

Nietzsche, Taylor en de tegengestelde krachten van de moraal

Naam:

M.H. (Michiel) Meijer

Studentnummer:

25.98.14

Datum:

25 augustus 2010

Departement:

Filosofie

Begeleiding:

dr. D.J.M.S. Janssens (Universiteit van Tilburg)

prof. dr. L.J.C.M. Dohmen (Universiteit voor Humanistiek)

prof. dr. D.A.A. Loose (Universiteit van Tilburg)

Faculteit:

Geesteswetenschappen

Inhoudsopgave

Inleiding	1
Deel 1 – Taylors ‘Nietzsche probleem’	3
Conclusie	5
Deel 2 – Morele lobotomie	6
Conclusie	8
Deel 3 – Nihilisme als onontkoombaar	8
Het Europese nihilisme	9
Nihilisme als vraagteken	11
Nihilisme als <i>condition humaine</i>	13
Conclusie	14
Deel 4 – Betekenis als onontkoombaar	15
Onvermijdelijke referentiekaders	15
De mens als betekeniswezen	16
Betekenisloosheid als grenservaring	19
Conclusie	21

Deel 5 – Weg met de moraal?	21
Nietzsche: moreel realist?	22
Moraal als construct	23
Conclusie	25
Deel 6 – Waarheidsgebod versus zinsgebod	25
Waarheidsstreven als gebod	26
Morele verstikking	27
Zinvol leven als gebod	29
Continuïteit, geen contingentie	32
Conclusie	34
Deel 7 – Nihilisme als funderingsdenken	35
Nihilisme als ‘bacterie’	35
De behoefte aan een fundament	36
Conclusie	38
Deel 8 – Slotperspectieven	38
Literatuur	40

“Der Mensch *muß* von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, *warum* er existirt.”¹

“This is a condition of being a functional self, not a metaphysical view we can put on or off.”²

Inleiding

Friedrich Nietzsche en Charles Taylor. Zijn dit twee denkers die elkaar uitsluiten? Is Nietzsches visie op zin en moraal de antithese van het denken van Taylor? Op het eerste gezicht lijkt dat inderdaad het geval: nietzscheaanse sleutelwoorden als atheïsme en nihilisme staan immers haaks op het christelijk geïnspireerde denken van Taylor. Het mag dan ook geen verrassing heten dat Nietzsche door Taylor zelf als één van zijn belangrijkste tegenstanders wordt beschouwd. Aan het einde van *Sources of the Self* bekent Taylor dat Nietzsche voor hem de weerspiegeling is van “the most direct challenge” van de moderniteit, “[a challenge] on the deepest level” (p. 499, 516). Toch is juist de *verwantschap* tussen Nietzsche en Taylor een belangrijk thema binnen dit artikel.³ Voor een deel zal de tekst dan ook gericht zijn op het relativeren van de kloof tussen beide denkers. Anderzijds zijn er natuurlijk ook cruciale verschillen, waaraan niet zomaar voorbij kan worden gegaan. Dit neemt echter niet weg dat het niet altijd even duidelijk is *waar* Nietzsche en Taylor nu precies uiteen gaan in hun opvattingen over zin en moraal.

In dit artikel wil ik onderzoeken hoe Nietzsches boodschap van ‘de dood van God’ zich verhoudt tot Taylors antropologie van de mens als moreel, waarderend wezen, en wat een dialoog tussen beiden zou kunnen opleveren. Beide denkers stellen de fundamentele vraag naar de zin van het leven in een posttraditionele orde, waarin een veelheid aan morele en spirituele perspectieven als verschillende keuzemogelijkheden naast elkaar bestaan. Hoewel het waardenpluralisme vandaag de dag meer mogelijkheden biedt voor menselijke ontplooiing dan ooit tevoren, zijn de aarzeling en onzekerheid over de richting van die ontplooiing tegelijkertijd nog nooit zo groot geweest. Waar komt deze twijfel vandaan?

¹ FW 1, KSA 3.369. Nietzsche wordt geciteerd naar: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von G. Colli & M. Montinari, München/Berlin/New York, 1980. In het vervolg KSA. Sigla verwijzen naar het betreffende werk en aforismenummer, of, bij de nalatenschap, naar het nummer van de betreffende aantekening, aangevuld met het nummer van band en pagina in de KSA.

² Taylor C, 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 99. In het vervolg SS, gevolgd door het paginanummer.

³ Ook Mark Redhead bespreekt het verband tussen Nietzsche en Taylor. Volgens Redhead biedt Nietzsches denken een zinvol correctief op de filosofie van Taylor: “[E]lements left out of Taylor’s reading of Nietzsche can point towards the development of a practical, non-ontological perspective which could mediate the tension between the moral content of Taylor’s theism and his doctrine of strong evaluation. Far from simply presenting a challenge that needs to be overcome, Nietzsche is an under-appreciated philosophical source within Taylor’s modernity.” Zie Redhead, M 2001, ‘Charles Taylor’s Nietzschean predicament: A dilemma more self-revealing than foreboding’, in *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 27, No. 6, p. 81-82.

De huidige westerse, seculariserende samenleving kan weliswaar 'rijk' worden genoemd door de vele uiteenlopende waarden waarin mensen zich vandaag de dag herkennen, maar is tegelijk ook verdeeld en gefragmenteerd omwille van die veelheid. Persoonlijke, existentiële vragen blijken dan ook steeds moeilijker te omzeilen in de grote maatschappelijke, politieke en morele vraagstukken van onze tijd. Zijn mensen anno 2010 *weerbaar* genoeg om weloverwogen te leven zonder zekerheid, en daarbij toch niet verlamd te raken door besluiteloosheid?

Tegen de achtergrond van het hedendaagse debat verschijnt de dialoog tussen Nietzsche en Taylor. De analogie tussen Nietzsche en Taylor bestaat mijns inziens vooral in het herkennen van de problemen rondom de *zin* van het (post)moderne leven. Vanuit dit uitgangspunt heb ik ervoor gekozen om binnen het werk van Nietzsche de aandacht te vestigen op de analyse van het nihilisme, de ervaring van zinloosheid. Wat betreft de positie van Taylor ligt mijn focus niet zozeer op zijn status als religieus denker en de christelijke grondslag van Taylors denken, maar op zijn mensbeeld, dat ik eerder als humanistisch beschouw.⁴

Mijn betoog begint met een weergave van de ambivalente houding van Taylor ten aanzien van Nietzsche (Deel 1). Vervolgens bespreek ik het verschijnsel van het nihilisme, en de verschillende wijzen waarop Nietzsche en Taylor zich hiertoe verhouden (Deel 2). Daarna zal ik de posities van Nietzsche (Deel 3) en Taylor (Deel 4) behandelen, voorzover betrekking hebbend op de vraag naar zin. Wat betreft de inbreng van Nietzsche gaat het voornamelijk om de problematiek van het nihilisme. Wat verstaat Nietzsche onder 'nihilisme'? Waar komt het vandaan? Hoe functioneert nihilisme? Wat is de dynamiek? Vragen die vervolgens bij Taylor aan bod komen zijn: Wat is typisch 'menselijk' volgens Taylor? Hoe voltrekt zich het menselijk handelen? In hoeverre laat Taylors antropologie ruimte voor de ervaring van zinloosheid?

De confrontatie tussen Nietzsche en Taylor (Delen 5 en 6) begint met de volgende vraag: Kan het menselijke doen en laten wel begrepen worden zonder de morele ervaring, zonder rekening te houden met de betekenis die de dingen voor ons hebben? In de verdieping van de discussie (Deel 6) naderen we de kern van de zaak: Hoe kan men zich staande houden wanneer de moraal niet alleen veelvuldige,

⁴ De relatie tussen Nietzsches moraal van de zelschepping en de ethiek van Taylor laat ik hier dus buiten beschouwing, ondanks dat er ook op dit punt interessante verbanden liggen. Met het oog op de helderheid van het betoog acht ik enige afbakening echter noodzakelijk. Voor de visie van Nietzsche zal ik putten uit een tekst uit de nalatenschap (NL); 'Der europäische Nihilismus', als ook uit delen van *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (WL), *Morgenröthe* (M), *Die fröhliche Wissenschaft* (FW) en *Zur Genealogie der Moral* (GM). Voor Taylors positie baseer ik mij hoofdzakelijk op het eerste en het laatste deel van zijn cultuurfilosofische magnum opus *Sources of the Self: 'Identity and the Good'* en 'Conclusion: The Conflicts of Modernity'. Daarnaast maak ik sporadisch gebruik van enkele van de vroege essays uit de *Philosophical Papers*. De vraag naar de betekenis van het nietzscheaanse gedachtegoed voor de seculariseringsproblematiek zoals Taylor deze uiteenzet in *A Secular Age* is een (boeiende) studie op zich. In dit artikel zal ik echter slechts ingaan op het zestiende hoofdstuk van dit boek, 'Cross Pressures', dat de spanning met Nietzsche het dichtst nadert.

maar ook *tegengestelde* krachten in zich draagt? De discussie zal worden afgesloten met een waardering en eindbepaling van de problematiek (Delen 7 en 8).

1. Taylors ‘Nietzsche probleem’

Hoewel het voor de hand ligt Nietzsches atheïsme en Taylors theïsme tegenover elkaar te stellen, is het doel van dit artikel eerder het tegenovergestelde. Het is nog maar de vraag of Nietzsche en Taylor wel zo gemakkelijk als opponenten kunnen worden beschouwd, als de filosoof van de zinloosheid versus de filosoof van de zin. Wie Taylor leest, merkt als snel dat hij er een nogal wisselende waardering van Nietzsche op nahoudt.⁵ Waarom zou dat zijn?

Het is in dit verband het vermelden waard dat Taylor Nietzsche niet uitsluitend als tegenpartij presenteert, maar hem tegelijk aanmerkt als voorbeeld en medestander. Niet alleen had Nietzsche, beweert Taylor, “more insight than most modern philosophers”⁶ en is zijn filosofie “much richer and more believable” dan zijn neonietzscheaanse volgelingen (SS, p. 102), de uitdaging die in Nietzsches denken besloten ligt is bovendien “based on a deep insight” in de menselijke conditie (SS, p. 516). Een dergelijke houding van welwillendheid ten aanzien van Nietzsche zien we vervolgens opnieuw in Taylors meest recente boek, *A Secular Age*,⁷ waarin Taylor weliswaar bekend de dood van God anders te interpreteren dan “the originator of the phrase” (p. 560), maar tegelijk meent dat zijn eigen versie ‘niet erg ver’ van die van Nietzsche afstaat.⁸ Taylors uiteenlopende waardering van Nietzsche roept verschillende vragen op. Raakt Nietzsche misschien, zoals Redhead beweert, een zwakke plek binnen Taylors betoog?⁹

Nietzsche duikt telkens weer op in het oeuvre van Taylor – hetzij in negatieve, hetzij in positieve zin – omdat beide denkers delen in dezelfde grondproblematiek: de problematiek van de vraag naar de zin van het leven in een seculiere tijd. Bovendien hebben Nietzsche en Taylor gemeen dat zij breken met het geijkte onderscheid tussen ‘gelovige’ en ‘ongelovige’. Beiden laten zien dat zowel gelovigen als

⁵ In zijn bespreking van Taylors *Philosophical Papers* uit 1985 constateert Michael Shapiro al een “high degree of ambivalence toward Nietzsche” en spreekt hij zelfs van “Taylor’s Nietzsche problem”. Zie Shapiro, M 1986, ‘Charles Taylor’s Moral Subject: Philosophical Papers Volumes 1 and 2’, in *Political Theory*, Vol. 14, No. 2, p. 311-324. Taylors dubbelzinnige houding ten aanzien van Nietzsche blijkt evenzeer uit *Sources of the Self*, en ook in *A Secular Age* blijft de kwestie onbeslist.

⁶ Taylor C 1985, ‘The Concept of a Person’, in: *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*, Cambridge University Press, p. 113.

⁷ Taylor C, 2007, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts and London, Belknap Press of Harvard University Press. In het vervolg SA, gevolgd door het paginanummer.

⁸ In de noot bij deze opmerking verwijst Taylor naar *Die fröhliche Wissenschaft*, aforisme 125, ‘Der tolle Mensch’. Echter wanneer een aantal bladzijden verder (p. 586-7) zonder enig voorbehoud wordt geciteerd uit het omstreden (postuum uitgegeven) boek *Der Wille zur Macht*, rijst de twijfel of Taylor Nietzsche wel zo serieus neemt.

⁹ “Taylor’s misreading of Nietzsche parallels many of the problematical aspects of Taylor’s moral thought” (Redhead 2001, p. 82).

ongelovigen worstelen met dezelfde vragen en onzekerheden, namelijk die vragen en onzekerheden die zij ten aanzien van de ontwikkelingen van de westerse moderniteit ondervinden. Waar het om gaat is, kort gezegd, niet in hoeverre de moderne samenleving religieus dan wel atheïstisch is, maar om de vraag hoe we omgaan met moraliteit binnen een gemeenschap waarin gelovigen en ongelovigen voortdurend op elkaar zijn aangewezen. Tegen deze gedeelde achtergrond is het dan ook zonder meer interessant dat Taylor, pleitbezorger bij uitstek van *openheid* omtrent het brede scala aan individuele morele voorkeuren in de hedendaagse cultuur, zelf onduidelijk blijft over hoe hij zich nu precies tot Nietzsche verhoudt, door hem afwisselend als vijand en als bondgenoot te introduceren.

“Nietzsche offers the most direct challenge” (SS, p. 499), omdat hij volgens Taylor als geen ander het probleem heeft onderzocht in hoeverre de hoogste morele idealen *noodzakelijk* tot verminking en vernietiging (*mutilation*) leiden. Niet alleen laat Nietzsche verhelderend zien hoe idealen ingezet kunnen worden – en ingezet zijn – om mensen te manipuleren, te onderdrukken en zelfs te vermoorden, maar ook hoe het bestaan van verschillende, conflicterende waarden elk ervan kwetsbaar maakt, hoe de strijd van talloze perspectieven maakt dat élk perspectief problematisch wordt. Eén van de belangrijkste thema's voor het laatmoderne, gesecculariseerde Westen – althans volgens Taylor – of we niet “beyond our moral means” (SS, p. 517) leven door trouw te blijven aan christelijke maatstaven als rechtvaardigheid en menslievendheid, in een tijd waarin het religieuze perspectief waaruit deze normen voortkomen voor een toenemend aantal mensen geen geldigheid meer heeft, is in belangrijke mate door Nietzsche op de hedendaagse agenda gezet.

