

Over het Nihilisme: Nietzsches actualiteit of de onze?

On Nihilism: Nietzsche's "Here and now" or our own?

Paul van Tongeren
Nijmegen/Leuven
Departement Filosofie
Universiteit van Pretoria
E-pos: p.vantongeren@ftr.ru.nl



Paul van Tongeren

PAUL VAN TONGEREN is emeritus hoogleraar wijsgerige ethiek van de Radboud Universiteit Nijmegen (Nederland), buitengewoon gast-hoogleraar ethiek aan de KU Leuven (België) en geassocieerd navorser van het Departement Filosofie, Universiteit van Pretoria. Recente publicaties zijn onder andere: *Dankbaar. Denken over danken na de dood van God* (Zoetermeer: Klement, 2015) en *Nietzsche* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016). Zie voorts: www.paulvantongeren.nl

PAUL VAN TONGEREN is emeritus professor of Philosophical Ethics at Radboud University Nijmegen (The Netherlands), extraordinary guest-professor of Ethics at the Catholic University of Leuven, Belgium, and research associate at the Department of Philosophy, University of Pretoria. Recent publications include *Dankbaar. Denken over danken na de dood van God* (Zoetermeer: Klement, 2015) and *Nietzsche* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016). For more information, see www.paulvantongeren.nl

ABSTRACT

On Nihilism: Nietzsche's "Here and now" or our own?

If philosophy claims to be an analysis of the here and now, it should also reflect on the preconditions of a description and diagnosis of the present. One of the challenges presented by such an analysis is the risk of repeating the prejudices of the present in the description thereof. In this article, I attempt to address this challenge by presenting Nietzsche's description and interpretation of nihilism in such a way that the topicality of that description comes to light.

Nietzsche distinguishes at least three different stages or forms of nihilism. The first one is also called pessimism, or more precisely: the pessimism of the tragic Greeks. It is an awareness of the absurdity of life and reality without becoming completely befuddled by it. The history of European culture from Socrates up to Nietzsche's 19th century is the period in which a second form of nihilism emerges. Unable to affirm the absurdity of reality, people started to devalue it and to interpret it in the light of a truer reality. This ultimate reality was conceived as meaningful and intelligible, and it showed the reality of our sensual experience

to be unreal, only apparent and contingent. This schema is nihilistic because it denies the reality of our sensual world. It was introduced first and foremost by Plato's philosophy and then "democratized" in Christianity. But it dominated all of European culture (science, morality, religion and art) for 2500 years. The third stage or form of nihilism is associated with "the death of God", i.e. the erosion and eventual demise of the core concept upholding the protective structure that was built by the second phase of nihilism. The death of God is what Nietzsche foresees as coming to pass in the two centuries to come. His theory of nihilism is a description of this future. It proves not to be too difficult to present Nietzsche's description of this future in such a way that we recognize our present.

There are at least three reasons why Nietzsche calls nihilism a European phenomenon. Firstly, Europe represents a great plurality of cultures and peoples. This situation could lead to greatness if it manages to maintain the tension and conflict among all the different tendencies. It is more probable, however, that the conflict and tension will be wiped out and that the collected plurality will lapse into a weak and ugly mixture or into indifference. Secondly, nihilism is already present in the two main roots of European culture: Greece and Christianity. In Greek mythology we learn that the world only emerged out of chaos by violent acts, and Christian theology interpreted the Jewish creation myth as a creation out of nothing. Chaos and nothingness are more fundamental than order and meaning. The third reason for calling nihilism a European phenomenon has to do with the strength and success of the second phase of nihilism: it has become so established that its very foundations may be questioned, without risking discrediting it as such. That is also the reason why the death of God is hardly understood, and the least of all by those "who don't believe anymore". All three reasons seem not to be limited to European culture, or the scope of European culture seems to be much broader than the borders of the European continent.

If Nietzsche's predictions are indeed applicable to our present conditions, and if therefore we can gain some insight into ourselves by looking in the mirror of this 19th century European philosopher, it suggests that temporal and spatial distance is needed for self-critique. Here we are reminded of Nietzsche's saying that "whoever wants to know how high the towers in a town are, [should] leave[.] the town."

KEYWORDS: Nietzsche, nihilism, analysis of the here and now, Europe

SLEUTELWOORDEN: Nietzsche, nihilisme, actualiteitsanalyse, Europa

SAMENVATTING

Als filosofie "actualiteitsanalyse" wil zijn, moet zij niet alleen een kritische blik werpen op de eigen actualiteit, maar ook, en daartoe, op de mogelijksvoorwaarden van een beschrijving en diagnose van die eigen tijd. Actualiteit is de werkelijkheid van "hier en nu". Maar wellicht kan dat "hier en nu" alleen dan doorzien worden op een manier die niet de vooroordelen van de eigen tijd en omgeving herhaalt, wanneer men afstand neemt van dat hier en nu. In dit artikel wordt die afstand ingenomen door Nietzsches beschrijving en duiding van het nihilisme weer te geven op een manier die de actualiteit daarvan suggereert. Wat hij in zijn 19^{de} eeuw aankondigt als de geschiedenis van de komende twee eeuwen, lijkt inderdaad herkend te kunnen worden in onze tijd. Bovendien wordt de suggestie gedaan dat wat volgens Nietzsche een typisch Europees fenomeen is – hij spreekt van "het Europese nihilisme" – ook buiten Europa herkend kan worden. Waarschijnlijk moeten we afstand nemen, in ruimtelijke en in tijdelijke zin, om scherp naar onszelf te kunnen kijken. Zoals Nietzsche het ergens formuleert: "wie weten wil hoe hoog de torens van een stad zijn, *verlaat* die stad".

