevoelsuitingen resulterend in een veel groter gevaar dan "de ziekte waarvan het verlichting moest brengen" [Nietzsche, 24]. De priesterkaste heeft volgens Nietzsche de mens in het hem bijbrengen van de gevaarlijke essentie van het levens-ontkennende tot een interessant dier gemaakt dat diepte heeft gekregen en verdorven is geworden. In de omkering van alle ridderlijk-aristocratische waarden zijn de machtelozen de goeden en de voornamen de verdorvenen. Hiermee heeft "de slavenopstand in de moraal een aanvang genomen" [Nietzsche, 27]. De onzichtbaarheid van deze onnatuurlijke omkering is te danken aan het feit dat ze heerst, het is het gelijk van de overwinnaars. De reactie- en ressentimentsinstincten zouden beschouwd moeten worden als de feitelijke werktuigen van de cultuur [Nietzsche, 34]. Dat de dragers daarmee niet automatisch de cultuur belichamen mag als evident worden beschouwd. In tegendeel, zij vertegenwoordigen juist de achteruitgang. De aristocratische afkeer van 'de mens', het lijden aan de mens, wordt veroorzaakt door het feit dat het voorname ras er niets meer van te vrezen heeft [Nietzsche, 35]. Er rest ons niets dan een nihilisme als de vrees voor 'de mens' is verdwenen en wij het geloof in de mens hebben verloren omdat de mens die zichzelf rechtvaardigt niet meer bestaat.

Nietzsche stelt dat van de sterke vragen zich als zwakke te gedragen net zo onnatuurlijk is als van de zwakke vragen zich als sterke te manifesteren, alsof sterkte en zwakte kwaliteiten zijn die door de persoon vrij gekozen kunnen worden. Zijn en handelen mogen feitelijk onlosmakelijk één zijn, "het doen is alles" [Nietzsche, 37], maar door de grammaticale truc van de ontkoppeling van zijn en handelen stellen de zwakkeren de sterken verantwoordelijk voor hun 'slechte' gedrag en

geven zichzelf een vrije keuze van de equivalentie van zwakke kwaliteiten met het goede. “De zwakte moet tot een verdienste omgelogen worden” [Nietzsche, 39]. Het 'niet kunnen' wordt als een deugd in het 'niet willen' gepresenteerd. De beloning voor de uitverkoren gebrekkigheid gepresenteerd als deugdzame onthouding zal verkregen worden door terugbetaling in de zaligheid van het rijk Gods. De wreedheid van de rechtvaardigheid die zal overwinnen is het meesterstuk van dit ressentimentsdenken. Alle opelevingen van het klassieke ideaal ten spijt, moet worden vastgesteld dat “het voorrecht van de meesten”, vertolkt in de volkse ressentimentsinstincten, het heeft gewonnen van “het voorrecht van de zeer weinigen”: de synthese van onmens en Übermensch [Nietzsche, 45]. Het slechte is daarmee omgevormd tot het kwade. De bepaling of de strijd hiermee definitief is gestreden, is volgens Nietzsche de taak van de filosoof, die in een perspectivistische benadering de rangorde der waarden moet vaststellen.

#### 2.4 De machtseconomie van 'schuld' en 'slecht geweten'

De verhouding van het individu als lid van een gemeenschap tot die gemeenschap is te karakteriseren als die van schuldenaar tot schuldeiser. Als het individu zijn verplichtingen niet nakomt in ruil voor de bescherming door de gemeenschap, dan wordt hij uitgeleverd aan een vogelvrije toestand, waarin de gemeenschap hem zijn bescherming onthoudt door zijn rechten af te nemen. De prijs die het individu voor het genieten van de voordelen van participatie in de maatschappij moet betalen is het opgeven van zijn natuurlijke neigingen die schadelijk zijn voor de continuïteit van de sociale structuur.

Vergeetachtigheid is geen gebrek, maar een actieve kracht, waardoor het mogelijk wordt ruimte te scheppen voor oriëntatie op de toekomst. Echter het kunnen nakomen van beloftes, veronderstelt dat de actieve kracht van het vergeten tijdelijk wordt uitgeschakeld door het werktuig van het geheugen. De mens moet berekenbaar worden gemaakt, hij moet zich onderwerpen aan de sociale dwangbuis van de zede. Het fixeren van die ideeën waarmee het nerveuze en intellectuele systeem gehypnotiseerd kan worden, moet onuitwisbaar, alomtegenwoordig en onvergetelijk gemaakt worden in de mens door tegen de kracht van het vergeten in met pijn te worden ingebrand en met zwaardere middelen naarmate de vergeetachtigheid groter is [Nietzsche, 52]. De vrucht aan het einde van dit lange en zware proces is de vrij geworden mens, het soevereine individu in het bezit van een machts- en vrijheidsbewustzijn, die juist weer losgekomen is van de zede. Hij is zijn eigen kracht, onafhankelijk en in staat om een belofte te maken en gestand te doen. Het bewustzijn van het voorrecht deze kwaliteit tot in het diepste van zijn vezels eigen gemaakt te hebben, als is het een overheersend instinct, wordt door de soevereine mens zijn geweten genoemd [Nietzsche, 51]. Dit geweten kan gezien worden als het met strijd heroverde dierlijk instinct op de betwisting door de zedelijke inkapseling.

Het bewustzijn van schuld, 'het slechte geweten', is niet ontstaan door een moderne verfijning redenerend vanuit een vrije wil, maar is voortgekomen uit de verhouding schuldeiser en schuldenaar, het principe van verschuldigd zijn. De boosheid over de schade bij niet-nakoming is de oorsprong van straf, duidend op een uitwisselbaarheid van schade en pijn en niet de darwinistische denkwijze die het ontstaan van de praktijk van straf valselijk verklaart uit een continue aanpassing aan de nuttigheid in een systeem van doelen. “De essentie van het leven, zijn wil tot macht” [Nietzsche, 70] verwordt in dit darwinistische denken tot een tweederangs categorie van handelen, niet actief en autonoom, maar reactief en afhankelijk. Het zijn de Engelse moraalgenealogen die debet zijn aan deze verwisseling van oorsprong en doel van straf. Straf-toekenning op basis van een toerekenbare verantwoordelijkheid is van een veel later raffinement, opklimmend van de primitieve begrippen 'toevallig', 'nalatig', 'opzettelijk', 'toerekeningsvatbaar' en de parallellen in de (on)vrijheid van de wil. Belofte maakt schuld. Machteloosheid is de onmacht tot nakoming en

maakt de schuld tot werkelijkheid. De vereffening vindt plaats door macht over een machteloze te kunnen uitoefenen. Naarmate de verhouding schuldeiser tot schuldenaar in grotere mate omgekeerd evenredig met de maatschappelijke rangorde is, is de voldoening van schuldeiser groter. De morele begrippenwereld van schuld, geweten en plicht is dus terug te voeren op de oorsprong van de wettelijke verplichtingen in de (economische) transacties tussen mensen in de visie van Nietzsche.

Naarmate een gemeenschap een sterker fundament bezit, zal de neiging om te excommuniceren af nemen en vervangen worden door strafmaatregelen die de verdere uitzaaiing van vergrijpen beperken en als terugbetaling gelden voor geleden materiële en immateriële schade. Bij maximale macht en zelfbewustzijn vertaalt deze onaantastbaarheid zich in de vrijheid van de gemeenschap om genade te kunnen schenken<sup>5</sup>. Eerst was straf de aanscherping van de zinnen om bij een volgende tegenslag het ongeluk te kunnen ontwijken, gewetenswroeging kwam pas later. Straf was het noodlot dat de schuldenaar trof die door tragische pech te kort schoot tegenover zijn schuldeiser en niet het rechtmatige straffen van een verantwoordelijke schuldige. De mens wordt getemd door de straf: in “door schade en schande wordt men wijs” betekent 'wijs' tevens 'slecht' [Nietzsche, 76]. De hypothese van Nietzsche is dat het slechte geweten de tol is die de mens moet betalen voor de opnemings- en instandhouding van een maatschappelijke samenleving. De onmogelijkheid om nog langer de instincten naar buiten te kunnen ontladen dwingt tot een verinnerlijking en het ontstaan van een ziel in de mens. De beschermingsmaatregelen die de maatschappij hanteerde tegen deze instincten, met als belangrijkste de straffen, zijn de oorsprong van het slechte geweten [Nietzsche, 77]. De mens werd zijn eigen ergste vijand. De tol die betaald moet worden is het lijden aan de zware ziekte die de mens zelf is. De ontkenning van het dierlijke in de mens creëerde tegelijkertijd de behoefte aan goddelijke toeschouwers van een belofte op weg naar een nieuwe mens, de mens als koord(danser) tussen dier en Übermensch.