Ook in *A Secular Age* blijft Nietzsches denken (veelal impliciet) deel uitmaken van de kern van het betoog. De huidige moderne cultuur ondervindt op allerlei manieren de spanning van ‘tegengestelde krachten’ (*cross pressures*), aldus Taylor (SA, hfst. 16). De spanning waar Taylor op doelt komt voort uit het brede spectrum aan morele/spirituele standpunten in de hedendaagse samenleving, waarbij de zienswijzen van geloof en ongeloof als tegenpolen tegenover elkaar staan. Tussen deze uiterste, tegengestelde visies bevinden zich talloze tussenposities, aldus Taylor, die zowel aan de kant van de religie als aan het atheïsme iets hebben ontleend. De spanning van tegengestelde krachten zet een druk op het individuele handelen, die kan aanzetten tot het uitvinden van nieuwe standpunten, maar die ook kan resulteren in een langdurige twijfel en aarzeling, een ‘heen en weer bewegen’ tussen de vele, diverse mogelijkheden binnen het moderne morele leven: “As well as inspiring the creation of new positions, these cross pressures can lead to [...] a movement to and fro, and/or a long term hesitancy” (SA, p. 598).

Taylor vat de actuele morele/spirituele situatie als volgt samen. Enerzijds voelt het moderne subject zich aangetrokken tot het ‘immanente kader’ (*immanent frame*), ofwel de materialistische wereld- en mensopvatting die niet meer weg te denken is uit westerse samenlevingen, terwijl het anderzijds beseft

dat een geheel ‘onttoverde’ ontologie geen betekenis kan geven aan de ervaringen van creativiteit, moraliteit en schoonheid die de mens in zijn handelen voortdurend ondervindt.

De naam ‘Nietzsche’ duikt op in een toelichting op de ervaring van ongelooft. “Nietzsche propounded a new ethic, but it was one in which the moral as defined in Western modernity had no place” (SA, p. 599). Hoewel Taylor erkent dat Nietzsches kritiek op de moderne morele orde van groot belang is voor één dimensie binnen het huidige spanningsveld, kan men zich – althans volgens Taylor – tegenwoordig niet *uitsluitend* kenmerken van de kritiek van Nietzsche toe-eigenen. Moderne mensen voelen zich dan ook niet gemotiveerd door de kracht van slechts één standpunt, maar door een *veelheid* aan krachten. Verschillende visies, idealen en morele perspectieven kunnen elkaar aanvullen, maar bestrijden elkaar ook en sluiten elkaar soms uit, van waaruit de ‘tegengestelde druk’ ontstaat. Zo kan men zich bijvoorbeeld aangetrokken voelen tot Nietzsches afkeer van discipline en orde, “[but] it is also that most moderns cannot but feel a profound allegiance at least to the basic principles of [that same] modern moral order” (SA, p. 600).

Wat Taylor niet noemt, is dat dit laatste natuurlijk óók gold voor Nietzsche zelf. Juist omdat Nietzsche zich maar al te bewust was van de onloochenbare aanwezigheid van de traditie in zijn eigen moderne denken, kan dit denken worden beschouwd als de *belichaming* van de innerlijk verdeelde aard van het moderne morele leven. In het zestiende hoofdstuk van *A Secular Age* bespreekt Taylor de verschillende wijzen waarop de tegengestelde ervaringen van geloof en ongelooft op het individu inwerken. Zo verklaart Taylor dat “these cross pressures can lead to a condition where many people hesitate for a long time in their attitude to religion” (SA, p. 598). Nietzsches strijd met nihilisme is deze worsteling. Met andere woorden, Nietzsche is de personificatie bij uitstek van de spanning van de tegengestelde krachten die de moderne cultuur volgens Taylor ondervindt. Hét morele vraagstuk van deze tijd, in *A Secular Age* omschreven als “the issue of how to align our best phenomenology with an adequate ontology” (SA, p. 609),¹⁰ kan dan ook niet adequaat benaderd worden zonder Nietzsches visie op zin en moraal daarin mee te nemen.

Conclusie

Hoewel zowel Shapiro als Redhead benadrukt dat de houding van Taylor ten opzichte van Nietzsche de nodige vragen oproept, grijpt geen van hen de mogelijkheid aan om beide filosofen inhoudelijk op elkaar te betrekken. Waar Shapiro slechts stelt dat Taylor niet weet hoe hij zich tot Nietzsche moet verhouden, daar gaat Redhead vooral in op Taylors interpretatie en weergave van Nietzsche binnen

¹⁰ Waarmee Taylor eigenlijk vraagt in hoeverre de zinloze wereld van het materialisme nog in overeenstemming kan worden gebracht met de morele ervaring, of in ieder geval met de meest volledige fenomenologische beschrijving daarvan.

zijn eigen filosofie. Mijn doelstelling is dan ook niet, zoals Shapiro, Taylors dubbelzinnigheid ten aanzien van Nietzsche uit te lichten, of, zoals Redhead, te onderzoeken hoe Taylor Nietzsche leest, maar, meer thematisch, de morele antropologie van Taylor te confronteren met Nietzsches nihilismebegrip. Redhead heeft erop gewezen dat in de reflectie op bepaalde aspecten van Nietzsches denken de problemen van Taylors moreel betoog aan het licht komen. Zou Taylors visie op een vergelijkbare manier enkele voetnoten bevatten bij het nietzscheaanse gedachtengoed?

2. Morele lobotomie

Het uitgangspunt is dus dat er een zekere overlap bestaat tussen Nietzsche en Taylor, omdat zij de zingevingsproblematiek gemeen hebben. Toch staan ze als filosofen ook tegenover elkaar. De kloof tussen Nietzsche en Taylor laat zich in feite samenvatten in één woord. Er is namelijk een term die in Taylors gehele oeuvre schittert door afwezigheid, en die in één adem met Nietzsche genoemd moet worden: *nihilisme*. Nihilisme als thema komt bij Taylor simpelweg niet aan bod. Dat is opmerkelijk, aangezien de these of het besef van zinloosheid, het gebrek aan zin überhaupt, voortdurend op de loer ligt als de negatie van elke filosofie van de zin.¹¹ In Nietzsches werken daarentegen, dient de “unheimlichste aller Gäste” (NL 2 [127], KSA 12.125) zich juist steeds sterker aan. Wat zouden we hieruit kunnen opmaken?

De vraag die Taylors zwijgen over de nihilistische problematiek opwerpt is de vraag in hoeverre het nog zinvol is om anno 2010 over nihilisme te spreken. Tegenwoordig maakt het verwerpen van de gedachte dat er een ‘zin’ moet zijn deel uit van het succes van de methode van de wetenschap. Eén van de effecten van het wetenschappelijke nihilisme is dat het een zeker wantrouwen heeft bevorderd ten aanzien van de ervaring van gemis bij het wegvallen van zin en doel. Sterker nog: het gevoel van verlies, dat er iets wezenlijks ontbreekt door de breuk met de traditie, wordt door de meesten eerder ervaren als *obstakel* op de weg naar morele volwassenheid dan als legitiem bezwaar. Wat we onder ogen moeten durven zien, is immers juist dat er géén voorgegeven zin of doel is! Wie zich vandaag de dag nog herkent in Pascals vrees voor ‘de eeuwige stilte van die oneindige ruimte’, zo luidt de algemene opinie, loopt gewoon achter. Zo lijkt ook het nihilisme als ervaring van vertwijfeling iets waaraan we ‘gewend’ zijn geraakt. We wéten dat het leven nu eenmaal geen voorgegeven zin of doel heeft.

Echter voor Nietzsche is zowel het methodologische nihilisme van de wetenschap als het moderne atheïsme slechts ontuchtering. Uitgerekend Taylor lijkt het met Nietzsche eens te zijn dat de

¹¹ Bovendien maakt Taylor er geen geheim van de loochening van zin en moraliteit te willen bestrijden, en zelfs te weerleggen: “It is a form of self-delusion to think that we do not speak from a moral orientation which we take to be right” (SS, p. 99).

nihilistische dreiging nog niet is geweken, wanneer hij aan het einde van *Sources of the Self* waarschuwt dat onze moderne waarden het gevaar lopen ‘verstikt’ te raken (p. 520). Aan de ene kant zijn idealen als rechtvaardigheid en menslievendheid een bron van morele *kracht*, een kracht die aanzet tot handelen, aldus Taylor (SS, p. 96). Dit soort fundamentele waarden vormen de grondslag van ons handelen, van onze ethische keuzes, onze neigingen en intuïties. Echter, aan de andere kant kent de hedendaagse westerse cultuur inmiddels zo veel verschillende morele idealen, zo veel uiteenlopende ‘bronnen van het zelf’, dat de moderne mens dreigt te stikken onder de veelheid aan conflicterende waarden en perspectieven. “We tend in our culture to stifle the spirit”, aldus Taylor (SS, p. 520). Of, zoals Taylor het bijna twintig jaar later formuleert: “The whole culture experiences cross pressures” (SA, p. 595). De moraal is door zijn meervoudige bronnen dus een kracht, voorzover deze aanzet tot handelen, maar de veelvuldigheid vormt tegelijk ook een zwakte, waar de druk van tegengestelde krachten juist aanzet tot aarzeling en onzekerheid, tot een uitstellen of zelfs tot een onthouding van handelen.

Aansluitend legt Taylor uit dat steeds meer mensen zich aangetrokken voelen tot een meer voorzichtige, dat wil zeggen een strikt seculiere visie, in een poging om aan de tegengestelde druk van de moraal te ontkomen. Taylor verzet zich in dit verband niet alleen tegen de opvatting dat verschillende idealen onvermijdelijk tot strijd en destructie leiden, maar poneert bovendien de stelling dat een ‘ontmantelde’ levensvisie, zonder enige religieuze dimensie of ambitie, evengoed een verstikking of verminking (*mutilation*) van onze menselijkheid inhoudt: “It involves stifling the response in us to some of the deepest and most powerful spiritual aspirations that humans have conceived” (SS, p. 520).

Het is volgens Taylor nog maar de vraag of de hoogste spirituele idealen tot verminking of vernietiging *moeten* leiden. Taylor concludeert aan het einde van zijn betoog in *Sources of the Self* dan ook dat we het ‘dilemma van de verminking’ niet moeten opvatten als iets onontkoombars, maar als “our greatest spiritual challenge” (p. 521). Hierbij laat Taylor de vraag open of de huidige morele situatie het moderne subject dwingt tot een radicale keuze voor één vastomlijnd kader, voor één bepaalde set van waarden, ondanks het besef van de veelheid aan (andere) normen en idealen waarop een geldige aanspraak kan worden gedaan. Voor Taylor zelf echter, zou een dergelijke afbakening neerkomen op een vernietiging of verminking van het zelf, een soort van morele zelfverwonding, die hij – met enig gevoel voor drama – omschrijft als een “spiritual lobotomy” (SS, p. 520).¹² De diversiteit aan spirituele idealen die de traditie ons aanreikt is Taylor simpelweg te dierbaar om zomaar ‘weg te snijden’ uit het morele leven.

¹² Lobotomie is een (verouderde) methode uit de psychiatrie, waarbij bepaalde zenuwen in de hersenen worden doorgesneden of bepaalde delen van de hersenen verwijderd.

Dat Taylor en Nietzsche op dit punt lijnrecht tegenover elkaar staan, blijkt wel het meest uit het voorwoord bij *Morgenröthe*, waarin Nietzsche aankondigt het denken in termen van waarden en idealen *als zodanig* achter zich te zullen laten: “In uns vollzieht sich [...] *die Selbstaufhebung der Moral*” (M Vorr 4, KSA 3.15). In lijn met Taylor meent ook Nietzsche dat de ondergraving en opheffing van de moraal neerkomen op een “sich selbst verneinen”, het radicaal verloochenen van zichzelf. De opheffing van de moraal kan dan ook niet zonder ingrijpende gevolgen blijven. De zelfkritische vragen die Nietzsche in dit verband opwerpt, zoals de vraag wat er ná de moraal in de oude zin komt (M 96, KSA 3.87), of wat eens de morele gevoelens en oordelen zal ‘aflossen’ (M 453, KSA 3.274), verschijnen daarom opnieuw in *Die fröhliche Wissenschaft*. In dit boek, en dan met name in het later toegevoegde vijfde deel (‘Wir Furchtlosen’), wordt Nietzsche zich in toenemende mate bewust van de onbevreesdheid die het onder ogen komen van deze vragen vereist. Want wat leveren dergelijke ‘diepgaande, strenge, harde, boosaardige, stille’ vragen eigenlijk op? (FW Vorr 3, KSA 3.349) Wat is de zin ervan? Wat zou het kunnen betekenen de moraal op te heffen, en bovendien, dat deze ‘zichzelf opheft’? En welke *prijs* wordt er eigenlijk betaald voor het verwijderen van de moraal, voor een ‘morele lobotomie’?

Conclusie

Hoewel Taylor in tegenstelling tot Nietzsche het begrip ‘nihilisme’ niet expliciet maakt, komt hij in zijn bespreking van de conflicten van de moderniteit soms dicht in de buurt van wat we een ‘nihilistische problematiek’ zouden kunnen noemen. Vanuit het vermoeden dat de moraal dreigt te verstikken onder de aanhoudende strijd van conflicterende waarden waarschuwt Taylor voor het gevaar van ‘morele verminking’, het onderdrukken of zelfs ronduit loochenen van de morele/spirituele vorm van het menselijk leven. Nietzsche en Taylor vinden elkaar dan ook op het standpunt dat de gevolgen van de moderniteit, van het zich losmaken van de traditie, en dan met name voor de *moraal*, nog verre van duidelijk zijn.

3. Nihilisme als onontkoombaar

De problematiek van het nihilisme verschijnt op verschillende plaatsen in Nietzsches werken. De meest directe verhandeling is te vinden in de nalatenschap (NL 5 [71], KSA 12.211), waaruit al snel blijkt dat nihilisme zoals Nietzsche het analyseert nauw samenhangt met de door Taylor bestreden opvatting dat de hoogste idealen van de Europese geschiedenis noodzakelijk resulteren in conflict en strijd. In tegenstelling tot Taylor meent Nietzsche dat de tegengestelde druk van de moraal wel degelijk zal uitmonden in afbraak en vernietiging. Sterker nog, de destructie van de moraal, die uiteindelijk zal leiden tot de algehele ondergang van de traditionele zedelijkheid, is *onontkoombaar*.