1. INLEIDING

De verzameling opstellen in dit nummer van het *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* staat onder de gezamenlijke titel: “Filosofie als actualiteitsanalyse”. Die titel laat twee mogelijke uitwerkingen toe. Ten eerste kan men proberen te laten zien dat filosofie een analyse van de actualiteit is, of minstens als zodanig kan bestaan en dat zij daarom van belang is. Als zelfkennis van belang is voor een mens, geldt dat ook voor een tijd, een samenleving. Maar hoewel filosofen over niets zo graag en zo dikwijls spreken als over de filosofie zelf, is een dergelijk spreken ook altijd verdacht. Want wie zichzelf probeert te rechtvaardigen door over zichzelf te gaan spreken, getuigt daarmee op de eerste plaats van de eigen nutteloosheid, en misschien ook wel van het (meer of minder verdrongen) besef daarvan.

Daarom kies ik voor een tweede invulling van het thema en probeer ik met behulp van de filosofie daadwerkelijk een analyse van onze actualiteit te geven, of althans een bescheiden bijdrage tot zo’n analyse te leveren. Maar daarmee daagt onmiddellijk een nieuw probleem op. In de grote, hermeneutische traditie van de westerse filosofie betekent “filosofisch nadenken” altijd ook: na-denken wat grote denkers gedacht hebben; niet om domweg te herhalen wat zij hebben gezegd, maar om “aan de hand van” en “in gesprek met” grote voorgangers en door de confrontatie met andere tijden en omstandigheden onszelf beter te leren kennen. Vandaar dat ook in het “Ten Geleide” bij dit nummer weer een aantal namen van zulke voor-denkers worden genoemd. Maar daarmee toont zich het probleem waarop ik doel: want hoe zouden denkers uit andere tijden en culturen iets kunnen zeggen over de actualiteit van onze 21^{ste} eeuw?

Toch kies ik die weg en presenteer ik in deze tekst het denken van de 19^{de} eeuwse Duitse denker Friedrich Nietzsche, en met name zijn analyse van het Europese nihilisme, als bijdrage voor een analyse van onze, ook de Zuid-Afrikaanse actualiteit. Daarmee is een dubbele opgave geschetst: we zullen de brug moeten slaan van de 19^{de} eeuw naar de 21^{ste} eeuw en van Europa naar Zuid-Afrika. Het eerste zal ik zelf doen, daarbij geholpen door Nietzsche zelf, die aan het eind van de 19^{de} eeuw schrijft dat zijn geschiedenis van het nihilisme, een geschiedenis van de toekomst is, van de eerstkomende twee eeuwen. Wij zouden er dus midden in moeten zitten. Door mijn interpretatie van zijn beschrijving zal ik suggereren dat zijn analyse inderdaad actueler is dan ooit. Het tweede laat ik over aan de lezer in Zuid-Afrika. Nietzsche noemt het nihilisme een Europees fenomeen, en ik zal uitleggen welke redenen hij daarvoor heeft. Wanneer zijn beschrijving ervan niettemin herkenbaar is in de context van Afrika, kan dat aanleiding zijn tot een herdenking van de eigen identiteit van beide werelddelen.

2. NIETZSCHE OVER HET NIHILISME

Over Nietzsches denken bestaan veel misverstanden, ook over wat hij heeft gezegd over het nihilisme. Om zijn analyse en diagnose van het Europese nihilisme, zoals hij dat zag ontstaan in zijn tijd, adequaat te begrijpen, moeten we onderscheid maken tussen drie betekenissen van de term, die ook drie fasen in de ontwikkeling van het verschijnsel aanduiden.¹

¹ Voor een uitgebreidere uitwerking van Nietzsches thesen over het nihilisme verwijs ik naar mijn boek over het thema uit 2012.

2.1 Het eerste nihilisme: het tragisch besef van de Grieken

In zijn eerste betekenis valt de term “nihilisme” samen met wat Nietzsche ook, en zelfs vaker, aanduidt als het pessimisme van “het tragische tijdperk van de Grieken” (Nietzsche 1980). Eigenlijk beschrijft Nietzsche hiermee geen werkelijk bestaande periode, maar construeert hij een beeld van een tijdperk dat aan de Europese cultuur voorafgaat, en van waaruit hij die cultuur kan begrijpen. In het kort kan deze voorafgaandelijke periode worden gekarakteriseerd aan de hand van het grote kunstwerk van de Griekse tragedie. De tragedies, vooral die van Aeschylus en Sophokles, weerspiegelen een wereldbeeld, waarin de werkelijkheid als chaos, de geschiedenis als doelloos en het leven als zinloos verschijnen – maar zonder dat dat de Griekse toeschouwers uit die tijd tot wanhoop of zelfs zelfmoord bracht. De term “nihilisme” staat hier voor dit besef van absurditeit dat blijkbaar gepaard kon gaan met een afirmatie van dat zinloze leven.