## 2.5 De werktuigen van het ascetische ideaal

De fundamentele karakteristiek van de menselijke wil is de afschuw van de leegte, de wil heeft een doel nodig. De onderworpenen aan de wil tot macht van het herenras vluchten daarom als zelfrechtvaardiging in de ontwikkeling van een veelheid van ascetische idealen. De tegenstelling van de ascetische idealen en het heersen van de natuurlijke driften geeft de mens een complexe dimensie, die echter niet als positieve spanning wordt beleefd, maar eenzijdig wordt overheerst door het negatieve van het ascetisch ideaal. Toch moet het ascetisch ideaal niet opgevat worden als het negatieve beginsel, maar als de katalysator tot instandhouding. Het is de strijd tussen het levensontkennende en het leven zelf. Het paradoxale duale karakter van de triomf van het welbehagen in de volledige negatie van het natuurlijke: het doen flikkeren van de vlam van het leven is de overwinning van het ascetisch ideaal. Deze tegennatuurlijkheid van de omkering van het traditionele perspectief bereidt het intellect voor op werkelijke objectiviteit, namelijk op perspectivische basis. Belangeloosheid bestaat niet, de aanschouwing wordt bepaald door het vermogen de voors en tegens naar believen een rol te laten spelen [Nietzsche, 114].

De mens, het zieke dier, heeft zoveel getrotseerd in zijn strijd om de hegemonie van de macht dat hij beschadigd en dodelijk vermoeid is geraakt. Het medelijden door de herkenning van gelijken en de walging als de onmogelijkheid om aan zichzelf te ontsnappen zijn de voedingsbodem waar “het web van de kwaadaardigste samenzwering wordt gesponnen, - de samenzwering van de lijdenden tegen de welgeslaagden en glorieuzen...” [Nietzsche, 118]. Komen het medelijden en de walging samen dan ontstaat het nihilisme. De gezonden, de sterken moeten daar tegen beschermd worden. Als de gezonden niet de taak hebben om de zieken te verzorgen, dan is de onvermijdelijke conclusie dat de artsen zelf ziek moeten zijn. Hier hebben we de kern van de ascetische priester te pakken. Juist het ascetische verlangen van de priester maakt hem van een ontkennende mens tot de

bekrachtiger van de levenswil door de verwondingen die hij inflicteert. De wond schudt de mens wakker en dwingt hem terug te vechten in plaats van zich over te geven aan nihilisme. “De priester wijzigt de richting van het ressentiment” [Nietzsche, 122] door de schuld voor het lijden niet naar buiten te laten richten, maar naar het individu zelf te laten wijzen: hij is zijn eigen schuld. De priester zorgt ervoor dat de zieke zich zelf door de affectmedicatie disciplineert en productief maakt. Zondigheid is dus niets anders dan er op een andere manier tegenaan te kijken, een interpretatie die de priester in het ascetische ideaal als geneesmiddel gebruikt.

Van genezing door de zielenknijper is geen sprake, het blijft bij een geraffineerde en gevarieerde symptoombestrijding door middel van de medicijnen religie, arbeid en naastenliefde. Het altruïsme ontwikkelde zich tot kuddevorming en werd het grootste succes in de strijd tegen de 'condition humaine'. Zoals de sterke onafhankelijken elkaar zullen ontlopen, klitten de armen van geest samen om steun bij elkaar te zoeken in hun lijden. “Onder elke oligarchie ... ligt altijd de begeerte verborgen om als tiran te heersen” [Nietzsche, 132]. Naast deze onschuldige medicijnen zijn er de interessantere 'schuldige' geneesmiddelen in waarbij de ascetische priester nuttig gebruik maakt van de geestdrift die in alle sterke affecten aanwezig is [Nietzsche, 133]. De priester grijpt het dierlijke schuldgevoel aan om het te verfijnen tot de zonde, welke weer instrumenteel is voor de werkingskracht van het ascetisch ideaal, resulterend in exces van gevoel dat met een schok weer tijdelijk verlossing brengt, voordat van vooraf aan de schuld weer verrekend moet worden. De betekenis van het ascetisch ideaal bestaat in het zoeken naar een antwoord op de vraag naar het waarom van het lijden. “De zinloosheid van het lijden, *niet* het lijden zelf, was de vloek die tot dusverre op de mensheid rustte, - *en het ascetisch ideaal reikte haar een zin aan!* [Nietzsche, 157]. Het lijden werd verklaard door het in het perspectief van de schuld te plaatsen, wat op zijn beurt weer tot een verdieping van het lijden leidde. Deze zingeving heeft de mens gered van een zelfvernietigend nihilisme van niet willen als gevolg van het ontbreken van elke zin. De wil was gered, hij heeft een besturing gevonden in het ascetisch ideaal als de wil tot het niets! De vraag naar waar de tegenovergestelde wil te vinden is, kan niet beantwoord worden met ‘in de wetenschap’. De wetenschap en het ascetisch ideaal groeien spiegelbeeldig uit dezelfde wortel van de verabsolutering van de waarheid. De moker die deze wil tot het niets kan stukslaan is te vinden in de tegenovergestelde wil van de kunst, waarin juist de leugen geheiligd wordt en waarin de *wil tot misleiding* het goede geweten aan zijn kant heeft [Nietzsche, 149]. Deze uitdaging is de zingeving van het zijn van de nieuwe mens in de komende eeuwen.



### III. Een hedendaagse visie op de ontwikkeling van de moraal

#### 3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zal aan de hand van het boek “Primates and Philosophers” van Frans de Waal geschetst worden hoe de hedendaagse inzichten van de evolutiebiologie aan de ontwikkelingsgeschiedenis van de moraal het belang van de invloed van emoties toevoegen. Volgens Frans de Waal beweren moderne sociaal contract-theorieën dat sociabiliteit en maatschappelijke samenwerking ontstaan door de uitruil van rechten en plichten. Deze visie vertrekt vanuit het gezichtspunt dat de mens in basis egoïstisch en asociaal op zijn eigen voordeel uit is ten koste van de ander en zijn eigen omgeving. Frans de Waal stelt vast dat mensen niet alleen berekenende (rationele), maar ook invoelende (sociale) wezens zijn. Sociabiliteit is geen optie, maar een overlevingsstrategie [De Waal, 4]. De onderbelichting van deze sociabiliteit tegenover kennis/cognitie en rationaliteit als het kompas voor menselijk gedrag in een veelheid van disciplines is op z'n minst opmerkelijk. Zelfs op het terrein van de evolutiebiologie zijn er twee kampen die het ontstaan van een typisch menselijke eigenschap als moraliteit verklaren: enerzijds als een keuze en anderzijds als een uitgroei van animale sociale instincten. Het is de tegenstelling van de “Veneer Theory” van T.H. Huxley die teruggrijpt op het primitieve concept van de erfzonde waaraan ook door Nietzsche wordt gerefereerd [Nietzsche, 71] en de Darwinistische theorie van de geëvolueerde moraliteit.

#### 3.2 Moraliteit als vernislaag of als emergentie

Huxley was een groot voorvechter van de evolutietheorie van Darwin tot hij in 1893/1894 de kracht van deze theorie op één belangrijk punt inperkte door moraliteit te vergelijken met tuinieren om de wildheid van de natuur onder controle te houden. Moraliteit als essentie van het mens-zijn moest klaarblijkelijk onze menselijke natuur bestrijden. Hoe de moraliteit in staat is om de zelfzuchtige genen aan banden te leggen wordt echter door de theorie niet verklaard. De “Veneer Theory” zoals deze duale benadering van de menselijke ethiek wordt genoemd, stelt dat de menselijke moraal bestaat uit een dun laagje vernis over een kern van opborrelende asociale, egoïstische en amorele hartstochten. “Scratch an 'altruist' and watch a 'hypocrite' bleed” in het pakkende gezegde van Ghiselin wordt door De Waal aangehaald als samenvatting van dit model [De Waal, 10]. Op velerlei wijzen is tot op de dag van vandaag getracht het duale in de theorie te integreren tot een verklaarbare natuurlijke co-existentie van emoties, maar volgens De Waal blijven al deze pogingen kunstmatig.

De Waal stelt dat de theorie van Huxley eigenlijk een misrepresentatie is van het gedachtegoed van Darwin [De Waal, 12]. Darwin benadrukte juist de kracht van samenwerking en solidariteit in de strijd om het bestaan door natuurlijke selectie, contra een smalle visie op overleving als een strijd van mens tegen medemens. Niet het feitelijke gedrag zelf, maar de onderliggende intenties, emoties en capaciteiten zijn relevant voor het constitueren van moraliteit [De Waal, 16]. De afhankelijkheid van samenwerking resulterend in directe of toekomstige gezamenlijke voordelen is ontstaan uit de waarde voor overleving. Moraliteit is een emergente kwaliteit die uit deze ontwikkeling is ontstaan en niet een aparte kwaliteit die als vrije keuze het eigenbelang van het individu binnen het groepsbelang in toom moet houden zoals Huxley dacht. Darwin maakte het morele domein tot een continuïteit in de evolutie van sociale diersoorten tot aan de mens toe.