Vanuit Nietzsches visie op de moderne morele orde is Taylors oproep om het probleem van de strijdige veelheid aan morele idealen als ‘spirituele uitdaging’ tegemoet te treden dan ook volkomen zinloos. Het nihilisme staat ‘voor de deur’ (NL 2 [127], KSA 12.125). Maar hoe is de opkomst van het nihilisme te verklaren? Waar komt het vandaan? “[W]oher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?” (NL, idem)

Het Europese nihilisme

Nietzsches analyse laat zien dat het nihilisme zich pas als probleem stelde, toen het zich *uit de moraal zelf* ontwikkelde. Nietzsche onderscheidt verschillende vormen of gedaantes van nihilisme. In de eerste, meest algemene vorm verschijnt nihilisme als louter pessimisme, als leer van de haat en de zelfverachting. Echter, “[t]hatsächlich haben wir ein Gegenmittel gegen den *ersten* Nihilismus nicht mehr so nöthig: das Leben ist nicht mehr dermaassen ungewiss, zufällig, unsinnig, in unserem Europa” (NL 5 [71], KSA 12.211), aldus Nietzsche. De dreiging van het nihilisme komt dan ook niet voort uit de haat jegens het leven, maar uit de verwoestende kracht die het nihilisme in zich draagt, en het proces van ontbinding dat de destructie teweegbrengt. Het radicale nihilisme mondt uit in een algeheel gevoel van verlamming, een totale onthouding van handelen. Laten we deze verschijningsvormen nader bekijken.

Binnen de veelheid aan morele krachten is er, althans volgens Nietzsche, één die het hele bouwwerk van normen en waarden omver zal werpen. Eén van de deugden die de christelijke moraal heeft voortgebracht is de *waarachtigheid*, de drang naar waarheid. De wil tot waarheid werd vervolgens een *nihilistische* wil toen deze zich tegen de moraal zelf keerde en haar leugenachtigheid, haar “interessirte Betrachtung”, ontmaskerde. Wat in de christelijke, teleologische wereldbeschouwing naar voren komt is een moraal die uit belangen voortkomt, namelijk het belang om het leven leefbaar en zinvol te houden. Het inzicht in deze leugen, in de “eingefleischte Verlogenheit” van de moraal, die aanvankelijk juist een redding bood van de pessimistische verachting van het leven, werkt als stimulans: de waarachtigheid *dwingt* tot nihilisme.

In de tweede gedaante van het nihilisme richt de moraal als het ware zichzelf te gronde, omdat de destructie van leugens volgt uit haar *eigen* logica van normen en waarden. Hieruit blijkt de wanhoop en verscheurdheid van nihilisme: de vraag naar zin zelf wordt problematisch. Alles wat van waarde bleek blijkt waardeloos: “es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‘Warum?’ Was bedeutet Nihilism? – *dass die obersten Werthe sich entwerthen*” (NL 9 [35], KSA 12.350). Hoe pijnlijk het doordringende besef van zinloosheid ook mag zijn, er blijkt geen ontkomen aan. Want het is de Europese traditie zelf, een traditie van menselijke waardigheid, die de *ontwaarding* van alle waarden heeft voortgebracht.

Een cruciale stap binnen de verdergaande transformatie van het nihilisme is dat de nietsontziende waarheidszin, aanvankelijk een teken van de toegenomen macht van de geest, ook zichzelf niet spaart in de drang tot vernietigen. Immers als ik waarachtig wil zijn en de leugenachtigheid van de moraal bekritiseer, vereist dat óók dat ik die waarachtigheid zelf opgeef, die uit de leugen is voortgekomen. De ontdekking dat de behoeftes aan zin en inzicht onwaar zijn wil echter nog niet zeggen dat we er ook zomaar afstand van kunnen doen. De leugen is immers *letterlijk* vlees en bloed geworden (“ingefleischt”); wij *zijn* de leugen. Als door-en-door morele wezens kunnen we niet anders dan moreel interpreteren.¹³ Dat leidt tot de paradoxale situatie dat we zoeken naar waarheid en waarde, terwijl we tegelijk de valsheid en leugenachtigheid daarvan inzien.

Het ontbindingsproces dat door dit inzicht wordt ontketend is de derde gestalte van het Europese nihilisme.¹⁴ De geesteskracht raakt uitgeput. We zien in dat we de ‘ware wereld’ waarin we onze waarde hebben gelegd niet bereiken, waardoor de werkelijkheid waarin we wél leven waardeloos lijkt. Onze doelen lijken waardeloos, onze waarden doelloos. Het schijnbaar eindeloze zoeken naar waarheid eindigt in een ‘verlamming’, een “Hemmung der Erkenntniss” (NL 7 [8], KSA 12.291) in de verpletterende gedachte dat álles vergeefs is.

Het ‘nee-doen’ van hen die met de ondergang van de moraal hun troost verloren hebben voor een armzalig levenslot is een eerste reactie op het losweken van waarden en doelen (NL 5 [71], KSA 12.211). In deze vierde vorm verschijnt nihilisme als de wil tot zelfvernietiging, de wil tot niets: de “Schlechtweggekommenen” vergiften en verdoven zichzelf en richten daarmee zichzelf te gronde. Anderzijds maakt het besef van zinloosheid dat men zich vastklampt aan allerlei voorhanden zijnde surrogaten, zoals een beroep of andere – religieuze, morele, politieke of esthetische – ‘verkleeding’, zolang het maar “erquickt, heilt, beruhigt, betäubt” (NL 9 [35], KSA 12.350). Dat wil zeggen: zij die geen heil zien in de verdoving of vernietiging nemen hun toevlucht in de *verloochening* van zichzelf. De totale vereenzelviging met een of andere rol lijkt nog altijd beter dan er helemaal geen identiteit op na te houden. Dit geforceerde en onechte ‘ja-doen’ is de vijfde gedaante van het nihilisme. Bijgevolg wordt het nihilistische Europa tot één groot toneelstuk, verklaart Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft*: “[J]edes Mal, wenn der Mensch anfängt zu entdecken, inwiefern er eine Rolle spielt und inwieweit er Schauspieler sein kann, wird er Schauspieler...” (FW 356, KSA 3.595)

Dat het er in Europa steeds ‘artistieker’ zal toegaan lijkt niet meer dan een laatste stuiptrek. De nietsontziende drang naar waarheid zal uiteindelijk resulteren in een zelfopheffing die zo sterk is dat

¹³ “Es giebt gar keine anderen als moralische Erlebnisse, selbst nicht im Bereiche der Sinneswahrnehmung” (FW 114, KSA 3.474).

¹⁴ “Dieser Antagonismus, das was wir erkennen, *nicht* zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu *dürfen*: — ergibt einen Auflösungsprozess” (NL 5 [71], KSA 12.211).

we ‘verrotten’, dat wil zeggen *vanuit* de waarachtigheid die in ons groeit. Aan de goddelijke rotting van dit ontbindende nihilisme herinnert de dolle mens: “Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung?” (FW 125, KSA 3.480) De gedachte dat er niets anders op zit dan eeuwig door te moeten gaan in de leugen dat het leven zin heeft, versterkt de verlamme ervaring van zinloosheid. Dit is de zesde en meest extreme vorm van het nihilisme: de zwaarste, moeilijkst te verdragen gedachte van de “Ewige Wiederkehr”, het besef dat het leven *altijd* zinloos blijft.¹⁵ Het “Pathos des Umsonst” is het volstrekte nietsdoen, omdat elke beweging – inclusief de zelfmoord – zinloos zou zijn: “Dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) [hat] keinen Sinn: das Pathos des ‘Umsonst’ ist das Nihilisten-Pathos” (NL 9 [60], KSA 12.364).

Hoewel Nietzsche het nihilisme dus in verschillende verschijningsvormen heeft beschreven en voorspeld, laat hij de vraag open in hoeverre de ernst van het nihilisme is doorgedrongen.¹⁶ Echter direct aan het begin van het eerste boek van *Die fröhliche Wissenschaft* laat Nietzsche er geen twijfel over bestaan: voorlopig is “die Komödie des Daseins sich selber noch nicht ‘bewusst geworden’, einstweilen ist es immer noch die Zeit der Tragödie, die Zeit der Moralen und Religionen” (FW 1, KSA 3.369). Ook in zijn tekst voor de onbevreesden (boek V) is het duidelijk: zelfs wij, “geborenen Räthselrather”, wij “Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts” (FW 343, KSA 3.573) zijn nog lichtjaren verwijderd van een radicaal nihilisme, gevangen als wij zijn “in den Widerspruch zwischen Heute und Morgen”, besluit Nietzsche.

Nihilisme als vraagteken

In de beroemde passage over de dolle of dwaze mens (FW 125, KSA 3.480) houdt Nietzsche zichzelf en ons op een andere manier de vraag voor of wij beseffen waarin de ernst van het nihilisme is gelegen. Analoog aan het nihilisme dat (nog) niet radicaal doorzet blijkt ook de verkondiging van de dood van God een boodschap waarvan de betekenis nog niet doordringt. In het vijfde boek van *Die fröhliche Wissenschaft* pakt Nietzsche deze lijn weer op. Ook hier gaat het over de dood van God, een gebeurtenis “zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon *angelangt* heissen dürfte” (FW 343, KSA 3.573). Kenmerkend voor de rest van boek V is echter niet de herhaling van het bericht dat de oude God dood is, maar Nietzsches onderzoek naar de doorwerking van de moraal – dat wil zeggen: de drang naar waarheid – in zijn *eigen* kritische werkzaamheden; een poging tot zelfkritiek dus. Op welke wijze is het nihilisme actief in de criticus zelf? Met de ontwikkeling van een zelfkritiek volgt Nietzsche de innerlijke logica van het nihilisme,

¹⁵ “Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‘die ewige Wiederkehr’. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‘Sinnlose’) ewig!” (NL 5 [71], KSA 12.211)

¹⁶ “Dass dies ‘Umsonst’ der Charakter unseres gegenwärtigen Nihilismus ist, bleibt nachzuweisen” (NL 5 [71], KSA 12.211).

dat in de drang tot vernietigen ook zichzelf niet weet te ontzien. God mag dan reeds gestorven zijn; zijn ‘schaduw’ moet nog altijd worden overwonnen (FW 108, KSA 3.467). En daar blijkt onbevreesde moed voor nodig.

De zelfondergravende kracht van het nihilisme bereikt zijn hoogtepunt in FW 346 (KSA 3.579), ‘Unser Fragezeichen’. Hier bestempelt Nietzsche het moderne pessimisme als ‘de laatste uitdrukking van het oude geloof’, dat in zijn oordeel dat de wereld *minder* waard is dan we altijd gedacht hebben, nog altijd uitgaat van de oude tegenstelling tussen ‘mens en wereld’, waar en onwaar, tussen de bekritiseerde werkelijkheid en een ideaal. Hoewel dergelijke pessimisten ons lachwekkend voorkomen, aldus Nietzsche, is van een overwinning geen sprake: “Haben wir nicht eben damit, als Lachende, nur einen Schritt weiter in der Verachtung des Menschen gemacht?” Of het nu gaat om de mens als wereldontkenner (pessimisme, nihilisme), als wereldrechter (optimisme, humanisme), of zelfs om het lachen om de “ungeheuerliche Abgeschmacktheit” van beide houdingen, telkens blijkt weer hoezeer ook wij nog vroom zijn in het denken in termen van – gedateerde – waarden en idealen.

Uit het inzicht dat ook de auteur zelf in zijn kritiek niet ontkomt aan de oppositie tussen de werkelijkheid en een wereldoverstijgend ideaal, kan de conclusie worden getrokken dat nihilisme als radicale negatie welbeschouwd helemaal niet mogelijk is: de mens gaat *altijd* uit van waarheid en waarde.¹⁷ Deze vaststelling, dat in élk streven gehechtheid zit aan het oude geloof, maakt dat je alleen dan van de dode God en zijn schaduw af bent, als je in het geheel niets meer wilt, denkt of voelt. Kortom, als je *jezelf* afschaft. Maar wat is deze uitweg anders dan, opnieuw, het nihilisme?

Dat betekent: nihilisme is zowel onmogelijk als onontkoombaar. Onmogelijk; want ook in nihilisme of pessimisme manifesteert zich de vrome toewijding aan idealen – in de eerste plaats de wil tot waarheid, waarmee het nihilismeprobleem juist is begonnen. Onontkoombaar; want door het afschaffen van onze menselijke idealen – om van die gehechtheid aan het oude geloof af te komen en voorbij het nihilisme te gaan – zouden we precies nihilisten worden. Wat resteert na de ontmaskering van de grote idealen van de cultuur als onze *eigen* menselijke, al te menselijke interpretaties is enkel nog een “unerbittlichen, gründlichen, untersten Argwohn” jegens onszelf als morele, waarheidszoekende wezens. Wij ‘raadselachtigen’ (FW 382, KSA 3.635) zijn *zelf* een vraagteken geworden.

¹⁷ Dit standpunt wordt onder andere door Taylor verdedigd: “The point of view from which we might constate that all orders are equally arbitrary, in particular that all moral views are equally so, is just not available to us humans” (SS, p. 99).

Nihilisme als *condition humaine*

De analyse van het Europese nihilisme en de zelfkritiek van FW 346 laten zien hoe de drang naar waarheid de domeinen van geloven, weten, handelen en uiteindelijk de mens zelf, als vrager en als schepper, problematisch maakt. Waarom eigenlijk ‘waarheid’? Op grond waarvan zou de waarheid nog beter zijn dan de leugen? Als je alle misleiding terzijde schuift, aldus Nietzsche, hoe zouden we dan nog kunnen uitmaken wat we moeten kiezen: goedgelovigheid of wantrouwen? Ook de criticus zelf, die in zijn kritiek hetzelfde ongeloofwaardige en uitgebluste ideaal werkzaam ziet, moet het afleggen tegenover de nietsontziende waarheidszin. Want komt niet álles op losse schroeven te staan wanneer je de wil tot waarheid betwijfelt? Kun je dan nog verder vragen? Heeft het dan nog enige *betekenis* een cultuurkritiek te ontwikkelen, de moraal te ondergraven, of de leugenachtigheid van anderen te veroordelen? Waarom zou dat enige vooruitgang betekenen? Waarom überhaupt ‘vooruitgang’?

Een zelfde soort climax en radicalisering is te vinden in deel III van *Zur Genealogie der Moral*.¹⁸ In de vorm van het menselijke willen en streven blijft de moraal onverminderd actief. Zo toont zich zelfs bij de meest hartgrondige atheïsten die alle idealen zeggen te hebben afgezworen nog altijd de wil tot waarheid, ‘deze *rest* van een ideaal’, besluit Nietzsche aan het eind van zijn betoog (GM 3 [27], KSA 5.408). De mens kan (blijkbaar) nu eenmaal niet leven zonder doel, waarop hij zijn wil kan richten. Dat wil zeggen: “[E]her will er noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen” (GM 3 [1, 28], KSA 5.339, 5.411). Dat ook hier de criticus zelf niet buiten beschouwing blijft, blijkt wel hieruit dat Nietzsche de vraag naar wat er *na* het nihilisme of de waarheid komt, bewust als vraag laat staan. Want precies door het geven van een antwoord, het vastleggen, heffen vraag en vrager zichzelf op, wat opnieuw een nihilistische uitkomst zou zijn.