Een werkelijkheid waarin een prijzenswaardige piëteit voor overleden familieleden leidt tot een keten van dood en verderf (zoals bij Antigone), of waarin de moed waarmee iemand het orakel probeert te trotseren er juist toe leidt dat de door dat orakel voorspelde rampen geschieden (zoals in Oidipous Tyrannos), is een absurde werkelijkheid, waarvan de tragedie duidelijk maakt dat die even onleefbaar als onvermijdelijk is. Met de woorden van Nietzsche: de tragedie toont “[d]ass man unter einer Last zu Grunde geht, die man weder tragen, noch abwerfen kann” (Nietzsche 1980a I.11:60).² De tragedie presenteert dit wereldbeeld echter niet door een verhaal te vertellen over menselijke fouten waardoor iets misloopt, ze heeft dan ook niet als “moraal”, als “lering” dat je iets moet doen of moet nalaten om te voorkomen dat het bij jou ook misgaat. Integendeel: ze pretendeert te laten zien hoe het *is*. En wat ze laat zien, is dat leven, dat menselijke werkelijkheid lijden is, dat het niet klopt, dat het geen harmonieus geheel is, ook niet “ten diepste”, of uiteindelijk, of principieel. Ze kiest, om het anachronistisch te zeggen, voor Nietzsches parodie van het begin van het Johannes-evangelie: in den beginne, in principe, was niet de logos, maar de chaos: “Im Anfang war der Unsinn” (Nietzsche:1980b II VM 22:388).

En toch werden de Grieken van dit tragische tijdperk niet tot wanhoop gedreven. Dat kwam doordat het kunstwerk van de tragedie hen in staat stelde, die absurditeit van de werkelijkheid onder ogen te zien en haar niettemin te affirmeren. Of beter: die ervaring, die ook wij nog enigszins kunnen herkennen als we genieten van een film of theatervoorstelling of een boek, hoe tragisch ook de geschiedenis is die daarin verhaald wordt, was volgens Nietzsche kenmerkend voor de levenshouding in dit tragische tijdperk van de Grieken.

Maar reeds bij Euripides, de derde grote tragedieschrijver, ziet Nietzsche het verval van deze, door hem geïdealiseerde, periode binnenkomen. Hij verbindt dat met de rationaliserende en moraliserende tendenties die hij in de tragedies van deze auteur waarneemt, en die hij toeschrijft aan de invloed van Sokrates (Nietzsche 1980c,12-14:81-96). Met hem wordt een nieuwe periode in de geschiedenis van het Europese nihilisme ingeluid en daarmee verschijnt een nieuwe betekenis waarin Nietzsche de term gebruikt.

² Waar mogelijk en zinvol geef ik behalve de paginaverwijzing in de door mij gebruikte editie van Nietzsches geschriften (de Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München/Berlin: DTV/de Gruyter, 1980) ook een siglum dat aangeeft in welk deel, hoofdstuk en of paragraafnummer de betreffende tekst te vinden is, zodat lezers die ook in andere edities kunnen nazoeken. Alle vertalingen van Nietzsche-teksten zijn van mijzelf.

2.2 Het tweede nihilisme: de platoons-christelike verdediging teen nihilisme-1

Sokrates, die we vooral kennen uit die dialoge van Plato, staat aan het begin van deze periode van die Europese kultuur die volgens Nietzsche sal duren tot in sy eieen 19^{de} eeu. De langere periode van 2500 jaar kan word gekarakteriseer deur die poging om dat wat die tragiese Grieke nog onder oë kon sien, nie te hoef sien of nie serieu te hoef neme – en vooral: deur die sukses van die poging. Sokrates' optrede en Plato's filosofie staan model voor die poging, die noodzakelik werd deur die verval van die tragiese besef, maar die daarvoor in feite ook verantwoordelik was.

Want Sokrates' dialektiek, die kunst waarmee hy gesprekke voerde en heersende opvattinge ondermijnde, word bepaal deur die fundamentele ondersheid tussen sijn en werklikheid. Wie sterk of gelukkig of deskundig lijkt, of meent te sijn, of pretendeert te sijn, hoef dat nog nie eht te sijn. Wat die geval lijkt te sijn, kan slechts sijn blyken by nader ondersoek. Dat ondersheid maak nie alleen dat Sokrates erin slaag al sijn gesprekspartners te slim af te sijn, maar leidt in die filosofie van Plato ook tot die konstruksie van een ware wêreld onder of agter of voorby die werklikheid die we waarneme (Sokrates sou zegge: die we *menen* waar te neme).

Die ondersheid is enerzijds verantwoordelik voor die verval van die tragiese besef en die “esthetiese regtervaardiging” (Nietzsche 1980c,24:149vv) van die werklikheid die daarby paste. Die “schone sijn” kan immers nie langer volstaan. Maar die ondersheid bied ook een ander soort regtervaardiging, een die in plaas van die “metafisiese troost” van die tragedie, die metafisika als troost aanreikt (vgl. Nietzsche 1980c,17:109vv). Want deur die ondersheid kan word gedroomd van een ware werklikheid onder of voorby die sijn: een werklikheid waar orde en regemaat heers onder die sijnbare chaos, een werklikheid waarin selfs die kwaad een uiteindelijke zin heef, een werklikheid die sich ontwikkel naar een doel waarin sy tot voltooiing komt, en een waarin die mens nie die speelbal van die grillige lot is, maar die haar ware gesig toont in die wyse waarop sy weerspiegeld word in en gekend word deur die menselike intellekt.

Die basis van die konstruksie word geleg in die (elitaire) filosofie van Plato, maar die enorme sukses ervan is volgens Nietzsche in belangrike mate toe te skrywe aan die demokrasiering ervan deur die christendom. Terwyl by Plato alleen die filosoof erin slaag die grot met sijn schimmenspel en sijnkennis te verlaten, word die moelikhed deur die christendom aangeboden aan alle mense van goede wil. Christendom is dan ook voor Nietzsche: “Platonismus für's ‘Volk’” (Nietzsche 1980d, Vorr:12). Die bied aan ieder die geloof die belofte van waarheid, goedheid en schoonheid, weliswaar nie hier en nu, maar in die ware lewe dat aan syde ligt, by God die die garantie is, grond en samenvatting van die hele konstruksie.