### 3.3 Moraliteit en constituerende emoties

De Waal zet de ideeën die de continuïteit tussen mens en dier en cultuur en natuur benadrukken centraal in het ontstaan van de moraal. Het onderkennen van het belang van de retributieve emoties, zowel de positieve (bv. dankbaarheid) als de negatieve (bv. iets betaald zetten), is cruciaal in de beantwoording van de vraag naar de oorsprong van de moraal [De Waal, 18]. De Waal stelt dat deze visie past in de lange traditie die moraliteit verankert in de natuurlijke neigingen en begeertes. De neurowetenschappen hebben inmiddels empirisch de intuïtie kunnen bevestigen, dat de emoties een centrale rol vervullen als ondersteuning van het rationele apparaat om tot beslissingen en overtuigingen te komen. Sterke overtuigingen maken een hoofdbestanddeel van moraliteit uit veronderstellen een krachtig intuïtief gevoel over goed en kwaad en de zorg voor de ander. Het bestempelen van emoties als morele emoties vereist dat morele emoties het niveau van het persoonlijke overstijgen, dat het eigenbelang en zelfbeeld worden vervangen door meer abstracte onpartijdige betrokkenheid: morele emoties “...differ from kindred non-moral emotions by their disinterestedness, apparent impartiality, and flavour of generality” [De Waal, 20]. Op dit punt komt het verschil van inzicht tussen de continuïteitsgedachte van de darwinisten en de soevereiniteit in Nietzsches denken duidelijk naar voren. De onpartijdigheid van de derde persoon als toeschouwer in deze oordelen leidt De Waal uit zijn onderzoek af als hetgene waarin mensen zich van de andere dieren onderscheiden. Empathie en wederkerigheid zijn volgens De Waal de onmisbare bouwstenen voor de ontwikkeling van moraliteit en vormen de basis voor het onderzoek naar de continuïteit tussen het gedrag van primaten en menselijke moraliteit [De Waal, 20-21].

Empathie is de voor-talige interpersoonlijke communicatie welke pas later onder de invloed van taal en cultuur verder is ontwikkeld. Structuren, waaronder mentale structuren, worden langzaam gevormd door de evolutie in een bottom-up proces. De producten -zowel fysiek als mentaal- verdwijnen niet als ze overbodig worden, maar blijven als onderdeel van een nieuw geëvolueerde structuur ingebed als rudimentaire rest achter. Volgens De Waal is er voldoende empirisch bewijs voor de stelling dat alle communicatie tussen primaten emotioneel bepaald is. De ontstaansgrond is de evolutionaire ontwikkeling door selectie-gedreven mechanismen voor de overleving van de groep, zoals die bij alle sociale dieren bestaan. Uit emotionele 'besmettelijkheid' ontstond empathie en sympathie bij die diersoorten die het vermogen ontwikkelden om het onderscheid tussen zelf en de ander te maken [De Waal, 26].

Troostgedrag en neigingen om hulp-gedrag te vertonen lijken ook gekoppeld aan een duidelijk onderscheid tussen het ik en de ander. De vaststelling van de aanwezigheid van spiegel-zelf-herkenning blijkt een goede voorspeller te zijn voor troostgedrag. In basis is empathie een autonome actie van ons zenuwstelsel, waarmee we gekoppeld zijn aan groepsprocessen, die via dit invoelen en meevoelen met de ander een groter succes voor de groep kan realiseren. De beschrijving van de simpele autonome motorische reacties tot het veel complexere en cultureel bepaalde empathiegedrag door het “Russian Doll Model”<sup>1</sup> is in lijn met de eerdere stelling dat er continuïteit van biologische structuren bestaat. Geconcludeerd kan worden dat empathie niet een alles-of-niets fenomeen is, het omvat een breed spectrum van emotionele uitingen en patronen van simpel tot complex [De Waal, 41].

### 3.4 Het groepsdier mens

Reciprociteit ligt in het hart van de Gulden Regel<sup>2</sup> die de meest kernachtige samenvatting is van de menselijke moraliteit. Als er vastgesteld kan worden dat de psychologie achter deze regel ook in andere diergroepen is te vinden, dan versterkt dit het idee dat -samen met de noodzakelijke empathie- moraliteit geen relatief recent bedenksel is, maar een onderdeel van de menselijke natuur. Refererend aan een eerdere eigen studie definieert De Waal een soort van gemeenschapszin, bewaakt door sociale controle, als: “A set of expectations about the way in which oneself (or others) should be treated and how resources should be divided. Whenever reality deviates from these expectations to one's (or the other's) disadvantage, a negative reaction ensues.....” [De Waal, 44-45]. Verwachtingen beschouwt De Waal als het belangrijkste, minst bestudeerde onderwerp in het gedrag van dieren. Dit is betreuenswaardig omdat dit punt het gedrag van dieren het dichtst bij het “ought” brengt van het gedrag dat we zo duidelijk van het morele domein kennen [De Waal, 45]. Door continuïteit te veronderstellen zou de drijfveer net als bij mensen gevormd kunnen worden door de sociale emoties en sociale druk. In een echo van Nietzsches diagnose van de overheersing door de slavenmoraal schrijft De Waal: “most individuals have much to lose if the community were to fall apart, hence the interest in its integrity and harmony” [De Waal, 54].

Tegenover moraliteit als een culturele vernislaag in een mens die van nature slecht en zelfzuchtig is, stelt de alternatieve visie van de fundering van moraliteit in de menselijke natuur dat er evolutionaire verklaringen zijn waarom moraliteit op een natuurlijke wijze in de menselijke soort is ontstaan. Dat onze morele neigingen voortkomen uit evolutionaire druk die niet altijd positief is, kan verklaard worden door het feit dat moraliteit in belangrijke mate een intra-groep fenomeen is. Moraliteit ontwikkelde zich binnen de groep tussen de leden in samenhang met conflictbeheersing, samen werken en samen delen. Dit staat in verband met de loyaliteit van het individu met zichzelf en zijn naaste verwanten [De Waal, 53]. De ontwikkeling van de zorg voor de gemeenschap gaat gepaard met xenofobie; een onberedeneerde vijandschap tegen buitenstaanders. In de loop van de menselijke evolutie versterkte de vijandigheid naar alles buiten de groep de interne groep, met als (bijkomend) effect het ontstaan van moraliteit [De Waal, 54].

Moraliteit moet niet worden gepersonifieerd als de zwetende tuinman die het onkruid in bedwang moet zien te houden, maar als de organische tuinman die *met* de natuur werkt om de juiste dingen op de juiste plaats en in het juiste seizoen tot hun recht te laten komen op basis van sociale instincten die ouder zijn dan de mensesoort. De organische tuinman heeft in de Darwinistische visie een immanente ontstaansgrond, die zich op een natuurlijke wijze openbaart. De voorstelling van de zwetende tuinman correspondeert met een door strijd verkregen moraal, hoewel Nietzsche en de aanhangers van de theorie van moraal als vernislaag diametraal verschillen over wat het onkruid is. Nietzsche zou het onkruid beschouwen als de slavenmoraal, waar de vernislaagtheorie in een illustratie van de omkering van alle waarden, het onkruid juist ziet in de bedreiging van de slavenmoraal. Moraliteit is echter volgens De Waal niet een modern evolutionair aanhangsel, maar is al in ons geworteld in onze biologische voorlopers. De complexe emoties staan in de evolutionaire ontwikkeling bovenop de primitievere sociale emoties en beide zijn richtinggevend in de ontstaansgeschiedenis van de moraal. Onderzoek naar de ontwikkeling van kinderen bevestigt het samengaan van natuur en opvoeding in de ontwikkeling van moreel besef door een interacterend proces van evolutionair bepaalde sociale emoties en opgelegde straf-beloning conditionering. De essentie van de menselijke moraal is om rekenschap te geven aan de belangen van de totale gemeenschap [De Waal, 58].

### 3.5 De toren van de moraal

Moraliteit is een aan de groep gerelateerd fenomeen dat ontstaan is uit de afhankelijkheid van het systeem voor overleving [De Waal, 161]. Het stelt prioriteiten via de stimulering van samenwerking en harmonie door grenzen aan gedrag op te leggen. Moraliteit regelt zowel de verdeling van schaarse middelen voor behoefte bevrediging als de naleving van sociale conventies. De grenzen voor het gedrag zijn samen te vatten in het geven van hulp en het vermijden van lijden. Een levensvatbaar systeem van moraliteit zal daarom nooit zijn biologische wortels van overleven en voortplanting kunnen ontgroeien. Zodra de mogelijkheden om de behoeften te bevredigen ruimer worden, volgt automatisch dat de cirkel waarbinnen de morele regels van toepassing zijn, verruimd wordt van individu naar naasten, gemeenschap, stam, alle mensen en uiteindelijk misschien alle levende wezens. Toch zal een “level playing field” altijd in strijd zijn met primitieve overlevingsstrategieën [De Waal, 164]. Door hiërarchie gedefinieerde prioriteiten zijn noodzakelijk om in een woud van gelijkwaardigheid niet de eigenwaarde kwijt te raken.