Om een dergelijke fixatie of stolling van betekenis te voorkomen, bepleit Nietzsche de innerlijke verdeeldheid als essentieel kenmerk van de menselijke bestaansvorm: niet voorbij, maar mét het nihilisme. Mens zijn *is* verdeeld zijn, strijd, spanning, disharmonie, doordat de mens als het ‘nog niet vastgestelde dier’ enerzijds een oneindige potentialiteit in zich draagt die hem openstelt voor een onbegrensde veelheid aan mogelijkheden, terwijl hij anderzijds toch ook niet kan leven zonder vaststelling of doelbepaling, zonder poging tot verwerkelijking van zijn potenties. Dat betekent: de mens *kán* niet anders dan zich tot tegengestelde krachten aangetrokken voelen. Deze uitersten zetten een druk op het menselijk handelen en maken dit laatste mogelijk. Wie de spanning ontkent of loochent, loochent dus zijn menselijkheid.

¹⁸ In GM III legt Nietzsche expliciet het verband met ander werk. Zie bijvoorbeeld GM 3 [24] (KSA 5.398): “Wem dies zu kurz gesagt scheint, dem sei empfohlen, jenen Abschnitt der ‘fröhlichen Wissenschaft’ nachzulesen, welcher den Titel trägt: ‘Inwiefern auch wir noch fromm sind’ [FW 344], am besten das ganze fünfte Buch des genannten Werks, insgleichen die Vorrede zur ‘Morgenröthe’.”

De paradox dat de waarachtigheid verschijnt als *overwinning* op de moraal evenals het *product* daarvan, bevordert het diepe wantrouwen in onszelf als morele wezens. Wat overblijft na de kritiek op de moderne cultuur is slechts nog “*ein neues Problem: das vom Werthe der Wahrheit*” (GM 3 [24], KSA 5.398). Als wij geen nihilisten of ‘zogenaamde’ vrije geesten willen zijn, dan zit er, althans volgens Nietzsche, niets anders op dan ons bewust te worden van het *probleem* van de wil tot waarheid:

“[W]elchen Sinn hätte *unser* ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als *Problem* zum Bewusstsein gekommen wäre?” (GM 3 [27], KSA 5.408)

Naast de vele pogingen die Nietzsche onderneemt om te laten zien hoezeer wij nog vastzitten aan de moraal door direct onze nieuwe goden op de plek van de oude God te plaatsen, probeert hij een andere, nieuwe plaats te zoeken. Vanaf het verschijnen van *Die fröhliche Wissenschaft* richt Nietzsche zich steeds meer naar de vraag hoe we met onze ingewortelde leugenachtigheid, de onbegrijpelijkheid en ontheemdheid daarvan, kunnen omgaan. Door de diepgewortelde doorwerking van de moraal in het vragen en in de vrager zelf kunnen de mogelijke antwoorden echter niet meer zijn dan slechts een voorspel of aankondiging van de gevechten die zich in een verre toekomst zullen aandienen. Nietzsches ideaal van de Übermensch, het wezen dat de veranderlijkheid en de veelheid van het leven viert en bemint, blijft dan ook een belofte voor een nog onbewezen toekomst. Waar het nog niet lukt datgene van ons af te stoten dat ten dode is opgeschreven en geheel vrij en onbekommerd door het leven te gaan,¹⁹ stelt onvermijdelijk de vraag zich voor ons op: Wat te doen met waarden die we enerzijds reëel *voelen*, maar waarvan we anderzijds weten dat ze teruggaan op *illusies*?

Conclusie

Als niemand voor hem heeft Nietzsche de tegengestelde druk van de moraal aan de lijve ondervonden. Ik noemde Nietzsche dan ook ‘de belichaming’ van de innerlijk verdeelde aard van het moderne morele leven (p. 4), precies door de doorleving van de nihilistische problematiek in Nietzsches poging tot zelfkritiek. Het belang van de nihilismestrijd voor het probleem van de ‘tegengestelde krachten’ bestaat dan ook daarin, dat Nietzsches zelfonderzoek een conflicterende *kernwaarde* blootlegt van de moderne moraal, namelijk de wil tot waarheid.

Vanuit een nietzscheaanse visie is de ervaring van tegengestelde morele krachten wezenlijk voor mens-zijn en daarmee onontkoombaar, blijvend. Waar het op aankomt is te leven met en *omwille van* de spanning die in de menselijke aard besloten ligt. De aanleiding van de problemen die daarbij zullen

¹⁹ “Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will” (FW 26, KSA 3.400).

ontstaan ligt echter hier, in de drang naar waarheid, die aanzet tot voortdurende twijfel en aarzeling: ‘Waarom juist dit? Waarom déze waarden, déze ordening, en geen andere?’ Dit is de oorsprong, waaruit het nihilisme wortel schiet.

4. Betekenis als onontkoombaar

Zoals we in Deel 1 en 2 hebben gezien, is ook volgens Taylor een zekere druk of gespannenheid wezenlijk voor het moderne morele leven. Maar waarin zit nu precies het verschil met Nietzsche? Moderne mensen zien zich volgens Taylor gesteld voor de taak hun positie te bepalen ten opzichte van het brede scala aan concurrerende waarden en perspectieven die zich tussen de grenservaringen van geloof en ongeloof bevinden. De voornaamste reden dat Taylor niet met Nietzsche meegaat in de opvatting dat de tegengestelde krachten van de moraal tot niets anders kunnen leiden dan conflict en strijd, is de overtuiging dat mensen zich altijd, openlijk of verholen, met een bepaalde waarde of visie geïdentificeerd hebben. Hoe werkt Taylor zijn standpunt nu uit? En wat zijn de implicaties daarvan voor de problematiek van het nihilisme?

Onvermijdelijke referentiekaders

In *Sources of the Self* wijst Taylor op ‘het grote intramurale debat’ binnen de hedendaagse moraal, ofwel de spanning of zelfs het conflict “between the espousal of hypergoods and the defence of those goods which are to be sacrificed in their name” (p. 105). De spanning zoals Taylor het ziet komt niet voort uit het ontluisterende inzicht in de illusie of ‘leugenachtigheid’ van de morele/spirituele dimensie als zodanig, maar uit de wrijving tussen verschillende, concurrerende waarden van diverse niveaus van belangrijkheid.

Sommige van de verschillende morele krachten die ons motiveren staan in een verhouding van strijd. Het meest duidelijke voorbeeld daarvan is de oppositie tussen geloof en ongeloof; twee posities die elkaar wederzijds uitsluiten. Maar tussen deze uitersten treden talloze andere fricties op. Zo onderschrijven moderne mensen (bijvoorbeeld) een waarde als universeel respect, en zien zich vanuit deze verbintenis genoodzaakt ook het bestaan van verschillende morele zienswijzen als iets positiefs te beschouwen, maar men wil tegelijk toch ook niet vervallen in een onverschillig relativisme. Of andersom: men voelt zich sterk aangetrokken tot het vinden van de waarheid, maar wil óók de ruimte openhouden voor de verschillende perspectieven die in naam van de waarheid moeten worden opgeofferd.

In *A Secular Age* werkt Taylor deze problematiek verder uit, door een heel hoofdstuk te wijden aan de *cross pressures* die van de tegengestelde ervaringen van geloof en ongeloof uitgaan.²⁰ “The whole culture experiences cross pressures”, constateert Taylor (SA, p. 595), enerzijds de aantrekkingskracht van de verhalen waarin de atheïstische, materialistische of fysicalistische opvatting dominant is, en anderzijds het besef van de tekortkomingen van dit soort visies, versterkt door het contact met religie en milieus waarin religie wordt beoefend:

“The cross pressures are experienced more acutely by some people and in some milieux than others, but over the whole culture, we can see them reflected in a number of middle positions, which have drawn from both sides”
(SA, p. 595).

Met Nietzsche meent ook Taylor dat noties als waarde, zin en moraal van cruciaal belang zijn voor het handelen. Voor Nietzsche sluit de *ontkenning* van waarden of idealen de zin echter niet uit. Integendeel, het is juist het inzicht dat er geen waarde is, of klaarligt, dat betekenis mogelijk maakt, omdat het de ruimte openbreekt voor creativiteit en diversiteit. Echter volgens Taylor leidt de ontkenning van waarden per definitie tot een zinloos leven, want het is precies *dankzij* een (ethisch) waardekader dat we in staat zijn ons leven (existentiële) zin te geven: “Not to have a [moral] framework is to fall into a life which is spiritually senseless. The quest is thus always a quest for sense” (SS, p. 18). De spanning in de moderne cultuur draait dus niet om de vraag óf we moraal of waarheid nodig hebben om zinvol te leven, maar welke. In dit opzicht is Taylor de absolute tegenpool van Nietzsche: niet het nihilisme of de strijd is onontkoombaar, maar juist het tegenovergestelde: moraal, zin en betekenis.

De mens als betekeniswezen

In Taylors betoog over het menselijk handelen draait het hoofdzakelijk om moraal, zin en betekenis. Want het is de betekenis, aldus Taylor, of beter gezegd het vermogen om betekenissen of kwaliteiten *waar te nemen*, dat de mens bij uitstek tot ‘mens’ maakt:

“[Human] agents are beings for whom things matter, who are subjects of significance. This is what gives them a point of view on the world. [...] To say things matter to agents is to say that we can attribute purposes, desires, aversions, to them in a strong, original sense. [...] [That is] what an agent responds out of is the original significance of things for the agent”.²¹

²⁰ SA, Chapter 16, ‘Cross Pressures’, p. 594-617.

²¹ Taylor, C 1985, ‘The Concept of a Person’, in: *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*, Cambridge University Press, p. 99, 104.

Het is dus niet zozeer de ‘behoefte’ als wel *het besef of de ervaring* van betekenis dat maakt dat de mens, in tegenstelling tot het dier, op zoek gaat naar zin en waarde en streeft naar vervulling of ‘volheid’ (*fullness*).²² Waar Taylor in *Sources of the Self* voortdurend de nadruk legt op de existentiële noodzaak een relatie tot ‘het goede’ in te nemen, dat wil zeggen alles wat iemand als waardevol, zinvol of bewonderenswaardig beschouwt (SS, p. 92), daar maakt hij bijna twintig jaar later hetzelfde punt, door er herhaaldelijk op te wijzen dat iedereen streeft naar “a place of fullness” (SA, p. 5-6). De overtuiging dat het uitstaan naar betekenis of de ontvankelijkheid voor zin op fundamentele wijze *onontkoombaar* is voor menselijke wezens, is dan ook dé grondslag van Taylors moraalfilosofie. Ieder mens is gericht op zin en (dus) op zoek naar een plaats van volheid waarop hij zich moreel en spiritueel kan oriënteren. Als betekeniszoekende wezens ontkomen we er simpelweg niet aan een visie te hebben over wat menselijke ontplooiing is, wat vorm geeft aan een vervuld leven, of wat het leven werkelijk de moeite waard maakt. Zoals Taylor het formuleert:

“We all see our lives, and/or the space wherein we live our lives, as having a certain moral/spiritual shape. Somewhere, in some activity, or condition, lies a fullness, a richness; that is, in that space (activity or condition), life is fuller, richer, deeper, more worth while, more admirable, more what it should be” (SA, p. 5).

Taylor neemt dus als feit aan dat iedereen ‘een’ zin ervaart, of een vermoeden van wat zinvol of vervullend zou kunnen zijn, en dat elk individu vervolgens vanuit dit besef voor zichzelf op zoek gaat naar wat voor hem of haar een juiste invulling van zin kan zijn. Dat wil zeggen: dát mensen zin of volheid ervaren is onvermijdelijk, terwijl de vraag wát volheid zou kunnen betekenen, dus hoe men de zin ervaart, door verschillende culturen, samenlevingen en individuen van diverse antwoorden wordt voorzien. Eén van de doelstellingen die Taylor zichzelf stelt in *Sources of the Self* is dan ook deze menselijke eigenschap van een besef van zin of volheid te bevrijden van een soort ‘beheksing’ en verdringing, door zo goed mogelijk aan te tonen dat en hoe ieder mens noodzakelijk denkt en handelt binnen bepaalde betekenskaders van ‘sterke waarderingen’ (*strong evaluations*): “discriminations of right or wrong, better or worse, higher or lower, which are not rendered valid by our own desires, inclinations, or choices, but rather stand independent of these and offer standards by which they can be judged” (SS, p. 4).

Sterke waardering of sterke evaluatie verwijst naar de vanzelfsprekendheid dat wij sommige zaken nu eenmaal als belangrijker, hoger of meer nastrevenswaardig ervaren dan andere. Taylors claim dat menselijk handelen *altijd* plaatsvindt binnen een kader van hogere en lagere waarden komt dan hierop neer dat de mens zijn handelen als betekeniswezen noodzakelijk afstemt op een of meer basiswaarde(n) die voor hem een hogere, meer waardevolle betekenis heeft of hebben, bijvoorbeeld

²² “‘Fullness’ has come to be my shorthand term here for the condition we aspire to, but I am acutely aware how inadequate all words are here” (SA, p. 780, note 8).

respect voor de autonomie van ieder mens, van waaruit andere, lagere waarden, idealen en verlangens in een bepaalde hiërarchie kunnen worden geplaatst.²³ Zonder de oriënterende kracht van deze sterke evaluaties zou er helemaal geen handelen, geen identiteit mogelijk zijn:

“[T]he claim is that living within such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood” (SS, p. 27).

Sterke waardering is volgens Taylor onlosmakelijk verbonden met een besef van individualiteit of eigenheid, doordat onze fundamentele evaluaties de grondslag vormen van wat we ‘identiteit’ noemen.²⁴ De praktische relevantie van sterke waardering bestaat dus hierin dat onze wil en motivatie alleen vorm krijgen tegen de achtergrond van bepaalde sterk evaluatieve opvattingen over wat waardevol is en wat niet. Het oordelen over waarden is volgens Taylor echter geen louter vrije keuze. Het gevoel voor ‘kwalitatief contrast’ (*qualitative distinction*) dat ten grondslag ligt aan ons gemotiveerde handelen is per definitie niet iets waarvoor of waartegen kan worden gekozen, omdat het ons moreel bewustzijn als zodanig mogelijk maakt. Wanneer Taylor elders spreekt van “the *fact of strong evaluation*”²⁵ is hiermee dan ook bedoeld dat het besef van betekenis, en de rangorde van waarden die hierin besloten ligt, in de meest letterlijke zin aan ons gegeven is: de werkelijkheid zelf reikt ons deze aan. Zelfschepping of waardeschepping kan volgens Taylor dus alleen als er bepaalde waarden vóórgegeven zijn: “One orients oneself in a space which exists *independently* of one’s success or failure in finding one’s bearings, which, moreover, makes the task of finding these bearings inescapable” (SS, p. 30).²⁶

Taylor’s uitgangspunt is dus het idee dat mensen betekeniszoekende wezens zijn met een vermogen om verschillende verlangens, waarden en doelen op hun kwaliteit of waardevolheid te beoordelen. Vervolgens leidt de veronderstelling dat het zelf of de persoonlijkheid uitsluitend tot stand komt in en door morele stellingnames tot de meer fundamentele conclusie dat voor de mens als zodanig geldt dat hij een sterk waarderend, moreel wezen is. Taylor brengt deze eis in verschillende publicaties naar voren,²⁷ steeds weer met de bedoeling te laten zien dat sterke waardering onvermijdelijk is binnen de

²³ Zoals Lemmens heeft opgemerkt, maakt Taylor geen duidelijk onderscheid tussen twee soorten van oriëntatie: “Taylor laat de vraag open of de mens nu noodzakelijk gericht is op één Hoogste Goed [*hypergood*], dan wel gericht op een zo adequaat mogelijke integratie van een pluriforme identificatie met verscheidene goederen in een omvattend, coherent betekenskader.” Zie: Lemmens, W 1994, ‘Zelf en gemeenschap. De paradox van de moderne identiteit volgens Charles Taylor’, in *Tijdschrift voor Filosofie*, jrg. 56, nr. 1, p. 125.