Platonisme en christendom sijn op die manier die grondtrekke van wat vervolgens eeuenlang uitgewerk is in alle domeine van die Europese kultuur. Nietzsche ondersheidt doorgaans vier kulturele domeine: kennen, handel, geloeve en sjeppen. Die domein van die kennen betref nie alleen die platoonse metafisika, maar ook die moderne wetenskap. Eigenlik werke die beide volgens hetzelfde patroon: onder die sijn van toeval, chaos en onvoorspelbaarheid ligt een orde die gehoorzaamt aan wette die gekend kunnen word; die ideaal van ware kennis relatveert so die bedrieglike indrukke van die zintuige. Die domein van die handel betref vooral die moraal. Die maak duidelik dat die kwaad sekundair is ten aanzien van die goede; dat die kwaad verwijtbaar is en owerwonnen kan word, dat vooruitgang moelikh is. En regte en politiek probeer daaraan zoveel moelikh vaste gestalte te geeve.

Het domein van het geloven blijft niet beperkt tot de religies. Ook het geloof in de waardigheid van de mens plaatst een vast bakken in de zee van zinloos lijdend lijden. En de scheppende kunst oriënteert zich aan een ideaal van schoonheid, dat misschien nooit helemaal verwerkelijk wordt, maar ons toch nu en dan het gevoel geeft van een absolute die alle contingentie overstijgt.

Kennis, moraal, geloof en kunst oriënteren zich aan iets dat de feitelijke, zintuiglijk ervaarbare werkelijkheid relativeert. Daarin ligt het nihilistisch karakter van deze verdedigingsmuur tegen het eerste nihilisme. Waar het eerste nihilisme erkent dat er geen zin is, negeert het tweede nihilisme de zintuiglijke werkelijkheid uit naam van een onwerkelijke idealiteit. De hoeksteen van dit nihilistische bouwwerk, of de sluitsteen in dit gewelf dat ons moet beschermen heet “God”.

2.3 Het derde nihilisme: de dood van God

Wat Nietzsche in zijn tijd ziet beginnen, en waarvan hij verwacht dat het de komende twee eeuwen zal bepalen, dat is de geleidelijke erosie van die verdedigingsconstructie van het tweede nihilisme. Die erosie wordt in gang gezet door “de dood van God”, een gebeurtenis die, volgens de teksten die Nietzsche daaraan wijdt, vooral door diegenen niet begrepen wordt, die niet meer aan God geloven.³ Hoe is dat mogelijk en waarin bestaat eigenlijk die dood van God?

Het antwoord op die laatste vraag kan wellicht worden samengevat met de term “zelfmoord”. Nietzsche gebruikt die term niet, maar hij schrijft: “Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung” (Nietzsche 1980g III.27:410).⁴ Hetzelfde mechanisme dat de bouw van de constructie van nihilisme-2 op gang bracht is volgens Nietzsche ook verantwoordelijk voor de uiteindelijke instorting ervan in nihilisme-3. Sokrates’ onderscheiding tussen schijn en zijn, ontmaskerde allerlei pretenties. Hij liet zien dat wat pretendeerde iets te zijn, in feite enkel schijn was, illusie, leugen. Maar dat gebeurde door een manier van denken die zich oriënteerde aan een ideaal van echtheid, absolute, waarheid. Onvermijdelijk zal die ontmaskerende vraag zich echter ook tegen dat ideaal zelf richten. Is dat ideaal van waarheid niet zelf een illusie en contingent? Uiteindelijk zal “God onze langste leugen” (Nietzsche 1980f 344:577) blijken te zijn, en zal ook die aan zijn einde komen.

Voor een antwoord op de andere vraag, betreffende het effect van die dood van God en het onbegrip daarvan bij degenen die toch al niet aan God geloven, moeten we de enorme omvang van het verdedigingswerk van nihilisme-2 in herinnering roepen. Dat gedurende vele eeuwen uitgebouwde bouwwerk is zo groot en sterk dat het in eerste instantie gewoon blijft staan, ook al is de hoeksteen of sluitsteen eruit verwijderd. Althans: zolang het niet te hard stormt of de aarde niet te heftig beeft. Als Nietzsche schrijft dat zijn geschiedschrijving van het nihilisme, dat wil zeggen van wat ik nu als nihilisme-3 heb aangeduid, een geschiedenis van de toekomst is (Nietzsche 1980h 11 [411]:13.189v), dan is dat om deze reden. Pas geleidelijk aan zullen, volgens hem, de gevolgen van deze dramatische gebeurtenis zichtbaar worden.

³ De belangrijkste teksten over de dood van God zijn, achtereenvolgens: ‘Die Gefangenen’ (Nietzsche 1980b II WS 84:590v), paragraaf 2 uit de Vorrede bij *Also sprach Zarathustra* (Nietzsche 1980e:12-14) en de meest beroemde tekst, ‘Der tolle Mensch’ uit *Die fröhliche Wissenschaft* (Nietzsche 1980f 125: 480-482).

⁴ De volgende interpretatie steunt mede op Goudsblom 2003.