Morele regels staan niet geëts in het DNA, onze genen schrijven geen specifieke morele oplossingen voor [De Waal, 166]. De weg naar het internaliseren van een moraal is volgens De Waal vergelijkbaar met het eigen maken van een specifieke taal via de aangeboren flexibele vaardigheid van het talige programma in de mens. De drie opklimmende niveaus van de toren van de moraal die De Waal onderscheidt, zijn morele gevoelens, sociale druk en oordelen & redeneren. Voor het eerste en gedeeltelijk het tweede niveau zijn er duidelijke gelijkenissen te vinden in andere primaten, de goed ontwikkelde abstraheer- en redeneervermogens die benodigd zijn voor het derde niveau zijn bij primaten echter niet aangetoond. De gedeeltelijke overlap in het tweede niveau strekt zich uit tot de rol van individuen in handhaving van de morele orde: “It is no exaggeration to say, ....., that in primate groups a few key players can exert extraordinary influence” en “The idea that individuals can make a difference for the group has been taken a giant step further in our species” [De Waal, 171]. Dit idee van De Waal raakt sterk aan de rol van elites en het belang van elitevorming. Gedrag dat een bevredigend groepsleven voor iedereen realiseert wordt in het algemeen als goed beoordeeld en gedrag dat dit ondermijnt als slecht [De Waal, 173]. Echter met de conclusie dat op een zeker punt de sympathie- emotie een doel op zichzelf werd in de ontwikkeling van de menselijke moraal, plaatst De Waal zich in de verdachte hoek van het door Nietzsche aangehaalde vergeten van de identificatie van ‘nuttigheid’ met het ‘goede’. Op de hoogste verdieping van de toren wordt de parallelliteit tussen mens en dier doorbroken. Het kernonderscheid is volgens De Waal de interne dialoog waaruit moreel redeneren geboren wordt, die mogelijk wordt gemaakt door de geïnternaliseerde interacties met de sociale omgeving. “A human being growing up in isolation would never arrive at moral reasoning” [De Waal, 174].

## IV. Moraal en de emotionele vorming van het individu

### 4.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk is aan de hand van het werk van de primatoloog Frans de Waal het belang van de factor emoties in het ontstaan van de moraal bij de menselijke soort aangegeven. Deze bepalende factor is cruciaal in de beantwoording van de hoofdvraag naar de invloed van de emotionele vorming van het individu op de genealogie van de moraal. De Waal benadrukt de continuïteit tussen mens en dier door uit de evolutionaire ontwikkeling te concluderen dat de hogere faculteiten slechts een verdere ontwikkeling zijn uit dezelfde basisstructuren. Deze basisstructuren zijn nog steeds aanwezig en actief. De argumentatie op basis van continuïteit is doorslaggevend voor de rol van het trias instinct, dominantie (macht) en emotie in de genealogie van de moraal van de mens. Deze ‘bottom-up’ benadering zal in dit hoofdstuk gecompliceerd worden met een ‘top-down’ perspectief om inzicht te verkrijgen in de verwevenheid van de emotionele vorming met de morele programmering van het individu. Er zal worden betoogd dat niet alleen emoties als algemene menselijke eigenschap een centrale rol spelen in de ontstaansgeschiedenis van de moraal, maar dat tevens de emotionele vorming van het individu en de factoren die er op van invloed zijn, in het verlengde hiervan bepalend zijn.

### 4.2 Emoties: ondergeschiktheid of gelijkwaardigheid

Wat onderscheidt mensen van dieren? Twee faculteiten vormen de kern van de kloof die er gaapt tussen mens en dier. De ene is te vangen in “taal en gebaar, waardoor de mens de meerdere van alle andere levende wezens is en waardoor hij zijn gedachten, gevoelens en bedoelingen op een wijze die een verwijzend-meedelend en zakelijk karakter draagt en een mogelijkheid biedt tot een gedachtenwisseling, tot uitdrukking brengt” [Plessner, 27]. De andere faculteit wordt gevormd door de emotionele uitdrukkingbewegingen met als exponent de uitingvormen lachen en wenen, “waarover in de volle zin van het woord alleen de mens de beschikking heeft” [Plessner, 27]. In het bezitten of verliezen van de controle zijn deze onderscheidende karakteristieke menselijke kwaliteiten fundamenteel verschillend. Taal en gebaar vormen bij uitstek het gereedschap van mensen om controle uit te oefenen over hun leefruimte, terwijl lachen en huilen juist het verlies van controle uitdrukken. Op het spectrum van emotionele uitingvormen bevinden lachen en wenen zich bovendien aan de extreme zijde die ze scheidt van de andere emoties welke “een symbolische uitdrukking krijgen die de gemoedsbeweging uit de uitdrukkingbeweging laat blijken” [Plessner, 27]. Het gedrag van dieren wordt algemeen verondersteld te worden bestuurd door de regulatieve processen van instinct en dominantie. Op grond van bovenstaande is er een derde regulatief proces in het menselijk gedrag te onderscheiden: de interactie van de faculteit taal en gebaar met de faculteit van de emotionele uitdrukkingbewegingen. Handelingen die uitdrukking geven aan gedachten, gevoelens en bedoelingen worden uitgevoerd met een emotionele lading die afhankelijk is van de situatie en het gehele spectrum bestrijkt van zakelijk via neutraal tot de onbeheerste uitbarsting.

Samen met het regulatieve van de instincten en de dominantie die het handelen van mens en dier conditioneert, is dit derde regulatieve proces een additionele factor in de sturing van het handelen van de mens ten opzichte van het dier. Nietzsche stopt bij het dierlijke in de mens en laat de moraal als het programma van zijn handelen besturen door instincten en dominantie. De fundering van de moraal is bij Nietzsche gebaseerd op machtsdrang en instinct en krijgt bij De Waal een aanvullende derde constitutieve component in het wederkerig altruïsme. De conditionering van het morele programma wordt in beide gevallen bemiddeld door de emoties, bij Nietzsche echter als

reactief beginsel en in de theorie van De Waal als vormend actief principe. Bij Nietzsche is er geen sprake van een continue interactie met een derde component; het biologische wezen dat door eigen emoties wordt bestuurd in zijn uitingen is afwezig in zijn analyse. In de Genealogie van de Moraal spreekt Nietzsche over het collectief dat zich niet kan onttrekken aan het krachtenspel van de waardenschepping, waarin de rol van het (biologische) individu bepaald is door de kracht of afwezigheid van zijn wilsuiting. Zowel de soevereinen als de slaven zijn de werktuigen waarmee de wil zich verwerkelijkt: respectievelijk als actieve, positieve kracht van handelen of als reactie in de vorm van ressentiment. Emoties ontstaan in afhankelijkheid van de sterkte van de wilsuiting. De vraag of naast de eerste twee regulatieve processen ook het derde proces bij de mens voor het besturen van zijn handelen aanwezig is, moet met Darwin en zijn volgelingen onderzocht worden. De discontinuïteit die bij Nietzsche de tweevoudige dimensionaliteit van de ontwikkeling van de moraal beheerst kan dan afgezet worden tegen de continuïteit van de drievoudige dimensionaliteit van de hedendaagse volgelingen van Darwin.

#### 4.3 Van macro naar micro en omgekeerd

Om te bepalen wat de voorwaarden zijn voor de rol die de emotionele vorming speelt in het ontstaan van moraal in het individu moet allereerst vastgesteld worden dat er een noodzakelijk verband bestaat tussen emoties en morele programmering. De Waal schrijft “emoties zijn ons kompas” [De Waal, 56], waarmee emoties een richtinggever zijn voor het morele oordelen en het handelen van individuen. Moreel oordelen vindt plaats op basis van snelle, geautomatiseerde intuïties [De Waal, 55], die steunen op emoties die ontstaan en gevormd worden in de sociale arena. De morele programmering kan worden gelijk gesteld met de vastlegging in bovenstaande snelle, geautomatiseerde intuïties, zodat de veranderingen in deze programmering geïnduceerd worden door veranderingen in de (sociale) emoties als gevolg van interne en externe conditionering en het metaniveau van de evaluatie van de emotieve uitingen. De botsing van de primaire emoties in het jonge kind met de complexiteit van zijn omgeving wordt door cultivering, beschaving en vorming ontwikkeld tot een morele ordening die repetitief en herkenbaar is binnen de dimensie van samengestelde emoties. De simpele emoties worden verondersteld deel uit te maken van de kern van ons mens-zijn en gaan terug op onze voorouders en hun dierlijke voorgangers. Het kind leert niet exclusief door beloning en straf zoals de gebruikelijke opvoedingspraktijk instrueert, maar toont vanaf een zeer jonge leeftijd een ingebakken repertoire van sociale emoties. Van een tabula rasa lijkt dus geen sprake te zijn.