²⁴ Taylor, C 1985, ‘What is Human Agency?’, in: *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*, Cambridge University Press, p. 34.

²⁵ Taylor, C 1985, ‘What’s Wrong with Negative Liberty’, in: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2*, Cambridge University Press, p. 220 (cursivering toegevoegd).

²⁶ Cursivering toegevoegd.

²⁷ Vgl. Taylor, C 1985, ‘What is Human Agency?’ en ‘The Concept of a Person’, in: *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*, Cambridge University Press, p. 33, 113; ‘What’s Wrong with Negative

menselijke zelfervaring, “[s]o that it creeps back in even where it is supposed to have been excluded”.²⁸ Ongeacht het standpunt, de positie of de theorie die men aanhangt, of welke handeling, motivatie of levensstijl men ook verkiest, een achtergrondbeeld van wat wel en niet (of minder) van waarde is, is altijd verondersteld.

Dit is waarschijnlijk één van Taylors meest dwingende claims: als betekeniswezen kán de mens zich niet onttrekken aan zin en waarde, want zelfs als hij dit zou willen, dan blijkt ook in dat geval, precies uit de *wil* zich aan de zin te onttrekken, de gerichtheid op zin. “[W]e come here to one of the most basic aspirations of human beings, the need to be connected to, or in contact with, what they see as good, or of crucial importance, or of fundamental value” (SS, p. 42). Je *moet* de juiste plaats innemen in relatie tot het goede, omdat je als moreel wezen zonder deze vaststelling simpelweg niet zou kunnen functioneren. Dit is “a condition of being a functional self”, zoals Taylor het formuleert (SS, p. 99), een noodzakelijke voorwaarde om een zelf te zijn.

Betekenisloosheid als grenservaring

Hoe verhoudt de morele antropologie van Taylor zich nu tot de nihilistische problematiek: het verlangen naar waarheid, de destructie, de zinloosheid, de strijd? In *A Secular Age* legt Taylor zijn grondovertuiging opnieuw uit – dat sterk waarderen vanuit een besef van zin onontkoombaar is – nu niet meer in termen van sterke waardering en oriëntatie op het goede, maar vanuit de stelling “that there is no escaping some version of what I called [...] ‘fullness’. [...] The utter absence of some such [view] would leave us in abject, unbearable despair” (SA, p. 600). Juist omdat we een besef hebben van kwalitatieve contrasten kunnen we niet anders dan streven naar dat wat wij als goed beschouwen. De persoon die zich geheel heeft ontdaan van alle waarden en referentiekaders is volgens Taylor dan ook mogelijk noch voorstelbaar, behalve dan als ziektebeeld van iemand die een ‘identiteitscrisis’ doormaakt: “Such a person wouldn’t know where he stood on issues of fundamental importance, would have no orientation in these issues whatever, wouldn’t be able to answer for himself on them. [...] We would see this as pathological” (SS, p. 31). Buiten de horizon van onze fundamentele evaluaties, verstoken van ieder contact met het goede – hoe dat ook wordt opgevat – zouden we eenvoudigweg ophouden menselijk te zijn, aldus Taylor. Echter: de term ‘nihilisme’ blijft ook hier uit...

Een mogelijke verklaring voor Taylors zwijgen ten aanzien van de problematiek van het nihilisme is dat het precies datgene ondermijnt wat volgens zijn betoog niet uit het menselijke leven weg te denken

Liberty’, in: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2*, Cambridge University Press, p. 219; en SS, ‘Part 1: Identity and the Good’.

²⁸ Taylor, C 1985, ‘What is Human Agency?’, p. 33.

is: waarde, betekenis, zin. Voor Taylor is de mate waarin we erin slagen een verhouding tot het goede in te nemen en een plaats van volheid te vinden datgene wat handelen en identiteit mogelijk maakt. Het loochenen van de noodzakelijkheid hiervan door morele visies af te doen als “some optional extra” (SS, p. 68) waarmee we ons al dan niet kunnen bezighouden al naar gelang de eigen willekeurige behoefte is binnen Taylors kader simpelweg ondenkbaar, omdat het uitstaan naar betekenis *ontologisch* is gegenereerd.

De mens kan maar een sterk waarderend, moreel wezen zijn door de ‘morele ontologie’ (*moral space*) waarin hij zich als betekeniswezen geplaatst weet. Bijgevolg is het partij kiezen in het conflict tussen verschillende interpretaties van de wijze waarop mijn relaties tot de wereld, tot mijzelf en tot anderen betekenisvol zijn, een onloochenbaar onderdeel van mijn zelfconstitutie als moreel wezen *binnen* die morele ruimte. De eis van oriëntatie ten aanzien van het goede/volheid kan daarom noch worden afgedaan als een willekeurig, romantisch verlangen, noch als louter projectie op een onverschillige werkelijkheid, die we terzijde kunnen laten wanneer we een ‘juist’ begrip van de werkelijkheid zoeken. Integendeel, de wil om de werkelijkheid te *begrijpen* is nu juist precies wat de drang naar zin, waarde of vervulling motiveert.

Het gebrek aan zin of oriëntatie duidt er volgens Taylor op dat de persoon die verklaart geen zin te ervaren de wereld niet of in ieder geval ‘verkeerd’ begrijpt, omdat hij geen vat krijgt op zijn beleving en ervaring. Wie volhoudt *totaal* geen zin te ervaren – een bewering die volgens Taylor nooit authentiek kan zijn – maakt dus een denkfout. Het verwerven van moreel inzicht is bij Taylor fundamenteel verbonden met zingeving en betekenis. Dat betekent dat het op de juiste wijze *begrijpen* en interpreteren van de morele werkelijkheid niet los kan worden gezien van de *ervaring* van die realiteit, dat wil zeggen van een zinvolle, met-betekenenissen-geladen werkelijkheid. Hierin schuilt de antieke wortel van Taylors denken: de maatstaf voor moraliteit is uiteindelijk de ratio.

Als Taylor al ingaat op de ervaring van zinloosheid dan plaatst hij deze binnen zijn teleologisch schema van ‘hoge en lage’ morele en spirituele ervaringen. Zo stelt Taylor dat het oriënterende besef van volheid ook zijn *negatieve* kant heeft. Wanneer we het besef van zin of volheid ‘negatief’ ervaren,

“[then] we experience above all a distance, an absence, an exile, a seemingly irremediable incapacity ever to reach this place [of fullness]. [...] What is terrible in this latter condition is that we lose a sense of where the place of fullness is, even of what fullness could consist in; we feel we’ve forgotten what it would look like, or cannot believe in it anymore” (SA, p. 6).

Hoewel de ervaring van zinloosheid haaks staat op Taylors besef van volheid, omdat het dit besef als zodanig loochent, is het gebrek aan zin voor Taylor niets dan slechts een afwijkende vorm waarin de

ervaring van volheid zich voordoet. Dit wijst er mijns inziens op dat Taylors project in *A Secular Age*, om helderheid te scheppen over de verschillende soorten doorleefde ervaring die een rol spelen bij het begrijpen van je bestaan, hetzij als gelovige, hetzij als ongelovige, maar in beperkte mate kan slagen. Vanuit Taylors uitgangspositie is het eenvoudigweg onmogelijk om de ervaring van ongelooft geheel recht te doen, want een morele ontologie laat geen ruimte voor oprechte wanhoop, voor een reële ervaring van zinloosheid, noch voor de nietzscheaanse twijfel dat juist die ervaring van zin wel eens 'vals' zou kunnen zijn. Wat zouden de gevolgen hiervan zijn voor de confrontatie met Nietzsche?

Conclusie

Alles bij elkaar genomen raakt Taylor wel degelijk een belangrijk punt. Net zoals Nietzsche het wezen van de Europese moraal aan het licht brengt, namelijk de wil tot waarheid, zo stuit ook Taylor op iets onloochenbaars binnen het moderne morele leven. Wat Taylors betoog blootlegt, is dat de moderne mens simpelweg niet aan het waarden ontkomt. Hoewel de huidige westerse cultuur een waaier aan morele posities laat zien, doet dat niets af aan het feit dat men binnen die onverenigbare veelheid als het ware is *gedwongen* om stelling te nemen.

Uit de betogen van Nietzsche en Taylor kunnen we daarom op zijn minst twee zaken opmaken. Ten eerste, dat het moderne handelen fundamenteel wordt gedreven door een verlangen naar waarheid. Ten tweede, dat men, ondanks de waarheidsbehoefte en het besef dat de wereld "unendliche Interpretationen in sich schliesst" (FW 374, KSA 3.626), zich vroeg of laat zal moeten losmaken van het denken. Men moet toch leven.

De impasse tussen de onloochenbare waarheidsdrang en de – eveneens onloochenbare – noodzaak een positie in te nemen in het conflict tussen verschillende waarden en perspectieven, leidt tot het volgende, fundamentele probleem: Hoe het eigen leven vorm te geven als men zich enerzijds *gemotiveerd* voelt door een rijkdom aan morele krachten of bronnen, terwijl men er anderzijds maar niet in slaagt om als vrij individu te bepalen met welke van deze motivaties men zich uiteindelijk wil *verbinden*?

5. Weg met de moraal?

Waar Taylor betoogt dat mensen betekeniszoekende wezens zijn, waardoor er niets is wat wij kunnen doen zonder ook maar een vermoeden van zin daarin mee te nemen, toont Nietzsche hoe de drang naar waarheid dit streven naar zingeving, naar betekenisvolle identificaties, vroeg of laat problematisch zal maken. Beiden raken met hun analyse aan een essentieel onderdeel van de motiverende kracht die van de moraal uitgaat. Zoals uit beider betogen is gebleken, kan immers geen handeling los worden gezien

van het streven naar waarheid en zin. Maar waar ontstaan nu precies de *problemen*, gesteld dat zowel de waarheidsdrang als de behoefte aan betekenis constituerend is voor ons handelen? Wat is er zo problematisch aan een moraal die deze verschillende krachten in zich draagt? Met andere woorden, hoe ziet de confrontatie tussen Nietzsche en Taylor eruit?

Nietzsche: moreel realist?

Voor Taylor is het niet (kunnen, willen) vormen van een waarde kader – in één woord: nihilisme – geen serieuze optie. Taylor wijst deze mogelijkheid af met de stelling dat we dit als ‘pathologisch’ zouden beschouwen. Maar is dat nu niet juist Nietzsches punt: dat de mens weliswaar een fantastisch, maar vooral een *ziek* dier is? Gaat Taylor in het negeren van de nihilisme problematiek niet te gemakkelijk voorbij aan het feit dat het vormen van een eigen kader, het ‘partij kiezen’ in de oneindige veelheid aan mogelijkheden en de permanente stortvloed aan informatie en invloeden, überhaupt problematisch is? Sterker nog, waarschuwt Nietzsche er niet voor dat we uiteindelijk zelfs helemaal niet meer tot sterke waardering zullen komen, doordat het oordeelsvermogen dusdanig zal zijn aangetast en afgebrokkeld onder invloed van de verstrekkende gevolgen van de dood van God? In tegenstelling tot Taylor houdt Nietzsche deze optie open, die weliswaar ontdekte dat *hijzelf* nog niet buiten het besef van zin en het gevoel voor kwalitatief contrast kon, maar wel voorspelde dat dat ooit zal gebeuren. Tayloriaans geformuleerd: Kunnen we wel onderscheid blijven maken tussen goed en kwaad, nobel en laaghartig, deugdzzaam en kwaadaardig en dergelijke, wanneer er telkens weer nieuwe *hypergoods* bijkomen (iets waar Taylor toe oproept)?

Echter vanuit een tayloriaans perspectief duidt Nietzsches strijd met nihilisme niet zozeer op de problematisering, als wel op de *bevestiging* van een intern, moreel realisme. Uit de radicalisering die in het nihilisme optreedt blijkt immers steeds opnieuw de onuitroeibare noodzaak van sterke waardering, het *moeten* hebben van een morele visie. Zo zou je in de ‘pathologie’ waarin Nietzsche terecht kwam door zijn pogingen deze metafysische behoefte van zich af te schudden, namelijk een eindeloze strijd van ‘eeuwig wederkerende’ tegenstellingen, het vleesgeworden bewijs kunnen zien van het feit dat mensen betekeniswezens zijn. Als zelfs in Nietzsches afwijzing van de zin de *ervaring* ervan zich blijft manifesteren, zo vraagt Taylor, is de conclusie dan niet duidelijk dat het hier gaat om iets wezenlijks, iets onloochenbaars? Dat wil zeggen: de mens moet – inderdaad – “von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, *warum* er existirt” (FW 1, KSA 3.369), omdat hij zonder een dergelijk weten welbeschouwd geen mens of zelf *is*.