Maar het principe van de “catastrofe” (Nietzsche 1980h 11 [150]:13.71) die hij voorziet is al gegeven, ook al wordt dat niet of nauwelijks opgemerkt, met name niet door degenen “die niet aan God geloven” (Nietzsche 1980f 125:480). Hun denken en doen vertoont daardoor echter wel een merkwaardige spanning, hoe weinig die ook tot bewustzijn komt. Want enerzijds geloven zij niet meer in God of in datgene waar die God voor staat: in waarheid, goedheid, schoonheid, maar anderzijds blijven zij “vroom” (Nietzsche 1980f 344:574), gaan zij gewoon door met zoeken naar ware kennis, met oordelen over wat goed is en wat slecht, en met bewondering voor wat de kunst of de natuur laat zien. Ze zoeken met andere woorden naar een waarheid waarin ze niet geloven, eisen respect voor overtuigingen die ze zelf niet meer hebben en verzamelen met religieuze eerbied in hun musea de kunst die ze zelf niet meer kunnen maken omdat ze weten hoe relatief elk ideaal van schoonheid is.

Op dit punt moet mijn weergave van Nietzsches teksten over het nihilisme overgaan in een interpretatie die de actualiteit ervan probeert te laten zien. Nietzsche beschrijft nu immers wat voor hem nog toekomst is (“de geschiedenis van de volgende twee eeuwen”: Nietzsche 1980h 11[411]:13189v), en wat zich volgens hem dus in onze tijd zal manifesteren.

We kunnen verschillende soorten of fasen onderscheiden in de manier waarop dit derde nihilisme zich ontwikkelt. De eerste is die waarin het aangeduide antagonisme nog onopgemerkt blijft, of in een hedonistische verstrooiing toegedekt wordt. Wat maakt het uit dat we met onszelf in strijd zijn, zolang het ons maar goed gaat! Zolang politieke structuren overeind blijven en ons beschermen tegen de chaos, kunnen we gemakkelijk cynisch zijn en alle politiek afdoen als bedrog. Nietzsche duidt dit soms aan als “passief nihilisme”: een teken van zwakte en vermoeidheid, die gedempt worden door “dat alles wat verkwikt, heelt, geruststelt, verdooft op de voorgrond treedt, in verschillende *vermommingen*, religieus dan wel moreel of politiek of esthetisch enz.” (Nietzsche 1980h 9 [35]:12.351).

Maar geleidelijk zal de spanning tussen onze ervaring van de werkelijkheid en de afwezigheid van een fundament daarvoor tot gevoelens van onbehagen⁵ of angst leiden. Dat kan zich bijvoorbeeld uiten in een restauratief conservatisme dat teruggrijpt op traditionele waarden en waarheden en zo probeert om de zekerheid te herstellen die verloren is gegaan.

Een andere vorm is misschien nog duidelijker te herkennen, namelijk die waarin surrogaten voor de oude God worden opgericht. In de plaats van het geloof in een reddende God komt de verwachting dat wetenschap en technologie ons zullen bevrijden van alle onvolmaaktheid. In plaats van de cultus van de religie ontstaat de cultus van het lichaam: gezondheid van lijf en leden en een zo lang mogelijk leven worden met dezelfde (of zelfs grotere) intensiteit nagestreefd als in de religie het beloofde heil en het eeuwige leven. Inzake de moraal wordt het respect voor andere overtuigingen verdedigd met hetzelfde dogmatisme waarmee eerder die overtuigingen zelf werden aangehangen. Alleen aan het besef dat alles relatief is, mag niet getwijfeld worden. Vooroordelen worden bestreden met hetzelfde fanatisme als waarmee ze eerder werden gekoesterd. Fanatiek atheïsme, ecofascisme, racistische vormen van anti-racisme, of “postkolonialisme” als overkoepelende ideologie zijn mogelijke voorbeelden van deze gedaante waarmee de nihilistische verontrusting zichzelf probeert gerust te stellen.

⁵ In mijn boek *Dankbaar* (Van Tongeren 2016) heb ik een voorbeeld uitgewerkt van dat onbehagen: onze ervaring (van de ingenieuze structuur van de hersenen, of van de geboorte van een kind, van het geluk van een vriendschap, enzovoort) geeft ons een gevoel van dankbaarheid, dat we vervolgens moeten wantrouwen omdat we immers niet weten hoe we dankbaar zouden kunnen zijn als er niet iemand is van wie we die hersenen, dat leven of die vriendschap gekregen zouden hebben. Van het onbehagen dat daarvan het gevolg is toont de alledaagse communicatie vele voorbeelden.

In deze laatst genoemde vormen raakt het passieve nihilisme van de verontrusting vermengd met het actieve nihilisme van de vernietiging. Maar als die vernietiging van het oude geloof haar eigen geloof ontdekt, komt het antagonisme dat met de dood van God gegeven is weer scherp naar voren. In de beroemde tekst over “Het Europese nihilisme” die vooral bekend werd onder de naam van de plaats waar hij werd genoteerd: Lenzer Heide, schijft Nietzsche:

Dit antagonisme, dat we voor wat we doorzien *geen* waardering hebben en voor wat we onszelf willen voorliegen niet langer waardering *mogen* hebben: – leidt tot een ontbindingsproces. (Nietzsche 1980h 5 [71]:12.212)

Nietzsche ziet zichzelf ook in dit antagonisme gevangen: ook zijn kritiek van het nihilisme wordt weer geleid door de idealen die hij onder kritiek stelt. Vandaar dat hij nooit spreekt van een “overwinning van het nihilisme”, maar eerder suggereert dat we misschien niet verder kunnen komen dan ons van onszelf “als probleem” (Nietzsche 1980g III.27:410), als “vraagteken” (Nietzsche 1980f 346:579) bewust te worden.