Het morele programma kan niet bestaan zonder en wordt gevoed door de zich ontwikkelende emoties en is onderdeel van de evolutionaire ontwikkeling van selectie gedreven mechanismen bij alle sociale dieren. Gelijk op microschaal in het geval van het specifieke individu als op het aggregatieniveau van de soort in welke de individuele veranderingen het effect doorgeven in het succes voor de overleving van de groep, gaat de ontwikkeling van de emoties hand in hand met de ontwikkeling van de moraal. Dit betekent dat voor de ontwikkeling van de moraal van de mens de emotionele vorming cruciaal is. De continuïteit in evolutie tussen sociale dieren en de individuele mens is de belangrijkste voorwaarde die aan de emotionele vorming ten grondslag ligt in de zin dat hiermee het fundament van de emoties wordt vastgelegd, waarop in de ontwikkeling van het individu gevarieerd wordt. Wat er niet is, kan niet gekweekt worden.

Niet alleen lijkt Nietzsche in zijn strijdschrift de lezer te willen overrompelen door de juiste emotionele knoppen in te drukken (zie hoofdstuk 2), gebruikmakend van een gesimplificeerde voorstelling van zaken door de weglating van de complexere beïnvloeding die rekening houdt met de morele emoties. De twee hier behandelde strategieën, die een verklaring trachten te geven voor het ontstaan en de ontwikkeling van de moraal zijn door Mario Brandhorst in een artikel over

naturalisme en de genealogie van morele instituties [Brandhorst] naast elkaar gezet en bediscussieerd. Door de hulpbronnen van de Engelse moraalgenealogie te onderzoeken en daar tegenover de bezwaren van Nietzsche in detail te bespreken en te beoordelen op geldigheid, laat Brandhorst de tekortkomingen van Nietzsches argumentatie naar voren komen. Mario Brandhorst laat in de conclusie van zijn artikel Nietzsche spreken over “de verscheidenheid van de ethische emoties, de morele emoties; deze emoties sluiten verering, angst, het vermoeden van iets heiligs en geheims, iets dat beveelt spreekt in deze emoties, iets dat belangrijker is dan we zelf zijn, iets dat ons boven onszelf doet uitstijgen, ons opwindt of kalmte en diepe gronden doet ontdekken. Ons ethisch sentiment is een synthese, een gelijktijdig klinken van heerszuchtige en onderdanige emoties die geregeerd hebben in de geschiedenis van onze voorouders” [Brandhorst, 25-26]. Deze quotatie uit de Nachlass (KSA 12:1[22]) wordt door Brandhorst geconfronteerd met zijn interpretatie van Nietzsches Genealogie van de Moraal als een krachttoer in de verkleining van de rol van complexiteit en de overwaardering van transparantie in de geschiedenis van de morele instituties. Brandhorst kiest voor Nietzsches Nachlass als het betere kompas dat de weg wijst naar de oorsprong van het ontstaan van de morele emoties. Moraal is complexer dan Nietzsche het in de Genealogie wil doen voorkomen en wordt begrijpelijker met behulp van de inzichten van De Waal en Darwin.

#### 4.4 De contingentie van de emotionele vorming

Het evolutie-onderzoek van de laatste decennia leert ons dat de menselijke emoties een hoofdcomponent zijn in de ontstaansgeschiedenis van de moraal. Met de vaststelling dat het succes van de soort gebaseerd is op het succes van (groepen) van individuen, zoals volgt uit de evolutietheorie, wordt de emotionele vorming van het individu een factor van betekenis. De impliciete veronderstelling die hierin besloten ligt, is dat de affectiviteit van het menselijk individu en de emoties die hieruit voortkomen, gevormd *kunnen* worden. Emoties zijn niet een vaststaand gegeven bij geboorte, maar worden ontwikkeld vanuit de affectieve aanleg en de aanwezigheid van een set van basis emotieve reacties. De contingentie van het krachtenspel dat heerst in de sociale omgeving waarin het individu opgroeit en de basis set van emoties die in aanleg aanwezig zijn vormen het vertrekpunt voor de ontwikkeling van de emotionele dimensie van het individu. De interactie tussen de basis set van emoties als endogene eigenschappen van het individu en de exogene factoren die bestaan in zijn sociale en culturele omgeving zijn als gevolg daarvan bepalend voor de ontwikkeling van de morele waarden van het individu.

Naast deze gegevens is het karakter van het individu als het totaal van het samenstel van endogene eigenschappen te beschouwen als bepalend in het licht van de mogelijkheid om bepaalde doelen te kunnen bereiken. Voor Nietzsche wordt het individu weergegeven door de wil tot macht als de drijvende kracht die betekenis of waarde brengt door de perspectivistische verhalen waarin het individu is ingebed met de valse schijn van waarheid [Campbell, 41]. Afhankelijk of karaktereigenschappen deterministisch zijn -zoals Nietzsche van mening was [Campbell, 32]- of dat deze eigenschappen beïnvloedbaar zijn door opvoeding en ervaring, is respectievelijk alleen de contingente situatie waarin het individu verkeert of additioneel ook het karakter een variabele factor in de emotionele vorming van het individu. Emotionele vorming is dan het resultaat van een verandering en/of opvoeding van affectieve gevoeligheid. In de vergelijking die hier wordt gemaakt, moet opgemerkt worden dat Nietzsche het individu niet als een ontologisch subject beschouwde, maar het veralgemeniseerde als een sociaal lichaam dat onderhevig is aan een compositie van krachten in een sociale arena. In de onderhavige analyse vindt dus feitelijk een perspectiefverschuiving plaats door het biologische individu in de vergelijking te betrekken.

Op deze plaats is het belangrijk om een duidelijk onderscheid te maken tussen de

ontwikkeling van in aanleg aanwezige vermogens of eigenschappen en de vergroting of verkleining van de aanleg zelf. Het determinisme van Nietzsche ten aanzien van het karakter doelt op de gegevenheid van een set vaststaande eigenschappen: de combinatie van intellectueel vermogen, de kracht en richting van zijn drijfveren en de affectieve gevoeligheid voor prikkels. Met deze deterministische aanleg liggen de grenzen van de maximale ontwikkeling van een individu vast.

Het is interessant om te constateren dat Nietzsche de ontstaansgeschiedenis van de moraal verklaart uit instinct en macht met weglating van de emoties als vormende kracht, terwijl in zijn exegese van de wording van de moraal het geweten gecreëerd wordt via de emotionele geheugenwerking door pijnprikkeling van het fysieke lichaam. Precies deze eenzijdigheid wordt veroorzaakt door de mens als de verwerkelijking van een controlerende wil tot macht te beschouwen [Campbell, 32]. Het controlerende van deze wil tot macht uit zich juist in het beheersen van de affecten en begeerten [Nietzsche, 52]. Emoties en emotionele vorming worden door Nietzsche niet als een drijvende kracht beschouwd in de genealogie van de moraal, maar moeten juist overwonnen worden. Deze overwinning zal leiden tot een omzetting van de emoties, etalerend dat de vrije wil van het soevereine individu richtinggevend wordt voor de emotionele vorming. In essentie wordt hier het verschil zichtbaar tussen de darwinisten en Nietzsche in respectievelijk de noodzakelijke drijvende kracht van de onverbrekelijkheid van sociale emoties met het overleven van de sociale gemeenschap en de particulariteit van de wil tot macht die gericht is op de autonome verwerkelijking in het individu los van de kudde. Waar de darwinisten de groep als vertrekpunt nemen, kiest Nietzsche het individu als uitgangspunt van het cultiverend proces.

De gebeurtenissen die het individu zal ondergaan zijn een stroom van voorvallen die allemaal een betekenis krijgen in de sociale en culturele omgeving waar hij deel van uitmaakt. Die betekenis van ervaring is perspectivistisch volgens Nietzsche in de zin dat de betekenis een interpretatie is op basis van de conventies die de sociale code aan het individu oplegt. De talige wereld van de mens creëert een fictie vanuit zijn wil tot macht die de werkelijkheid een onafhankelijk bestaan verleent, maar eigenlijk gebaseerd is op interpretatie en een notie van waarheid die contingent is [Campbell, 40]. De moraal die hoort bij de sociale code wordt als spiegelbeeld opgedrongen aan het opgroeiende individu en geeft op die wijze betekenis aan de ontwikkeling van de basis set van emoties. De eigenheid van het individu als de sterkte van zijn wil tot macht bepaalt de mate waarin hij/zij autonoom tegenspel kan geven aan deze betekenisverklaring en een eigen repertoire van waarde toekenning ontwikkelt. In zijn handelen wordt deze waarde toekenning zichtbaar als overtuiging. Via deze contingente weg is de emotionele vorming van het individu constitutief voor de ontwikkeling van zijn morele programma.