Zelfs vanuit Nietzsche valt er iets voor een dergelijke redenering te zeggen. Want hoewel de dood van God niet eens zozeer betekent dat de kracht van moraal en traditie moet worden genegeerd, maar, radicaler, dat de morele ervaring als zodanig moet worden losgeweekt en afgeschaft, rijst ook bij

Nietzsche de twijfel wat het zou kunnen betekenen de betekenis op te geven. Het inzicht in hoe we helemaal bepaald worden door datgene wat we hebben ingezien als een illusie is nog iets anders dan daar de radicale consequentie aan verbinden dat de zindimensie als geheel moet worden afgeschaft. Hoe kun je überhaupt een *ervaring* afschaffen? Wie een ‘vleesgeworden leugen’ *is*, raakt alleen dan van de leugen verlost als hij in z’n eigen vlees gaat snijden.²⁹ Zo beschouwd is de opgave onze idealen, onze waarden, ofwel onze ‘vereringen’ af te schaffen niets anders dan een oefening in zelfopheffing: “[E]ntweder schafft eure Verehrungen ab oder – *euch selbst!*” (FW 346, KSA 3.579)

Wij moeten ‘anders gaan leren’ (*umzulernen*), betoogt Nietzsche in *Morgenröthe* – “um endlich, vielleicht sehr spät, noch mehr zu erreichen: *umzufühlen*” (M 103, KSA 3.91). Zullen we er ooit in slagen ons van de moraal los te maken, en het immorele te affirmeren als *a-moreel*? Willen we dat eigenlijk wel? Dat een dergelijke argwaan ook Nietzsche niet vreemd is, blijkt onder andere uit *Die fröhliche Wissenschaft*, waarin steeds meer de vraag begint te dringen wat er van onze wereld en onszelf overblijft als de zin eruit verdwijnt. Kunnen wij, zo vraagt Nietzsche zich af, ‘opgevoed door dwalingen’ (FW 115, KSA 3.474) en ‘beladen met verplichtingen van millennia Europese geest’ (FW 377, KSA 3.628) überhaupt wel iets anders dan onze christelijke voorvaderen? Doen wij niet gewoon hetzelfde? Getuigt het niet eerder van een overmoedige, ‘uitzichtloze nieuwsgierigheid’, te willen weten wat er nog voor andere soorten intellect en perspectieven zouden *kunnen* bestaan? (FW 374, KSA 3.626) Met andere woorden, als we nog steeds niet ‘zomaar’ iemand kunnen doden en als we nog altijd ineenkrimpen bij zoiets als de afranseling van een paard, wat zouden we dan kunnen zeggen over de periode *voorbij* het nihilisme?

Moraal als construct

Echter tegen de bovenstaande ‘tayloriaanse’ interpretatie van Nietzsche als moreel realist kan niet alleen worden ingebracht dat een onmogelijke, innerlijk verdeelde positie juist de *essentie* is van de zoektocht naar het ‘standpuntloze standpunt’ voorbij of na de mens, maar ook, vanuit Nietzsches vroege werk, dat het moreel bewustzijn in ieder geval geen noodzakelijkheid is, of, erger, een kenmerk van de werkelijkheid zelf, zoals Taylor beweert. “Man wird moralisch, – nicht weil man moralisch ist!” (M 97, KSA 3.89) In tegenstelling tot Taylors ontologische verklaring begrijpt Nietzsche de moraal louter als symptoom van een ontologie die zelf niet moreel is. Zo bestaan morele *begrippen* slechts omdat men een rechtvaardiging, een ‘waarom’ nodig had voor de morele *gevoelens* die ons nu eenmaal van kinds af aan zijn opgedrongen, dus als ‘motivering achteraf’ (M 34, KSA 3.43). Wat is de hele wereld van de kennis, van de taal, zo vraagt Nietzsche elders, anders dan slechts één poging om de wereld beter, aangeneramer te maken dan deze in werkelijkheid is?

²⁹ Taylors metafoer van een spirituele *lobotomie* drukt dit treffend uit (SS, p. 520).

“Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen” (WL 1, KSA 1.875).

In die valselijk aangename, geconstrueerde wereld zijn we opgesloten, vanuit de valse pretentie dat onze interpretaties en oordelen, dat wil zeggen onze droombeelden en hallucinaties, die wij ‘kennis’ noemen, ook waar zijn en de werkelijkheid beschrijven, terwijl onze constructen ons juist misleiden doordat zij de (zinloze en ongeordende) realiteit ontkennen. Nihilisme ontstaat precies daar waar men de leugen doorziet, en het besef begint door te dringen dat we altijd in constructen hebben geleefd. Echter door de diepgeworteldheid van het ziek zijn in onze (morele) gevoelens kan de nihilist niet anders dan slechts ‘een pas op de plaats maken’, stilstaan, dat wil zeggen bij onze ‘onredelijkheid’,³⁰ en er hoogstens van te dromen om ooit uit de droom te ontwaken. Hoewel de nihilist dus ontdekt dat de ‘waarheid’ niets is dan een opsomming van constructies, metaforen en menselijke verhoudingen, illusies waarvan we vergeten zijn dat ze illusies zijn, kan hij tegelijk niet anders – zo getuigt ook Nietzsches zelfonderzoek – dan omgaan met de wereld en zichzelf *vanuit de eis naar waarheid*.³¹

De onontkoombaarheid van de behoefte aan zoiets als ‘een oriëntatie op het goede’ of ‘een plaats van volheid’ is dan ook veeleer hieruit te verklaren, vervolgt Nietzsche aan het begin van *Die fröhliche Wissenschaft* (FW 1, KSA 3.369), dat de mens door de eeuwen heen zo gewend is geraakt aan het spel van eindantwoorden, waarheden en constructen van zin, dat het heeft geleid tot een aantasting van zijn zinnelijk-fysiologisch gestel, tot het ontstaan van een *organische* behoefte aan fundamentele waarheid en zin. De mens kreeg er op een gegeven moment een nieuwe basisbehoefte bij, en wel de existentiële behoefte aan het telkens opnieuw verschijnen van “solcher Lehrer und Lehren vom ‘Zweck’”. Dat betekent: dat wat begon als psychologisch machtsspel (tussen mensen in het algemeen, maar vooral tussen priester en gelovige) is een fysiologische behoefte geworden!

Waar echter geen definitieve antwoorden meer zijn, wordt het vraagstuk tot een waagstuk. Je kunt maar vragen en zoeken naar een zin, naar een waarheid, voor zover je die niet hebt. En is dat niet het bijzondere lot van de mens, zoals Kant zei, geplaagd te worden door vragen die hij kan afwijzen noch beantwoorden?³² Heeft Nietzsche dan ook niet vooral hierop willen wijzen dat de mens door zijn

³⁰ “*Worin wir Alle unvernünftig sind.* – Wir ziehen immer noch die Folgerungen von Urtheilen, die wir für falsch halten, von Lehren, an die wir nicht mehr glauben, – durch unsere Gefühle” (M 99, KSA 3.89).

³¹ Vanuit deze gedachte definieert Goudsblom nihilisme als “een gefrustreerde waarheidsbehoefte, het besef van een gemis, [dat wil zeggen] het besef dat de onontbeerlijke waarheid ontbreekt”. Zie: Goudsblom, J 1960, *Nihilisme en Cultuur*, Arbeiderspers, Amsterdam, p. 172, 107. In het vervolg NC, gevolgd door het paginanummer.

³² “Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst

waarheidsverlangen voortdurend gericht is op het beantwoorden van de zinsvraag, terwijl hij wezenlijk het *stellen* van die vraag, dus een *vraagteken*, is?

Conclusie

Waar Nietzsche de onontkoombaarheid van de *vraag* naar zin benadrukt, omdat de mens zich nu eenmaal niet los kan maken van zijn waarheidsstreven, daar wijst Taylor op de onmisbaarheid van het vinden van een *antwoord*, waarin de nog onbepaalde ervaring van zin van een eigen, identiteitsbepalende invulling wordt voorzien. Hier raken we aan de essentie van de moderne zingevingsproblematiek.

Wat de confrontatie tussen Nietzsche en Taylor aan het licht brengt, is dat er onder de vele, verschillende morele idealen die de Europese traditie rijk is, twee waarden zijn die een speciale rol vervullen. De wil tot waarheid en het streven naar betekenis zijn geen ‘deugden’, zoals eerlijkheid of moed, waarvoor of waartegen kan worden gekozen al naar gelang de persoonlijke morele smaak, maar fungeren als *geboden*: normatieve eisen waaraan men niet anders kan dan gehoorzamen.

Het conflict tussen deze twee kernwaarden, ‘waarheid versus zin’, vormt de climax van zowel Nietzsches strijd met nihilisme als ook Taylors karakterisering van de huidige morele orde, waarin het individu zich noodzakelijk tot tegengestelde posities aangetrokken voelt. Zo blijkt de hedendaagse twijfel en onzekerheid over de zin en de richting van het posttraditionele leven, waarmee dit artikel begon, uiteindelijk te herleiden tot de problematische relatie tussen waarheid en zin. Laten we de spanning tussen deze morele krachten nader bekijken.

6. Waarheidsgebod versus zinsgebod

Nietzsche en Taylor bieden elk een manier om met het conflict tussen waarheid en zin om te gaan. In *Sources of the Self* legt Taylor de lezer de volgende vraag voor: Moet er eigenlijk wel iets worden ‘verloochend’? Vereist de situatie daadwerkelijk dat wij een van deze idealen afschaffen, en daarmee iets van onze menselijkheid wegsnijden?³³ En zo ja, voegt Taylor er in *A Secular Age* aan toe, wat zijn we dan bereid op te geven: de waarheden van de wetenschappelijke rede met zijn materialistische, zinloze ontologie of het besef van zin dat zich via de ervaringen van creativiteit, moraliteit (sterke

aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft” (Kant, I 1781/1998, ‘Vorrede zur ersten Auflage’ in: *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg, A VII).

³³ “Does something have to be denied? Do we have to choose between various kinds of spiritual lobotomy and self-inflicted wounds?” (SS, p. 520). Zie ook p. 7 van dit artikel.

waardering) en schoonheid telkens weer opdringt in het menselijk leven?³⁴ Zouden we niet eerder gericht moeten zijn op een eventuele *derde* weg, zoals ook Nietzsche oppert, door te onderzoeken welke mogelijkheden, welke manieren van leven er zouden kunnen bestaan om de spanning tussen waarheid en zin *uit te houden*?

Maar wat zou dit kunnen betekenen? In hoeverre verdragen waarheid en zin elkaar? Wat als deze grenswaarden niet bij elkaar te brengen zijn, omdat de wil tot waarheid de zin uiteindelijk onmogelijk maakt? Hoe komt het dat juist door de eis naar de waarheid te leven, die we kunnen omschrijven als een waarheids*plicht*, het verlangen naar zin in het gedrang komt, dat zich *eveneens* manifesteert als een zins*gebod*?

Waarheidsstreven als gebod³⁵

De nihilistische problematiek is het besef dat de onontbeerlijke waarheid, die we nodig hebben om te handelen, ontbreekt, zo stelt Goudsblom in *Nihilisme en Cultuur*:

“Om te weten hoe te handelen moet men de waarheid kennen; maar de waarheid is onkenbaar – dit dilemma vormt de kern van de nihilistische problematiek (NC, p. 107).

Bewust handelen, bewust leven bestaat in het afstand nemen van zowel de eigen impulsen als indrukken van buitenaf, aldus Goudsblom (NC, idem). Bewust leven heeft echter een *garantie* nodig, een maatstaf op basis waarvan in- en uitwendige impulsen kunnen worden beoordeeld. Dat wil zeggen: menselijk handelen bestaat bij de gratie van het kennen van de *waarheid*, het bezitten van “de enig juiste voorstelling van zijn en welzijn” (NC, idem). Dat de drang naar waarheid die hieruit voortvloeit volgens Goudsblom ook kan worden omschreven als een waarheids*gebod* heeft vooral hiermee te maken dat het verlangen naar waarheid zich nooit totaál laat negeren – zoals ook Nietzsche laat zien. Elke bewuste levensstijl dient hoe dan ook als ‘waarheid’ te worden *ervaren* om als reële optie geaccepteerd en doorleefd te kunnen worden. “Geen ideologie, die niet als waarheid wordt aangediend,” zoals Goudsblom het formuleert (NC, p. 111).

Het gegeven dat er in de moderne cultuur vele verschillende ‘waarheden’, verschillende voorstellingen van zijn en welzijn naast elkaar bestaan resulteert niet per se in de nihilistische problematiek. Het

³⁴ Waar Taylor in eerste instantie spreekt van “the dilemma of mutilation” en de dreiging van “various kinds of spiritual lobotomy and self-inflicted wounds” die de moderniteit mogelijk met zich meebrengt (SS, p. 520-1), blijkt in *A Secular Age* dat het probleem voor Taylor vooral besloten ligt in “the issue of how to align our best phenomenology with an adequate ontology” (p. 609). Zie ook noot 10.

³⁵ In deze tekst gaat het mij niet om Nietzsches *eigen* waarheidsbegrip, dat vertrekt vanuit het besef dat er geen algemene waarheid meer is, dat er geen bovennatuurlijke waarden, geen zekerheden meer bestaan. Wat ik hier wens te onderzoeken is enkel waarom de vraag naar waarheid zo problematisch is voor de zin.

wordt pas problematisch, aldus Goudsblom, wanneer men bereid is conflicterende visies “als gelijkwaardig tegen elkaar af te wegen” (NC, p. 113). Wanneer vervolgens geen enkele opvatting volkomen aanvaardbaar blijkt, en er tegelijk wordt beseft dat men alleen met *de* waarheid genoegen kan nemen, kan nihilisme niet langer uitblijven, zo luidt Goudbloms conclusie. Hier zijn we beland bij het door Taylor genoemde ‘intramurale debat’; de spanning tussen enerzijds de *verbintenis* met bepaalde waarden en opvattingen – in ons geval: de plicht tot waarheid – en anderzijds het niet willen *opgeven* van juist die waarden en opvattingen die in naam van de eerste moeten worden opgeofferd – zoals in de poging naar de waarheid te leven de zin problematisch wordt.

Hier ligt de kiem van de nihilismeproblematiek: het hebben van tegengestelde ervaringen en het ondervinden van tegengestelde krachten, samen met het besef in het conflict aan *beide* kanten te staan. Immers, men kan niet ééuwig blijven staan bij de neutrale, ‘objectieve’ houding die voor de afweging van verschillende perspectieven nodig is, zoals Nietzsche toont en Taylor betoogt. Toch is dit volgens de analyse van Goudsblom nu precies de essentie van het waarheidsgebod, dat sinds Socrates de plicht met zich meebrengt elke waarheid *voortdurend* te onderzoeken, vanuit de pretentie dat het toch mogelijk moet zijn in de verscheidenheid aan morele opvattingen de *enig ware* te vinden.³⁶ En waar Taylor weliswaar een punt heeft door te wijzen op de noodzaak zich met bepaalde waarden te *identificeren*, daar zien we met behulp van Nietzsche hoezeer we in dit proces van identificatie vergroeid zijn geraakt met het ideaal van *de* waarheid, ondanks haar vernietigende kracht.

Morele verstikking

Het waarheidsgebod is ‘totalitair’, verklaart Goudsblom:

“Eerst de waarheid, dan het leven – zo luidt letterlijk de strekking van deze cultuuropdracht. [...] Blijkt nu onverhoopt de waarheid onvindbaar, dan zal het, nog steeds volgens deze interpretatie *à la lettre*, onmogelijk wezen enige handeling te rechtvaardigen; de nihilistische problematiek maakt een einde aan iedere zekerheid”
(NC, p. 233).