3. HET NIHILISME ALS EUROPEES VERSCHIJSSEL

Nietzsche duidt het nihilisme dikwijls aan als een Europees verschijnsel, zonder overigens dat Europese karakter expliciet uit te leggen:

Onze hele Europese cultuur koerst al sinds lange tijd met een martelende spanning die per decennium groeit af op zo iets als een catastrofe: onrustig, met geweld, in razende vaart: als een stroom die *naar zijn eindpunt* wil, die zich niet meer bezint, die bang is zich te bezinnen (Nietzsche 1980h 11 [411] 13.189v).

Dat Nietzsche spreekt van “Europees nihilisme” zou kunnen betekenen dat er ook andere, niet-Europese vormen bestaan. Maar waarschijnlijker is dat de uitdrukking “Europees nihilisme” vooral aangeeft, dat het nihilisme, althans dat nihilisme waar het Nietzsche om te doen is, een typisch Europees verschijnsel is. Het hoort bij Europa en de Europese cultuur. De verbinding tussen beide heeft met een aantal typische kenmerken van Europa te maken en geeft tevens een indicatie van waar het in het nihilisme om gaat. Ik noem drie punten.

3.1 Pluraliteit en vermenging

“Europa” staat voor een grote verscheidenheid aan historische periodes, nationale culturen, volken, standen en “rassen”.⁶ Het Europa van de negentiende eeuw is op een belangrijk punt in haar ontwikkeling aangekomen, in zoverre veel van die verschillen nu lijken te worden verzameld in één moderne Europese cultuur. Niet alleen wordt Europa (ook dat begon reeds in Nietzsches tijd) politiek meer één geheel, maar vooral leiden geschiedwetenschap, democratie en andere “moderne ideeën” (Nietzsche 1980d 10:23) ertoe dat steeds meer van die verschillen verzameld worden in een mengsel dat volgens Nietzsche bedenkelijke aspecten

⁶ De term ‘ras’ wordt hier gebruikt in de zeer ruime betekenis die daaraan in de 19^{de} eeuw werd toegekend. Vgl. voor een uitvoerige studie daarover: Schank 2000.

heeft. De (niet toevallig in die negentiende eeuw tot bloei gekomen of ontstane) wetenschappen van de geschiedenis en de culturele antropologie verzamelen verschillende culturen en historische periodes in een meer of minder museaal overzicht. De massacultuur verdriest het onderscheid tussen hoog en laag, de democratie geeft aan iedereen gelijke rechten en werkt egalitarisme in de hand; de emancipatie van vrouwen doet het “meest afgrondelijke antagonisme” (Nietzsche 1980d 238:175), namelijk dat tussen de geslachten, vervagen.

Al die ontwikkelingen leiden volgens onze auteur tot het ontstaan van een Europese mengselmens, die zich naar twee kanten toe kan ontwikkelen: het is mogelijk dat de spanningen die de Europese cultuur en geschiedenis als geheel kenmerken zich nu ook binnen de individuele Europeaan ontwikkelen, zodat die daardoor – als een maximaal gespannen boog (Nietzsche 1980d Vorr.:12) – verre doelen kan bereiken. Hij heeft immers tegengestelde polen in zich: zowel het bloed van martelaren (Nietzsche 1980h 2[207]:12.168), als ook het besef dat elk geloof een leugen is! In combinatie kan dat de tragische spanning opleveren die in grote geesten tot creatieve expressie kan komen (vgl. Nietzsche 1980f 337:564v en 1980d 200:120v). Maar waarschijnlijker, en door Nietzsche gevreesd, is een ontwikkeling in de andere richting: de verschillen zullen vervagen totdat een “mengelmoes-mens” (Nietzsche 1980a VII.3:100) en de “maatschappelijke mengelmoes” (Nietzsche 1980h 14[182]:13.367) ontstaat die tot niets in staat is. De last van de spanning tussen de verschillen die men in zich bergt wordt ontvlucht in onverschilligheid of een of ander soort van roes. Doorgaans zal de moderne Europeaan een sceptische houding hebben, waarmee hij alle verschillen relativeert (Nietzsche 1980d 208:137vv). Hij zal lijden aan deze typisch Europese ziekte, lelijker, zieker en zwakker worden en zichzelf daardoor steeds meer verachten (Nietzsche 1980d 222:156v). En: “wat betekent tegenwoordig nihilisme, als het niet *dat* is? ... Wij zijn *de* mens zat...” (Nietzsche 1980g I 12:278).

3.2 De wortels van de Europese cultuur

Op een heel bijzondere manier zien we de verscheidenheid van de Europese cultuur terug in haar twee voornaamste wortels. Die liggen immers enerzijds in Griekenland en anderzijds in jodendom en christendom. Die twee culturele hoofdstromen, door Nietzsche veelal afgekort tot “Griekendom en christendom”, zouden volgens hem een productieve spanningsverhouding kunnen en moeten vormen (vgl. bijv. Nietzsche 1980g I 16v:285vv), maar gaan in feite een merkwaardige verbinding aan in de ontwikkeling van het nihilisme. Die verbinding is mogelijk en het effect daarvan waarschijnlijk omdat voor beide culturele wortels geldt dat zij het nihilisme wezenlijk in zich dragen.

Voor de Griekse cultuur hebben we dat al eerder vastgesteld (zie boven § 2.1), maar het kan wellicht ook blijken uit de oorsprongsmythen zoals we die in beide wortels van de Europese cultuur vinden. De Griekse mythologie leert dat Gaia, de aarde, uit Chaos wordt geboren. De chaos is dus oorspronkelijker dan de orde. En in verschillende mythen is het slechts door een gewelddadige scheiding, dat een einde gemaakt wordt aan de voorafgaande chaos (vgl. Vernant 2000).