## V. De betekenis voor het soevereine individu

### 5.1 Inleiding

Ter afsluiting zal vanuit het eerder geschetste perspectief in een kritische reflectie op de visie van Nietzsche de beperktheid van zijn analyse worden samengevat met als aanvullende overweging of er voor het soevereine individu wel een Nietzscheaanse ontsnapping aan de verwording van de morele waarden mogelijk is. Getracht zal worden deze vraag te beantwoorden vanuit Nietzsches conclusie dat de moraal door de afhankelijkheid van de emotionele vorming niet alleen de bange massa tot slaven in de maatschappij maakt, maar tevens het soevereine individu als exponent van de heersende elite gijzelt. Het nieuwe punt dat hierbij aan Nietzsches argument wordt toegevoegd is de afhankelijkheid van de emotionele vorming. Aan deze dubbelzinnige formulering, die het feit benadrukt dat het soevereine individu een constituerend lid van de elite vormt, maar tegelijk door de morele code van diezelfde elite gegijzeld wordt, zal gepoogd worden verder inhoud te geven. De vraag of deze gijzeling beschouwd moet worden als een repetitief vernieuwende situatie met slechts de schijn van ontsnapping of dat de ketens toch permanent verbroken kunnen worden, bepaalt de mogelijkheid van een verlossing zoals Nietzsche door Zarathustra laat aankondigen.

### 5.2 Emotionele vorming en de genealogie van de moraal

De mens wordt als soort getypeerd door zijn handelen. Aan dit handelen liggen overtuigingen ten grondslag die gevormd worden door een gedeeld moreel programma. Het is niet voor niets dat een mens die blijk geeft buiten de norm van dit morele programma te vallen, al snel in de categorie beest of buitenaards wordt ingedeeld. De discussie tussen Nietzsche en de Engelse moraalgenealogen over het ontstaan en de ontwikkeling van de moraal wordt in belangrijke mate gedomineerd door het vraagstuk van de (dis)continuïteit. Het begrip moraal laat zich zowel qua inhoud als qua toepassing beoordelen. Anders geformuleerd: moraal is een belangrijk constituerend gegeven voor het menselijk individu en tegelijkertijd een kritisch gereedschap.

Ten aanzien van de totstandkoming van gekristalliseerde begrippen in het algemeen merkt Nietzsche iets belangwekkends op: “alle begrippen waarin een geheel proces semiotisch wordt geresumeerd, onttrekken zich aan definiëring; definieerbaar is alleen wat geen geschiedenis heeft” [Nietzsche, 72]. Definieerbaarheid veronderstelt volgens deze gedachtegang onveranderlijkheid. Met Nietzsches vaststelling toegepast op de moraal moet geconcludeerd worden dat, net als het begrip straf [Nietzsche, 71], het begrip moraal ondefinieerbaar is<sup>1</sup>. De inhoud van de moraal in de betekenis van de werking, moeten we met Nietzsche concluderen, is niet uitgevonden ten behoeve van de toepassing waarom we het gebruiken. In de woorden van Nietzsche: “dat het niet zo is ... dat de hand voor het grijpen was uitgevonden” [Nietzsche, 71].

Hier raken we aan de kern van het dispuut tussen Nietzsche en de door hem aangeduide Engelse moraalgenealogen. De zin van de moraal is - om in analogie met Nietzsche te spreken - een “synthese van 'zinnen” [Nietzsche, 71]. Er is een lange lijst van alle mogelijke toepassingen van de moraal te maken welke allemaal een facet reflecteren van het 'waarom' er (eigenlijk) gemoraliseerd wordt. Moraal is niet te vangen anders dan dat het een kristallisatie is in een eenheid die bestaat uit een samenstelling van spiegelvlakken zonder dat vastgesteld kan worden wat voor beeld er door wordt geprojecteerd. Wat betekent dit in het licht van het hierboven gemaakte punt met betrekking tot de kern van het dispuut tussen Nietzsche en de Engelse moraalgenealogen? Is de toepassing langzaam in de geschiedenis een onderdeel geworden van de werking van de moraal en heeft de genealogie dan betrekking op het ene, het andere of de synthese? De toepassing als richtinggever voor de ontwikkeling zoals de Engelse moraalgenealogen aanhangen of een autonome factor die

funderend is voor de moraal in de visie van Nietzsche. In essentie staan hier volgens Nietzsche twee principes tegenover elkaar: het levensontkennende, het reactieve, het aanpassende principe versus de vormende, bevestigende, spontane essentie van het leven, zijn wil tot macht [Nietzsche, 70-71]. Nietzsche was zeer kritisch over (sociaal) utilisme en sociale “instincten”<sup>2</sup>, die volgens hem de motor en de verklaring van de werking van de moraal in de ethiek van de Engelse genealogen vormden [Brandhorst, 11]. Nietzsche bespeurde daarin een verwerpelijke reactieve levensvijandigheid gebaseerd op aanpassing aan een constant bewegend doel, die tot een verzwakking en uitholling van de menselijke waardigheid leidt.

Het is maar de vraag of de verbinding met utilisme in de ethiek door de Engelse moraalgenealogen wel toe te schrijven is aan het feit dat ze zich baseren op de theorie van Darwin, waar Darwin zelf consequent de ontkoppeling van het najagen van ons eigen geluk met de overleving van de menselijke soort benadrukt [Brandhorst, 11]. Het gaat hier om het zeer cruciale onderscheid tussen ‘proximate reasons’ voor handelen en ‘ultimate reasons’ voor handelen. De eerste zijn onze alledaagse redenen, de laatste spelen over miljoenen jaren. De Waal blijft net als Darwin waarschuwen tegen de hardnekkige neiging om deze twee soorten redenen op één hoop te gooien. Het automatisme dat zich lijkt te impliceren door de schijnbaar consequent samenvallende gevolgen is in feite een toevalligheid van parallelliteit van deze twee soorten redenen. Waar de Engelse moraalgenealogen, zoals Rée en Spencer die door Nietzsche zo scherp worden aangevallen, hun theoretisch bouwwerk schragen met psychologische en empiristische dimensies op de biologische basis van Darwin's natuurlijke selectie, lijkt er juist wel compatibiliteit tussen Nietzsche en Darwin in de biologische fundering van de genealogie van de moraal<sup>3</sup>. Brandhorst zegt hierover dat: “... Darwin's account of the instinctual foundations of morality is in fact compatible with the genealogy that Nietzsche goes on to present and thinks of as superior to Rée's” [Brandhorst, 14].

Het beginverhaal van Darwin heeft geen pretenties over de verdere ontwikkeling van de moraal anders dan dat het de continuïteit benadrukt naar het heden. Echter voor een naturalistische continuïteit was in de opvattingen van Nietzsche geen plaats ingeruimd; indien natuurlijke selectie - zoals Darwin stelde [Moore, 2]- aan de basis van de menselijke moraal ligt, dan geeft dit nog steeds geen verklaring voor de ontwikkeling van de belangrijkste componenten van de moraal. De continuïteit was bij Darwin een logisch gevolg van zijn naturalisme en bevestigde de legitimiteit van zijn theorie. Voor Nietzsche moest deze continuïteit juist een ‘fictie’ zijn, de kritische en ondermijnende kracht van de moraal kon in zijn visie alleen verklaard worden uit een radicaal andere oorsprong [Brandhorst, 14]. Het werk van primatoloog Frans de Waal toont aan dat deze continuïteit juist geen fictie is en hoewel nog niet alle deelprocessen volledig begrepen zijn, wordt de continuïteit gevonden in de emoties bepaald door empathie, sympathie en altruïsme. Emotionele vorming is daarom te beschouwen als een derde component in de genealogie van de moraal.

Nietzsche ziet het ontstaan van de moraal als een radicale verandering, veroorzaakt door “een integratie van een tot dan toe ongeremde en vormeloze bevolking” [Nietzsche, 78] die in een “betovering van de samenleving en de vrede gevangen was geraakt” [Nietzsche, 76]. Het offer dat hiervoor gebracht moest worden in de priesterlijke samenleving was de omvorming van een commerciële schuldboekhouding naar een schuldboekhouding van het geweten. De premisse die opgesloten zit in deze voorstelling en die Nietzsche met zijn retorische geweld naar de conclusie voert van een shockerende onvermijdelijkheid, is volgens Graeber in zijn boek ‘Debt, the first 5000 years’, dat

“ [...] we are rational calculating machines, that commercial self-interest comes before society, that ‘society’ itself is just a way of putting a kind of temporary lid on the resulting conflict.” [Graeber, 78].

Nietzsche laat in een dwingende afleiding zien waar de opvattingen die in zijn tijd gemeengoed waren toe leiden als niet de wil tot macht die zich in het individu manifesteert, maar de rationele schuldboekhouding de drijvende kracht in het ontstaan van de moraal vormt.