‘Eerst het eten, dan de waarheid, dan de moraal en *pas dan* het zinvolle leven’, zo zou het credo van de Europese denktraditie dan ook kunnen luiden. Taylor lijkt het probleem waar de nihilist mee worstelt (toch) op een bepaalde manier te erkennen, wanneer hij stelt dat “the really important question may turn out to be how we combine in our lives two or three or four different goals, or virtues, or

³⁶ Goudsblom beschrijft het ambivalente karakter van het waarheidsgebod als volgt: “[Socrates’] aansporing naar de waarheid te leven dwingt tot de synthese tussen de opdrachten ‘weet wat u doet’ en ‘onderzoek wat u meent te weten’. These en antithese blijven in het socratische gebod bewaard, dat daardoor een dialectisch karakter draagt: ‘ken de waarheid – en onderzoek haar’. Er zit dus van meet af aan iets dubbelzinnigs in het waarheidsgebod” (p. 141).

standards, which we feel we cannot repudiate but which seem to demand *incompatible* things of us”.³⁷ In *Sources of the Self* wordt de kwestie zelfs direct benoemd. Hier stelt Taylor dat de overweging dat waarden ongegrond of ongeldig zijn als ze tot vernietiging leiden wel *moet* berusten op “a cardinal mistake” (p. 519). Toch gaat Taylor nergens expliciet in op de zelfondergravende kracht van de drang naar waarheid. Het punt dat Taylor wél maakt wanneer hij de destructieve kracht van de moraal bespreekt, is dat het onjuist is om de zelfvernietigende gevolgen van een ideaal op te vatten als een weerlegging van dat ideaal, want “[n]ot only can some potentially destructive ideals be directed to genuine goods; some of them undoubtedly are” (SS, p. 519). Dit is een hoogst merkwaardige redenering. Een zelfvernietigend ideaal *vernietigt* zichzelf. Dat is nog iets anders dan weerleggen.

De hieraan voorafgaande constatering dat de hoogste spirituele idealen en ambities tevens oorzaken zijn geweest van “untold misery and even savagery” (SS, p. 519), wekt de indruk dat Taylor de vernietigende gevolgen van moraliteit begrijpt als het lijden dat gepaard gaat met de poging tot verwerkelijking van bepaalde idealen, waarbij de destructie als ‘bijproduct’ fungeert; *collateral damage* dus. Hoewel het natuurlijk waar is dat Nietzsche dit gevaar van het morele uitgebreid behandelt, heb ik in Deel 3 geprobeerd duidelijk te maken dat hij ook nog iets anders doet met de moraal waar het gaat over het probleem van nihilisme, namelijk laten zien hoe de moraal aan zichzelf te gronde gaat, hoe de moraal haar eigen grond ondergraaft door middel van de waarachtigheid die in haar groeit.

Het nihilisme dat hiervan het gevolg is komt precies *niet* voort uit het ‘smoren’ of onderdrukken van “the response in us to some of the deepest and most powerful spiritual aspirations that humans have conceived”, zoals Taylor beweert (SS, p. 520), maar ontstaat paradoxaal genoeg juist uit de poging onvoorwaardelijk *gehoor te geven* aan die respons. Nihilisme ontstaat immers daar waar het ideaal van de waarachtigheid wordt dóórgevoerd, verder gestalte gegeven, gerealiseerd. Bijgevolg gaat het bij de vernietiging die vervolgens in het proces optreedt niet zozeer om de schadelijke, uitwendige effecten van een in principe ‘goede’ waarde (Taylors opvatting), maar om de verwoesting die binnen het ideaal een centrale plek inneemt; de innerlijke logica die maakt dat de intrinsieke goedheid zelf wordt aangetast, aangevreten en opgeheven door de wijze waarop het ideaal gestalte krijgt in een concrete praktijk. Taylor suggereert dat (neo)nietzscheanen ‘het kind met het badwater weggooien’, maar wat als het water zo vervuild is dat er van het kind niets meer overblijft? Dát is Nietzsches probleem; dát is nihilisme.³⁸

³⁷ Taylor, C 1985, ‘The Diversity of Goods’, in: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2*, Cambridge University Press, p. 236 (cursivering toegevoegd).

³⁸ Taylor lijkt echter wel degelijk beducht voor een dergelijke kritiek. Na Nietzsche te hebben weggezet als de filosoof die een “cardinal mistake” maakt door te geloven “that a good must be *invalid* if it leads to suffering or destruction” (SS, p. 519), voegt Taylor er in de allerlaatste noot van *Sources of the Self* aan toe: “But Nietzsche’s thought is, as always, more many-sided and complex than this” (p. 593, note 32). Dat Taylor het hier

“We have read so many goods out of our official story, we have buried their power so deep beneath layers of philosophical rationale, that they are in danger of stifling. Or rather, since they are our goods, human goods, *we* are stifling”, concludeert Taylor in *Sources of the Self* (p. 520). Opmerkelijk genoeg is dit precies ook Nietzsche’s punt: de kern van nihilisme, radicale zelfopheffing, het niet-weten, het niet-willen, eerst ontdekt als vraagteken, later door Nietzsche beschouwd als essentieel kenmerk van de menselijke conditie, gaat over wat er met óns, met ons denken, ons voelen, ons handelen, gebeurt. Het moderne zelf, dat wil zeggen het *zieke* zelf, heeft zoveel illusies in zich laten vastroesten, is zo diep begraven onder lagen filosofische principes en morele doctrines dat ze in hem ‘verstopt’ en in conflict raken. Of om het met Taylor te zeggen, aangezien het onze waarden zijn, menselijke waarden, krijgen *wij* het benauwd.

De vragen met wie, met wat en in welke mate wij ons tegenwoordig nog daadwerkelijk willen verbinden waren nog nooit zo onduidelijk. Taylors waarschuwing dat onze moderne waarden het gevaar lopen ‘verstikt’ te raken berust dan ook op de vrees dat de tegengestelde krachten van de moraal elkaar in hun onderlinge wedijver verzwakken, aantasten, ondergraven, uithollen. Aansluitend is het voor Nietzsche noch voor Taylor een verrassing dat er in deze beklemmende situatie voor sommigen maar één conclusie overblijft, namelijk om alle hoop te laten varen. Waarom überhaupt nog “handeln, leiden, wollen, fühlen”, waarom überhaupt nog “Dasein”? (Vgl. NL 9 [60], KSA 12.364; SA, p. 617)

Zinvol leven als gebod

Echter zoals Nietzsche niet zomaar als ‘moreel realist’ kan worden beschouwd,³⁹ zo kan ook Taylor niet zonder de nodige op- en aanmerkingen als denker van het nihilisme worden neergezet. Taylor heeft dan ook wel degelijk een antwoord op de bovenstaande vragen. Allereerst stelt hij de nodige tegenvragen. Het opgeven van alle hoop en te vervallen in een wantrouwig stilzwijgen laat immers veel onbepaald: “What more modest hopes are left? And can one really bring oneself to abandon [our human] goals? [...] How easily can we set these goals aside?” (SA, p. 617)

Taylor doet echter nog een stap verder, in de poging Nietzsches opvatting van zin en moraal als ‘noodzakelijke droombeelden’ als het ware te weerleggen. Volgens Nietzsche werden morele begrippen pas van kracht *na* de handeling, als theorieën omtrent het handelen, omdat men het op een gegeven moment nodig achtte hier ‘een oordeel over uit te spreken’ (M 34, KSA 3.43). Volgens

vervolgens bij laat is een verzwakking van het betoog. Want deze formulering suggereert dat men bij Nietzsche kan vinden dat ‘het probleem van de verminking’ dieper zit, terwijl Taylor hier verder niets mee doet.

³⁹ Zie p. 22-23 van dit artikel.

Taylor is dit een onjuiste weergave van menselijk handelen. Het heeft geen enkele zin te willen bepalen of onze visies op het goede ‘voor’ dan wel ‘na’ de handeling komen of kwamen, omdat de articulatie van deze visies in een moreel begrippenkader juist datgene is wat (zinvol) handelen mogelijk maakt. In dit verband wijst Taylor op de samenhang tussen zin, identiteit en articulatie:

“What I am as a self, my identity, is essentially defined by the way things have significance for me, and the issue of my identity is worked out, only through a language of interpretation which I have come to accept as a valid articulation of these issues. [...] Discovering here depends on, is interwoven with, inventing. Finding a sense to life depends on framing meaningful expressions which are adequate” (SS, p. 34, 18).

Omwille van de enorme complexiteit die besloten ligt in de opdracht de juiste verwoordingen van het besef van zin te zoeken en te vinden, is de verleiding groot dit proces van interpretatie van de hand te wijzen als een oneindige en daarmee zinloze zoektocht. Maar het feit dat de articulatie van de wijze waarop de dingen betekenisvol zijn moeilijk is, betoogt Taylor, doet niets af aan het fundamentele belang van dit identificatieproces voor het vormen van een eigen, unieke identiteit, omdat één of meerdere van deze interpretaties de basis vormen voor de morele keuzes, waarderingen en verachtingen waaraan het zelf zijn specifieke individualiteit ontleent.

Taylor beweert hiermee dus, contra Nietzsche, dat de moraal – dat wil zeggen onze interpretaties, constructen of verhalen – niet iets kán zijn dat voortkomt uit zoiets onwezenlijks als het belang het leven ‘draaglijk te maken’, omdat de morele interpretatie deel uitmaakt van de ontologische samenstelling van zelfinterpreterende wezens. We plakken met onze verhalen dus niet zozeer iets ‘op’ de werkelijkheid, als hypothesen, maar proberen veeleer de betekenis te verwoorden van een werkelijkheidservaring, van een besef van zin, dat er altijd al is.⁴⁰ En dat is ‘je plek vinden in de morele ruimte’: je relatie tot de wereld, anderen en jezelf dusdanig interpreteren dat je je hierin thuis voelt; richting bepalen, partij kiezen, een standpunt innemen, en daarnaar proberen te leven. Met andere woorden, onze waarden en idealen zijn geen constructen die losstaan van de werkelijkheid, geen “construals you could actually make of your life while living it” (SS, p. 99), want zonder een visie over wat waardevol of nastrevenswaardig is, zou de werkelijkheid überhaupt geen betekenis hebben.⁴¹

Tegenwoordig is het vinden en verwoorden van een eigen waardekader uitdagender dan ooit, aldus Taylor, omdat geen enkel kader, geen enkele verwoording nog door iedereen wordt gedeeld: “no

⁴⁰ Zie hierover ook p. 16-19 van dit artikel (‘De mens als betekeniswezen’).

⁴¹ Hetzelfde komt op een andere manier naar voren in de bovengenoemde opmerking van Goudsblom (p. 26 van dit artikel), dat elke (theoretische) waarheid alleen in de (praktische) ervaring *als waarheid bevestigd* kan worden: “[O]m acceptabel te wezen, dient een bewuste levensbeschouwing hoe dan ook als ‘waarheid’ *ervaren* te kunnen worden” (NC, p. 111, cursivering toegevoegd). Dat betekent, opnieuw, dat onze waarheden niet louter als theorieën of hypothesen kunnen worden beschouwd.

framework is shared by everyone, [no framework] can be taken for granted as *the* framework tout court” (SS, p. 17). We zijn ons bewust van de vele “gaps”, “erasures” en “blurrings” in onze huidige morele wereld, observeert Taylor, omdat de aarzelende en vage overtuigingen waar wij, moderne mensen, ons doorgaans op verlaten ons doen beseffen dat we ons vaak minder goed dan onze voorouders in staat voelen ons uit te spreken (SS, p. 11-12, 95).

Echter de noodzaak de juiste verhouding in te nemen in relatie tot het goede en zinvol te leven, dat zich, net als het onloochenbare verlangen naar waarheid, aandient als een *zinsgebod*, geeft aan dat de moderne vraag naar zin allerm minst verwijst naar een subjectieve aangelegenheid, die enkel ter beschikking staat voor hen die hier een speciale gevoeligheid voor hebben. Integendeel, het verlangen dat aan deze vraag voorafgaat, namelijk om de juiste plaats of positie te vinden ten aanzien van datgene wat als waardevol en nastrevenswaardig wordt beschouwd, verwijst eerder naar een objectief, reëel kenmerk van een wereld waarvan menselijke, waarderende wezens deel uitmaken.

“The problem of the meaning of life is therefore on our agenda, however we may jibe at this phrase, either in the form of a threatened loss of meaning or because making sense of our life is the object of a quest” (SS, p. 18).

De moderne twijfel of het leven zin heeft, en zo ja, wat die zin dan wel mag zijn, wijst er volgens Taylor op dat we in een wereld van betekenissen leven die wij (moderneren) verkeerd of hoogstens slechts ten dele begrijpen. Toch worden moderne mensen zich meer en meer bewust van hun morele situatie, “[as] they are aware of their own uncertainties, of how far they are from being able to recognize a definitive formulation with ultimate confidence. There is always something tentative in their adhesion, and they may see themselves, as, in a sense, seeking” (SS, p. 17).

Hierbij is het opmerkelijk dat Taylor de huidige morele situatie, waarin de strijd van diverse, conflicterende waarden maakt dat mensen *blijven* aarzelen en twijfelen ten aanzien van morele en religieuze kwesties, presenteert als een “epistemic gain” (SS, p. 312), een verdieping of groei van morele kennis in plaats van de vervlakking of het verlies daarvan. Juist omdat “the alternative moral sources which have opened for us in the past two centuries represent real and important human potentialities” (SS, p. 313) pleit Taylor voor de erkenning van een essentiële, onloochenbare “diversity of goods” waarop een geldige aanspraak kan worden gedaan. Het thema van het morele handelen verschijnt op deze manier in een geheel ander licht:

The goods we recognize as moral, which means at least as laying the most important demands on us, over-riding all lesser ones, are diverse. [...] Each of us has to answer all these demands in the course of a single life, and this

means that we have to find some way of assessing their relative validity, or putting them in an order of priority”.⁴²

Het is vanuit deze achtergrond dat Taylor sterk benadrukt dat het cruciale debat in de moderne cultuur niet alleen draait om rivaliserende denkbeelden van geloof en ongeloof, maar ook om ‘hoe we onze ethische situatie begrijpen’ (SA, p. 604), dat wil zeggen welke *ervaringen* een rol spelen bij het op de een of andere manier begrijpen van je bestaan, bij hoe het is te leven als gelovige of als ongelovige, en wat de verschillende opties zijn om ons morele/spirituele leven vorm te geven (vgl. SA, p. 5).

Aansluitend verklaart Taylor in de inleiding van *A Secular Age* (p. 4) dat hij de verhalen van geloof en ongeloof niet zal benaderen als rivaliserende *theorieën* of hypothesen, maar als ‘verschillende soorten doorleefde ervaringen’, die het als *reële* ervaringen binnen het moderne leven beide verdienen om serieus genomen te worden.⁴³ De voornaamste reden dat tegengestelde constructen van zin erkend dienen te worden in de betekenis die ze voor mensen hebben, is dat onze interpretaties volgens Taylor verankerd zijn in een morele werkelijkheid. Taylors vaststelling dat we vandaag de dag leven in een toestand “where we cannot help but be aware that there are a number of different construals, views which intelligent, reasonably undeluded people, of good will, can and do disagree on” (SA, p. 11), verwijst dus niet alleen naar een onverenigbare veelheid van uiteenlopende ‘creaties’, maar óók naar uiteenlopende *ontdekkingen*, waaruit nieuwe mogelijkheden van menselijk handelen kunnen ontstaan. “Discovering here depends on, is interwoven with, inventing”, zoals Taylor het formuleert (SS, p. 18).