Dat is nog veel duidelijker in de christelijke these die zegt dat de hele werkelijkheid door God “uit het niets” geschapen is. De implicatie van deze christelijke interpretatie van het joodse scheppingsverhaal voor het denken over datgene wat uit het niets geschapen zou zijn is zeer belangrijk. Alle werkelijkheid (alles is immers door God geschapen) wordt hierdoor getekend met een fundamentele nietigheid. Niet slechts *wat* ze is, maar zelfs *dat* ze is, is geheel en al afhankelijk van die scheppingsact. Zonder God zou er niets zijn, zou de werkelijkheid

“niets” zijn; en het ligt voor de hand te veronderstellen dat ze zonder God ook niets *zal* zijn. Als God ophoudt te scheppen of te zorgen (een zorg die de christelijke traditie aanduidt als een voortgaande schepping: *creatio continua*), of als Hij sterft, verdwijnt ook de werkelijkheid, wordt zij tot niets teruggebracht, vernietigd. De werkelijkheid bestaat dus slechts tussen haar *creatio ex nihilo* aan het begin en haar *annihilatio* aan het eind. Alle werkelijkheid is daarmee afhankelijk van iets dat zelf eigenlijk niet tot die werkelijkheid behoort, maar van een andere orde is.

De these van een schepping uit het niets introduceert dus een fundamentele kwalificatie van de werkelijkheid en een fundamenteel onderscheid tussen deze werkelijkheid hier en iets anders; of tussen twee soorten van werkelijkheid: deze, onze werkelijkheid hangt in tussen een oorspronkelijk niets en een uiteindelijk niets en is daardoor onvermijdelijk contingent en vergankelijk. Daarmee is ze onderscheiden van een andere werkelijkheid die noodzakelijk en eeuwig is. En het ligt voor de hand om aan te nemen dat de veranderlijke werkelijkheid slechts begrepen kan worden, en beoordeeld moet worden in het licht van die eeuwige werkelijkheid. Dat is precies de structuur van wat ik in paragraaf 2.2 beschreef als het tweede nihilisme.

3.3 Comfort

Er is nog een andere manier waarop het nihilisme een typisch Europees verschijnsel genoemd moet worden. Daarover vinden we meer in de reeds genoemde tekst uit Lenzer Heide (Nietzsche 1980h 5[71]:12.211vv), waarin wordt aangegeven waardoor het mogelijk werd dat het nihilisme zich aankondigt, waarom dat “nu”, in onze tijd, en “hier”, in Europa gebeurt, en ook waarom het doorgaans onopgemerkt blijft, zoals we hierboven al zagen (§ 2.3).

Zowel de mogelijkhedenvoorwaarde voor het ontstaan van het nihilisme, als de oorzaak voor het verborgen blijven daarvan, liggen volgens Nietzsche in de Europese welstand en veiligheid; zaken die, overigens niet zonder ernstige crises, sinds Nietzsches negentiende eeuw alleen maar zijn toegenomen. Het nihilisme wordt niet veroorzaakt doordat het slecht met ons gaat, maar juist doordat het ons zeer goed gaat. Wij hebben tegenwoordig in Europa een bescherming tegen het eerste nihilisme “niet meer zo hard nodig” (Nietzsche 1980h 5[71]3:12.212).

We hebben ons met zoveel veiligheid en comfort omgeven dat we niet meer bevreesd hoeven zijn voor de leegte waarin we leven. We voelen die niet meer aan den lijve: we hebben veel onzekerheden uitgebannen en ons verzekerd tegen al wat ons zou kunnen overkomen. We hebben het toeval aan banden gelegd met onze techniek die maakt dat we nog slechts weinig natuurrampen hoeven te vrezen. We hebben de absurditeit getemd door ons leven in te richten op een comfortabele manier en hoeven ons niet meer bezorgd te maken over de zinloosheid ervan maar vermaken ons er zelfs mee.

Door al die manieren waarop het leven veilig en comfortabel is geworden hebben we de “enorme *potentiëring* van de *waarde* van de mens” (Nietzsche 1980h 5[71]3:12.212) niet meer nodig. We hoeven niet meer voortdurend te roepen dat de mens een oneindige waardigheid heeft. We kunnen het beroep daarop zelfs ironiseren en relativeren. We hoeven niet meer te vrezen voor de macht van het kwaad, omdat we het kwaad zozeer hebben ingedamd, dat we ermee kunnen koketteren. Onze macht over onszelf en onze wereld is zo groot geworden dat we onze toevlucht niet meer hoeven nemen tot morele, filosofische of religieuze constructies. Een God als garantie voor zin en orde is “een hypothese” geworden die voor ons “veel te extreem” in de oren klinkt (Nietzsche 1980h 5[71]3:12.212).

De beschermingswal van nihilisme-2 kan worden afgebroken omdat we menen niets meer

te vrezten te hebben: we hebben het toch goed! “God, moraal, berusting” waren geneesmiddelen in afgrijselijk diepe stadia van ellende’ (Nietzsche 1980h 5[71]13:12.216). “God” was een bescherming tegen de zinloosheid van het lijden: de christelijke moraal maakte dat lijden zinvol. Als straf voor de zonde, als beproeving in dit bestaan, of als offer van de uitverkorene, maar in ieder geval had het een zinvolle plaats in een goede orde. Onze “relatieve welstand” (Nietzsche 1980h 5[71]13:12.216) heeft het meeste lijden nu weggenomen.