De Waal toont aan dat onze soort gedefinieerd wordt door de emoties die sociaal samenleven mogelijk maken, zonder dat daar een verschuldiging aan ten grondslag ligt. De basis zijn zorg- of helpende emoties als altruïsme, empathie en sympathie die in het geval van het individu door de emotionele vorming fijngeslepen worden om de inbedding in de culturele omgeving mogelijk te maken. Schuld lijkt veeleer een tekort schieten in de uitoefening van deze zorgemoties, dan de naar binnen gekeerde kerkering van de instincten en de wil tot macht. De Waal zegt over de verborgen premisse, die Nietzsche hanteert<sup>4</sup> om de krankzinnigheid ervan aan te tonen:

“If human morality could truly be reduced to calculations and reasoning, we would come close to being psychopaths, who indeed do not mean to be kind when they act kindly.” [De Waal, 52].

In de studie over de geschiedenis van schuld wordt door Graeber de relatie erkend tussen het vertrekpunt van commerciële rationele calculatie en de ontarding van menselijke verhoudingen door het schuldconcept, maar Graeber ontkent net als De Waal de kunstgreep van Nietzsche. De karakterisering van het mens-zijn is elkaar helpen weliswaar in het besef dat de mens ook een aangeboren neiging heeft tot berekening, maar dat:

“...being truly human meant refusing to make such calculations, refusing to measure or remember who had given what to whom....reducing each other to slaves or dogs through debt”[Graeber, 79].

De fundering van onze moraal is niet te vinden in één individuele neiging of het conflict van alle neigingen, maar in de evolutionaire grondslag van de gemeenschap die de soort boven het individu stelt. Het samenleven in een gemeenschap heeft de mens niet zijn vrijheid doen opgeven, maar heeft hem in een structuur de mogelijkheid tot ontplooiing geboden. Soevereiniteit bestaat bij de gratie van een structuur waartegen de autonomie zich kan afzetten. Zo gesteld lijkt Nietzsche ten onrechte het doel van morele ontwikkeling bij het begin te leggen. De samenleving heeft niet als doel de soevereine mens te ketenen of in Nietzscheaanse terminologie van een omkering van alle waarden geformuleerd: de ontkrachting van de moraal van de samenleving is niet uitgevonden om het soevereine individu te bevrijden. Het verschil tussen beide cultuurprojecten van de menselijke verwerkelijking als kroon op de sociale compositie schuilt in de benadering; enerzijds volgens De Waal als een ontplooiing die geworteld blijft en anderzijds als een losmaking, een bevrijding bij Nietzsche.

### 5.3 Het soevereine individu als de gevangene van de moraal

In de betekenis van Nietzsche is het soevereine individu “de voltooiing, de afronding van de mensheid door zijn ontworsteling aan de moraal en als de meester van de vrije wil met de regie over zichzelf en het lot” [Loeb, 77]. Het soevereine individu maakt zijn eigen programma, dat een herprogrammering is van een moraal die hem door overlevering, via de vorming door opvoeding en de inbedding in een cultuur van gewoonten en gebruiken, is opgedrongen. Het noodzakelijke pad dat de mensheid heeft afgelegd, heeft hem de scherpte gebracht om in te kunnen zien dat de vervulling van het mens-zijn gevonden wordt in het ja-zeggen tegen en het realiseren van de potentie in zich. Hiervoor moet hij met uiterste kracht de obstakels overwinnen die hem belemmeren om zijn maximale potentie te verwerkelijken. Deze obstakels kunnen ontsproten zijn aan een eigen idiosyncrasie of in zijn vorming aangebracht zijn als ankers door de nee-zeggende

moraal van de massa van bange mensen. Het soevereine individu wordt juist voortgedreven door zijn vrees voor de ketenen die hem binden. In deze motor moet hij de kracht vinden om de aangeleerde angst voor het onbekende om te zetten in een verwelkomen van de drang tot vervulling van het maximum van zijn mogelijkheden.

In de deze verhandeling ligt de nadruk op het onderscheid tussen de continuïteit door genetische afstamming volgens de Engelse moraalgenealogen en Nietzsches scherpe discontinuïteiten in zijn historische benadering. Ook het soevereine individu is weer een discontinuïteit, hij is een excitatie naar een volgend energieniveau; zou deze niet geslaagd zijn, zou hij onmiddellijk terugvallen in de massa die beheerst wordt door het ressentiment. Een glijdende schaal van soevereiniteit lijkt bij Nietzsche niet te bestaan.

Hoe worden de overtuigingen van het soevereine individu gevormd? Als er geen waarheid bestaat, maar alleen interpretatie, dan zijn overtuigingen een contingente keuze. Deze keuze kan beschouwd worden als de correspondentie van intuïties en werkelijkheid, waarbij de contingente keuze afhankelijk gemaakt wordt van het ontwikkelen of negeren van bepaalde intuïties. Deze intuïties kunnen worden beschouwd als geautomatiseerde overtuigingen die de neerslag zijn van de drie componenten van het morele programma: instinct, macht en emotionele vorming. In hoeverre is de mens in staat om zijn "eigen" keuzes te maken, als het geheel van zijn overtuigingen uitgelegd moet worden als een proactieve of reactieve opstelling ten opzichte van een externe gegevenheid? In de veronderstelling dat het universum een cyclus van herhalingen is waarbinnen alle bereikbare toestanden als mogelijkheid zullen/kunnen passeren, bepaalt de (soevereine) mens door de keuzes die hij maakt zijn toekomst, die hij toekomstig ook weer zal doorleven. Zo beschouwd is het verleden geen gegevenheid die de mens opsluit en geen ontsnapping in een toekomst mogelijk maakt, maar wordt het verleden toekomstig gemaakt. Instinct en macht als beslissende factoren voor de vorming van een soevereine moraal lijken bij Nietzsche een onafhankelijkheid te beloven waardoor ontsnapping aan de historische werkelijkheid mogelijk wordt. Echter de derde pijler van de emotionele vorming sluit de mens weer op in zijn persoonlijke geschiedenis die onverbreekelijk verbonden is met de menselijke genealogie.

#### 5.4 De betekenis voor het heden

Nietzsche stelt vast dat de zoektocht naar het funderen van de moraal in een onafhankelijk bestaande waarheid niets oplevert. In zijn visie is het een uitdaging voor de nieuwe mens om gewapend met deze kennis zijn eigen moraal te grondvesten in de wetenschap dat de eeuwige herhaling zijn vrije keuze affirmeert. Bepaald door de componenten macht en instinct ontworstelt de nieuwe mens zich met zijn wil aan de ketens van de laatste mens. Het is een contingente discontinuïteit die door de verwerkelijking van de wil het soevereine individu doet ontstaan. In tegenstelling tot de interpretatie van Darwin door de Engelse moraalgenealogen waar Nietzsche zo tegen fulmineert, ziet Darwin net als Nietzsche niet de onvermijdelijkheid, maar de contingentie van de evolutie als belangrijk kenmerk. Echter de discontinuïteit van de sprong vanuit macht en instinct vinden we niet terug in de theorie van Darwin. De hedendaagse volgelingen, zoals primatoloog Frans De Waal, hebben beargumenteerd dat de continuïteit van een zich ontplooiend mens-zijn zoals bemiddeld door de emoties een essentiële factor vormt in de ontstaansgeschiedenis van de moraal. De ontwikkeling vindt zijn oorsprong in het feit dat de mens een groepsdier is en wordt ingeklemd door de sociale dynamiek die daarmee gepaard gaat. Niet alleen macht en instinct zijn bepalend, maar minstens zo belangrijk zijn de sociale emoties. De transcendent visie van een Platoonse fundering van de moraal is door Nietzsche ontkracht en kan met De Waal omgevormd worden tot een neo-aristotelische immanente theorie, waarin de nadruk ligt op de mens als gemeenschapsdier.