Maar dat we het goed hebben, betekent slechts dat we niet meer hoeven lijden aan onveiligheid en ongemak, dat wil zeggen: aan dat lijden dat ons hard confronteert met de zinloosheid ervan. Maar daarmee is die zinloosheid zelf nog niet weggenomen, dat wil zeggen: de zinloosheid die de eigenlijke grond van het lijden is. Dat leven zinloos is (dat er geen orde, geen waarheid, geen doel bestaat) wordt weliswaar het sterkst ervaren in pijn en ongemak, maar is eigenlijk niet minder bedreigend te midden van comfort en plezier. Alleen duurt het even voordat we dat doorkrijgen.

Dat zal pas gebeuren wanneer het derde nihilisme (het nihilisme van de dood van God) zich verder ontwikkelt. Dat zal volgens Nietzsche het eerst zichtbaar worden bij diegenen die nog steeds lijden, degenen die het slecht getroffen hebben. En het zal vervolgens breder naar voren komen als ook het comfort van de beter bedeedden bedreigd wordt, door oorlogen, revoluties of economische crises. Dat schrijft Nietzsche in en over het Europa van 1887.

4. VRAGEN ALS CONCLUSIE

Ik sluit af met in vraagvorm te herhalen, wat ik in mijn beschrijving en interpretatie van Nietzsches teksten al heb gesuggereerd. Actualiteit is dat wat “hier en nu” plaatsvindt. Is het nihilisme zoals Nietzsche dat beschrijft (slechts) de actualiteit van zijn 19de-eeuwse, Europese samenleving, of is het ook, of misschien zelfs wel juist, onze actualiteit die hier aangekondigd wordt?

In mijn beschrijving van de verschillende vormen of fasen van nihilisme die Nietzsche onderscheidt, heb ik gesuggereerd dat wij onze eigen tijd daarin zeer wel kunnen herkennen. Wie in het licht van Nietzsches constructie naar onze eigen tijd kijkt, ziet enerzijds het tweede nihilisme nog steeds heersen, en anderzijds de symptomen van het derde nihilisme overal opduiken.

Of Nietzsches beschrijvingen niet alleen op het Europa van zijn tijd, maar ook op andere delen van de wereld, bijvoorbeeld Zuid-Afrika betrokken kunnen worden, moet beoordeeld worden door lezers uit die contreien. Het zou mij niet verbazen dat ook hun antwoord er een van herkenning is. De vraag wat dat betekent, blijft vooralsnog open. Is het nihilisme breder dan alleen Europees? Of strekt Europa verder dan de grenzen van het continent van die naam? Actualiteitsanalyse wordt onvermijdelijk ook een vraag naar de eigen identiteit.

Herkenning zal in dit geval wellicht ook verontrusting inhouden. Want als Nietzsches diagnose klopt is verontrusting op zijn plaats. Óf ze klopt, is daarmee niet gezegd. Maar het is niet gemakkelijk om eraan te ontkomen. Bijna elke houding die men tegenover die diagnose kan innemen (of dat een houding is van onverschilligheid, of van afwijzing, van verdediging van de oude waarden, of juist van herkenning en versterking van de aangewezen tendenties) heeft zelf haar plaats binnen de gedaanten van het nihilisme zoals Nietzsche dat beschrijft.

Tot slot: Als Nietzsches 19de eeuwse diagnose van het Europese nihilisme ook van toepassing is op de conditie waarin niet alleen Europa maar ook Zuid-Afrika zich nu, in de 21ste eeuw bevindt, is daarmee ook iets gezegd over het begrip van “actualiteit” en vooral van “actualiteitsanalyse” zelf. Minstens is de suggestie geformuleerd dat we afstand moeten nemen,

in ruimtelijke en in tijdelijke zin, om scherp naar onszelf te kunnen kijken. Zoals Nietzsche het ergens formuleert: “wie weten wil hoe hoog de torens van een stad zijn, *verlaat* die stad” (Nietzsche 1980f 380:632v).

BIBLIOGRAFIE

- Goudsblom, J. 2003. *Nihilisme en Cultuur*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Nietzsche, F. 1980. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 1:799-872.
- Nietzsche, F. 1980a. *Götzendämmerung*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 6:55-161.
- Nietzsche, F. 1980b. *Menschliches, Allzumenschliches*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 2.
- Nietzsche, F. 1980c. *Die Geburt der Tragödie*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 1:9-156.
- Nietzsche, F. 1980d. *Jenseits von Gut und Böse*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 5:9-243.
- Nietzsche, F. 1980e. *Also sprach Zarathustra*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 4.
- Nietzsche, F. 1980f. *Die fröhliche Wissenschaft*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 3:343-651.
- Nietzsche, F. 1980g. *Zur Genealogie der Moral*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 5.
- Nietzsche, F. 1980h. *Nachgelassene Fragmente*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 7-13.
- Schank, G. 2000. ‘Rasse’ und ‘Züchtung’ bei Nietzsche. Berlin:W. de Gruyter.
- Van Tongeren, P. 2012. *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*. Nijmegen: Vantilt.
- Van Tongeren, P. 2015. *Dankbaar. Denken over danken na de dood van God*. Zoetermeer: Klement.
- Vernant, J-P. 2000. *De wereld, de goden, de mensen*. Utrecht: het Spectrum.

Copyright of Tydskrif vir Geesteswetenskappe is the property of Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap & Kuns and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.