## VI. Noten

### Hoofdstuk 2

1. Het begrip 'elite' wordt hier als verzamelnaam gebruikt voor alle kwalificaties die Nietzsche gebruikt: voornamen, machtigen, hoger geplaatsten, overheersende soort etc. [Nietzsche, 19] en op diverse andere plaatsen. Tegelijk roept hij de sympathiserende emotie bij de lezer op door gebruikmaking van een veelheid van verschillende benamingen tegenover de onderklasse, waarmee hij zijn stelling non-argumentatief versterkt. In Graeber [Graeber, 79] zien we een vergelijkbaar argument aangehaald worden: "... (Nietzsche) is starting out from ordinary bourgeois assumptions and driving them to a place where they can only shock a bourgeois audience".
2. De etymologie wijst de weg naar de juiste methode. Goed heeft zich ontwikkeld uit de stam van 'voornaam' of 'edel' tot 'voornaam van ziel' of 'hoogwaardig van ziel'. Als gevolg hiervan is eenvoudig geïdentificeerd geraakt met slecht als het tegenovergestelde van voornaam. De huidige betekenis heeft het pas veel later gekregen "door de remmende invloed die het democratisch vooroordeel binnen de moderne wereld uitoefent op alle vragen naar de herkomst van bepaalde dingen" [Nietzsche, 21]. Nietzsche bestempelt dit als een essentieel inzicht voor de moraalgenealogie en stelt dat deze remming specifiek de moraal en geschiedwetenschap grote schade kan berokkenen.
3. Het lezen van het boekje 'Der Ursprung der moralischen Empfindungen' van Paul Rée geeft Nietzsche de impuls om zijn hypothesen over de oorsprong van de moraal wereldkundig te maken. Het onwaarschijnlijke in de altruïstische waarderingswijze van Rée, waarin hij samen met alle Engelse moraalgenealogen, de morele waarderingswijze als zodanig ziet, wil Nietzsche niet zozeer weerleggen als wel vervangen door het waarschijnlijke om bij gelegenheid tevens de ene dwaling in te ruilen voor de andere. Zijn hypothese is nog zoekend en onzeker in de diverse publicaties, maar in een aantal voorbeelden maakt hij duidelijk dat zijn genealogische hypothesen haaks staan op die van Rée, welke laatsten worden gekarakteriseerd als omgekeerd, pervers en van het Engelse type. De benadering van Paul Rée wordt gekenmerkt door de handreiking in de hypothesen van "het darwinistische beest en de hypermoderne verweekte moralist" [Nietzsche, 13]. Ze hebben de aantrekkingskracht van het antipodische.
4. Zogezegd zijn de wortels van 'goed' te vinden in de aanduidingen die de mensen van een hogere rang in de oudheid voor zichzelf claimden. De ontwikkeling van deze benamingen tot de vereenzelviging met het bezit van de eigenschappen kenmerkte de demarcatie met het andere deel van het volk, dat daarmee bijvoorbeeld als leugenachtig, plebejisch of zwartharig gekarakteriseerd werd tegenover de waarheidslievende, adellijke of blonde dominante Ariër.
5. In het recent verschenen boek van David Graeber "Debt, the first 5000 years" (Melville House, New York, 2012) wordt op meerdere plekken de rol van geïnstitutionaliseerde schuld-amnestie in de geschiedenis van diverse volken besproken, zie de index onder 'debt bondage' op pagina 503.

### Hoofdstuk 3

1. De Waal gebruikt het Russische popje dat na openmaken telkens weer een nieuw popje bevat als model voor de beschrijving van de gelaagde opbouw van empathie. Vanuit een kern van hardbedrade emotionele reacties opklimmend tot de cognitieve beïnvloeding van emotionele processen zijn alle toestanden in opklimmende complexiteit met elkaar verbonden (zie ook [De

Waal, 39-40].

2. “Behandel anderen zoals je door hen behandeld wil worden”. Van oudsher bestaan er in de verschillende wereldreligies vele positief en negatief geformuleerde varianten van de Gulden Regel. Zie hiervoor bijvoorbeeld: [http://nl.wikipedia.org/wiki/Gulden\\_regel\\_\(leefregel\)#Filosofie\\_der\\_Verlichting](http://nl.wikipedia.org/wiki/Gulden_regel_(leefregel)#Filosofie_der_Verlichting). Deze variant komt uit Maximilian Forschner, *Lexikon der Ethik*. 7 editie, C. H. Beck, München 2008, pag. 118. Door Kant werd met zijn formulering van de categorische imperatief het algemeen geldende in de gulden regel opgenomen tegenover de oorspronkelijke varianten die het individuele als uitgangspunt namen.

## Hoofdstuk 5

1. Of de parallel die hier wordt getrokken tussen de analyse van het begrip straf en het begrip moraal de toets kan doorstaan om niet de verdenking van oneigenlijkheid van een “category mistake” (in de zin van onvergelykbare grootheden) op zich te laden, zal in belangrijke mate bepaald worden door de positie die beide begrippen in relatie tot het mens-zijn innemen. Beiden zijn een activa en worden gebruikt als gereedschap naar onze omgeving en naar onszelf om onszelf te manifesteren; beide zijn tevens een passiva in de zin van het scheppen van een constituerend kader dat ons als mens bepaalt; de invloed van beide op onze vorming als individu wordt zeer sterk gevoeld in de opvoeding. Misschien dat er sprake is van een onder-/boven-geslacht zijn in plaats van een nevenschikking waar straf een van de werktuigen is van de moraal, maar is het dan ook niet andersom? Zonder dieper op deze materie in te gaan, lijkt deze oppervlakkige balans te rechtvaardigen dat de veronderstelde parallel een geldige analyse oplevert. De vraag zou ook opgeworpen kunnen worden of het hier in beide gevallen om een ‘begrip’ handelt? Bij straf gaat het om een concrete, bestaande praktijk en het wisselende discours waarmee die praktijk onlosmakelijk verbonden is. Bij ‘moraal’ gaat het misschien wel om iets nieuws, in de mond van Nietzsche, een nieuw begrip voor iets dat anderen misschien eerder ‘cultuur’ zouden noemen. In ieder geval is het nu juist Nietzsches punt dat moraal verandert, en ook haar definitie (Herrenmoral, Sklavenmoral).
2. In de terminologie van De Waal is de ontstaansgrond van deze sociale “instincten” te vinden in empathie, sympathie en altruïsme.
3. Gregory Moore bespreekt in zijn artikel over “Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution” [Moore] de ontwikkeling van Nietzsches fysiologische definitie van de moraal in oppositie met Spencer en Darwin. Moore laat tegelijkertijd zien dat de tegenoverstelling van de twee ‘loci’ van biologische evolutie die Nietzsche onderscheidt, het ontstaan van twee conflicterende vormen van moraal tot gevolg hebben.
4. Nietzsche identificeert met deze premisse de slaven die gekenmerkt worden door hun calculerende natuur. Voor de soevereinen geldt het tegenovergestelde, zij hoeven zich juist niet te rechtvaardigen, zij laten zich in hun handelen niet leiden door gevoelens van wederkerig medelijden. Elementen van Bataille in de beoordeling van de laatste mens als levend in overvloed en processen van het opheffen van ongelijkheid van verdeling van het bezit van aardse rijkdom zijn hiermee verbonden. Sloterdijk stelt voor de eenzijdige verrijking binnen het hedendaagse slavendom te doorbreken met de vrijwillige gift [Sloterdijk] in een parallel met de metafoer van de potlach die Bataille gebruikt.

## VII. Gebruikte literatuur

- Brandhorst M., *Naturalism and the Genealogy of Moral Institutions*, The Journal of Nietzsche Studies, Issue 40, Autumn 2010, pp. 5-28, Penn State University Press, URL = [http://muse.jhu.edu/journals/journal\\_of\\_nietzsche\\_studies/v040/40.brandhorst.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_nietzsche_studies/v040/40.brandhorst.pdf), geraadpleegd op 23 oktober 2011 13.11 GMT.
- Campbell D., *Nietzsche, Heidegger, and Meaning*, The Journal of Nietzsche Studies, Issue 26, Autumn 2003, pp. 25-54, Penn State University Press, URL = [http://muse.jhu.edu/journals/journal\\_of\\_nietzsche\\_studies/v026/26.1campbell.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_nietzsche_studies/v026/26.1campbell.pdf), geraadpleegd op 23 oktober 2011 12.54 GMT.
- De Waal F., *Primates and Philosophers*, Macedo S. and Ober J. (ed.), Princeton University Press 2009, Princeton.
- Graeber, D., *Debt, the first 5000 years*, Melville House 2012, New York.
- Loeb P. S., *Finding the Übermensch in Nietzsche's Genealogy of Morality*, The Journal of Nietzsche Studies, Issue 30, Autumn 2005, pp. 70-101, Penn State University Press, URL = [http://muse.jhu.edu/journals/journal\\_of\\_nietzsche\\_studies/v030/30.1loeb02.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_nietzsche_studies/v030/30.1loeb02.pdf), geraadpleegd op 23 oktober 2011 15.01 GMT.
- Millgram E., *Who Was Nietzsche's Genealogist?*, Philosophical and Phenomenological Research, Vol. LXXV No. 1, July 2007, pp. 92-110, International Phenomenological Society, URL = <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1933-1592.2007.00061.x/abstract>, geraadpleegd op 22 oktober 2011 14.56 GMT.
- Moore G., *Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution*, The Journal of Nietzsche Studies, Issue 23, Spring 2002, pp. 1-20, Penn State University Press, URL = [http://muse.jhu.edu/journals/journal\\_of\\_nietzsche\\_studies/v023/23.1moore.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_nietzsche_studies/v023/23.1moore.pdf), geraadpleegd op 23 oktober 2011 15.04 GMT.
- Nietzsche F., *De genealogie van de moraal*, De Arbeiderspers 2010, Amsterdam.
- Plessner, H., *Lachen en Wenen*, Het Spectrum 1965, Utrecht.
- Sloterdijk P., *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, Suhrkamp Verlag 2010, Berlin.