Continuïteit, geen contingentie

Het leidt echter geen twijfel dat Taylors betoog over verschillende interpretaties, articulaties en ‘morele ontdekkingen’ onbevredigend zal zijn voor hen die zich sterk aangetrokken voelen tot de waarheid, zoals de analyse van Goudsblom laat zien. Want, zo vraagt de hedendaagse waarheidszoeker, uiteindelijk wil je toch weten hoe het zit? Uiteindelijk wil je toch weten, om het met Goudsblom te zeggen, wat de *enig juiste* voorstelling van zijn en welzijn is? Wellicht vanuit het besef van een dergelijk bezwaar beschrijft Taylor hoe er in de loop der tijd een onderscheid is ontstaan tussen de ervaring enerzijds en het construct anderzijds. Waar er in vroeger tijden sprake was van een toestand van beleefde ervaring “where what we might call a construal of the moral/spiritual is lived not as such, but as immediate reality, like stones, rivers and mountains” (SA, p. 12), daar is onze huidige situatie er een waarin we meer afstand nemen om de mogelijke alternatieven te overzien, en waarin uiteindelijk één construct, van geloven of niet geloven “tends to show up as the

⁴² Taylor, C 1985, ‘The Diversity of Goods’, in: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2*, Cambridge University Press, p. 244.

⁴³ Ook hier verschijnt expliciet de dialoog met Nietzsche, die immers bewust spreekt over het christendom als ‘die christliche Moral-Hypothese’ (NL 5 [71], KSA 12.211, cursivering toegevoegd).

overwhelmingly more plausible one [...] although everybody has now to be aware that there is more than one option” (SA, idem).⁴⁴ Bewust handelen *is* afstand nemen, zoals Goudsblom het stelt.

Tegenwoordig zijn de verschillende vormen van onmiddellijke zekerheid grotendeels uitgehold, constateert Taylor (SA, idem). Hier kan nog aan worden toegevoegd dat de moderne mens door zijn waarheidsfanatisme in toenemende mate sceptisch is komen te staan tegenover zowel het construct, ofwel de morele verhalen, als ook de morele ervaring zelf. De hedendaagse scepsis bevindt zich volgens een nietzscheaanse analyse ongetwijfeld in een soort tussenfase van nihilisme. De volgende stap is het inzicht in de contingentie, dat wil zeggen de algehele *zinloosheid* van die hele geschiedenis van constructen, wanneer men inziet hoezeer onze grote verhalen niets met de werkelijke wereld, maar enkel met onszelf te maken hebben gehad.

Taylor accepteert dit echter niet als ons onvermijdelijke lot. Het belangrijkste argument hiervoor is dat, om de redenen die ik hierboven heb genoemd, onze interpretaties praktisch noodzakelijk en onontkoombaar zijn. Vanuit nietzscheaans perspectief kan hier echter tegen worden ingebracht dat dit precies het punt is waarop de nihilistische ‘verlamming’ zijn intrede doet, namelijk door het inzicht in de contingentie van onze verhalen *tegelijk* met het besef dat we niet zonder deze verhalen kunnen. Zo raakte Nietzsche in een impasse toen hij zijn eigen ethos van het moedig en helder onder ogen zien van de leugenachtigheid van de moraal ontmaskerde als ‘schaduw van God’.

Nietzsches impasse berust volgens Taylor op een denkfout. Voor Taylor is de doorwerking van “die lange Moral-Interpretation” (NL 5 [71], KSA 12.211) helemaal geen obstakel of ‘verstopping van de kennis’ (NL 7 [8], KSA 12.291). Sterker nog, de traditie is veeleer datgene wat morele ontwikkeling en vooruitgang mogelijk maakt. Taylors tweede argument tegen het nihilistische inzicht in de contingentie van onze verhalen is dat de geschiedenis van de moraal juist een zekere *continuïteit* laat zien.⁴⁵ Morele tradities worden altijd ‘getransformeerd’, aldus Taylor, waarbij er geen sprake is van een breuk, maar van een *overgang*. De transformatie van een oud denken naar een nieuw moreel kader wordt dan ook niet veroorzaakt doordat de eerste illusoir of onjuist blijkt, maar doordat het gevonden alternatief simpelweg beter of vollediger is. Moreel denken is, althans volgens Taylor, “a reasoning in transitions. It aims to establish, not that some position is correct absolutely, but rather that some position is superior to some other. It is concerned, covertly or openly, implicitly or explicitly, with

⁴⁴ Taylor noemt dit respectievelijk het ‘naïeve’ en het ‘reflectieve’ kader. Mogelijk ligt hier een verband met Nietzsche, die met zijn tegenstelling tussen ‘der intuitive Mensch’, die zich kenmerkt door zijn minachting voor abstracties, en ‘der vernünftige Mensch’, vol angst voor de intuïtie, een vergelijkbaar onderscheid maakt. Zie WL 2, KSA 1.886.

⁴⁵ Deze claim vergt een meer uitgebreide behandeling dan ik hier geef. Een grondige bespreking zou me echter te ver van het onderwerp voeren. Hier ligt een mogelijkheid om de discussie tussen Nietzsche en Taylor voort te zetten, bijvoorbeeld in de confrontatie tussen Nietzsches “Ewige Wiederkehr” gedachte en Taylors notie van “epistemic gain”.

comparative propositions” (SS, p. 72). Met andere woorden, we zoeken vooruitgang en verbetering in moreel inzicht (*epistemic gain*), wat nog iets anders is dan absolute waarheid:

“If hypergoods arise through supersessions, the conviction they carry comes from our reading of the transitions to them, from a certain understanding of moral growth” (SS, p. 72).

Conclusie

De voornaamste conclusie die uit de confrontatie ‘Nietzsche versus Taylor’ naar voren komt is dat de kern van het probleem van de tegengestelde krachten van de moraal, van onze diepste morele loyaliteiten, bestaat in het conflict tussen waarheid en zin. We willen de waarheid én we willen zinvol leven, en wel in die volgorde. Zonder waarheid geen moraal; zonder moraal geen zin. De chronologie is doorslaggevend: Is waarheid een *voorwaarde* voor zin? Heeft de zin de waarheid *nodig*? Heeft de moraal de waarheid nodig? Is men zonder waarheid onvermijdelijk veroordeeld tot een zinloos leven? Voor de nihilist is dit inderdaad het geval: het waarheidsgebod dicteert dat er maar één opvatting van zijn en welzijn de enige juiste is, en het is alleen de waarheid die ons absolute zekerheid verschaft omtrent de vraag naar het juiste handelen. Volgens Taylor echter, berust het conflict tussen waarheid en zin op een misverstand. Het verlangen naar waarheid enerzijds en het streven naar zin anderzijds weerleggen elkaar niet en heffen elkaar niet op, maar brengen slechts verschillende aspecten naar voren van de rijke, veelvuldige traditie die de Europese cultuur nu eenmaal bezit.

De vraag die echter blijft staan in “a conflicted age” (SA, p. 15), een met conflicten beladen tijdperk, is hoe beide krachten *geïntegreerd* kunnen worden in een manier van leven, gesteld dat we noch het waarheidsgebod, noch het zinsgebod willen opgeven, omdat deze als *hypergoods* deel uitmaken van wie we zijn, en ook *willen* zijn.⁴⁶ Deze verdeeldheid vormt de kern van het nietzscheaanse ideaal van de strijd, waarin de spanning wordt voorgesteld als iets dat gecultiveerd, gevierd en bemind moet worden. Nietzsches punt is dan weliswaar niet, zoals Taylor suggereert, dat de spanning niet problematisch *hoeft* te zijn, maar komt toch daarin met Taylor overeen dat ook hij de veelheid aan conflicterende waarden en perspectieven wil koesteren, ondanks de vele problemen die hiermee gepaard gaan.⁴⁷

⁴⁶ Zie ook noot 23.

⁴⁷ Zowel in het oeuvre van Nietzsche als in het werk van Taylor speelt de veelvuldigheid een cruciale rol. Titels als *Morgenröthe*, het onderzoek naar de vele ‘morgenroden’ die kunnen ontstaan uit een nieuw perspectief op het morele, en *Sources of the Self*, de studie naar de diversiteit aan morele idealen waarin we ons herkennen, geven de verwantschap duidelijk aan. Er zijn boeiende overeenkomsten tussen Nietzsches moraal en de ethiek van Taylor, die ik hier echter niet heb kunnen behandelen door de focus op de oppositie tussen waarheid en zin.

7. Nihilisme als funderingsdenken

Tijd om de balans op te maken. Wie heeft er nu gelijk: Nietzsche of Taylor? Hoe zouden we daar een definitieve uitspraak over kunnen doen? Is het gegeven dat de mens ‘moet geloven te weten waarom hij bestaat’ een verstikkende eigenschap van de (zieke) mens, die zijn illusies aan de werkelijkheid oplegt, of een kenmerk van de werkelijkheid zelf, die *ons* dwingt de juiste verhouding tot het goede in te nemen en een plaats van volheid te vinden? Het is een debat zonder einde, meent ook Goudsblom in zijn waardering van de nihilistische problematiek: “Het kost weinig moeite te bewijzen, dat een letterlijke naleving van het waarheidsgebod tot niets leidt. [...] Men moet leven; en leven noopt voortdurend tot aanvaarden en afwijzen – ook al mist men daarvoor de logische gronden” (NC, p. 239, 233). Maar, gesteld dat men eenmaal tot vragen geneigd is, hoe leeft men dan verder?

Nihilisme als ‘bacterie’

In zijn meest letterlijke vorm is het streven naar waarheid uitsluitend problematisch. Tegenover de nietsontziende waarheidszin houdt immers geen enkel waardeoordeel stand. Hoewel vanuit een tayloriaans perspectief de identificatie met *andere* idealen dan het vinden van de waarheid als ‘overwinning’ op het nihilisme kan worden beschouwd, herinnert Goudsblom eraan dat de nihilistische problematiek daarmee niet definitief weg is: “Door gehoor te geven aan vitale aandriften of aan dierbare cultuurodrachten, overwint men de nihilistische problematiek. Men vindt een oplossing, maar geen antwoord: de theorie is hiermee niet weerlegd” (NC, p. 239).

Waarheids- en zinsgebod zullen altijd in een verhouding van strijd staan, omdat het verlangen naar waarheid, strikt genomen, elke invulling van zin problematisch maakt. Bijgevolg blijft ook de dreiging van nihilisme bestaan, als een ‘bacterie’ binnen de moderne cultuur; een genetisch kenmerk dat een ieder van ons als *overgeërfd* kenmerk onvermijdelijk met zich meedraagt. Zo beschouwd is zowel het besef van zin als het besef van zinloosheid kenmerkend voor de paradoxale aard van het moderne morele leven.

De crux is dat bewust handelen niet alléén bestaat in het nemen van afstand in reflectie, maar dat ook het *tegenovergestelde*, zich identificeren en engageren, kenmerkend is voor bewust leven. Hoezeer het denken ook de waarheid wil, het leven roept slechts om één ding: zin. Wij blijven betekeniswezens. Het radicaal doordrijven van de tegenstelling tussen waarheid en zin tot het niveau van een ‘ontbindende verrotting’, een totale onthouding van handelen, is daarom een brug te ver. De druk die van de tegengestelde krachten van waarheids- en zinsgebod uitgaat betekent dan ook niet dat de moraal in een algeheel gevoel van verscheuring of verlamming zal uitmonden.

Het conflict tussen waarheid en zin betekent wél dat het moderne zelf zich bevindt tussen twee extremen; twee uitersten die samen het spanningsveld bepalen waardoor er überhaupt iets te kiezen valt. Zonder deze tegengestelde punten van herkenning zou het innemen van een standpunt helemaal niet mogelijk zijn. Dit is dan ook wat Taylor bedoelt wanneer hij zegt dat tegengestelde krachten ‘de gehele cultuur bepalen’. De vraag die de discussie met Nietzsche opwerpt is wat het streven naar waarheid nu precies inhoudt. Wat bedoelen we eigenlijk, wanneer we zeggen ‘de waarheid’ lief te hebben?

De behoefte aan een fundament

‘Wat waar is, staat vast’, zo leert de traditie. De geschiedenis die aan het nihilisme voorafgaat is de geschiedenis van het *funderingsdenken*. “Es ist werth zu leben – so ruft ein Jeder von ihnen – es hat Etwas auf sich mit diesem Leben, das Leben hat Etwas hinter sich, unter sich, nehmt euch in Acht!” (FW 1, KSA 3.369) De essentie van het nihilisme bestaat in de ontkenning van elke grondslag, van elke manier om ‘iets’ tegenover de werkelijkheid te plaatsen. Waar de ‘leraren van het doel van het bestaan’ het fundament steeds weer vervingen door een nieuw geloof in het leven, door een nieuwe waarheid, is nihilisme de ontdekking van het drijfzand waarop de geschiedenis staat. De nihilist weet dat er geen grond is.

Volgens een nietzscheaanse analyse begint de ontstaansgeschiedenis van de moderne ‘waardecrisis’ of ‘zincrisis’ met de succesvol opgedrongen behoefte aan zin en doel, een behoefte die door de eeuwen heen langzaam natuurlijk is geworden. Vervolgens was er pas sprake van een echte *crisis* toen ‘God stierf’, en de zin niet meer kon worden ingeblazen, bedacht of voorgeschreven. Tegen deze achtergrond is nihilisme niet zozeer de afwezigheid van een fundament van zin, maar, fundamenteler, de idee dat er een fundament *moet* zijn om zin te hebben. Het *moeten* weten waarom men bestaat, het *willen* van vastigheid; dát is de crisis, dát is nihilisme.

Zoals Nietzsche nadrukkelijk laat zien lost het geven van een nieuw fundament, een vervanging van God, de crisis niet op. Wie terug wil naar een fundament (zoals de religie), of wie een nieuw fundament wil leggen onder een oorspronkelijk willekeurige orde (zoals moderne ethiek die in de mens zelf een fundament ziet), herhaalt alleen maar het probleem. Toch zit er een louterende werking in de ervaring van nihilisme, de zinloosheid. Het confronteert ons met onze overtuiging: zonder ultieme zin überhaupt geen zin. Door een geschiedenis van moraal en religie zijn wij gaan denken dat de zin van een fundament *afhangt*.⁴⁸

⁴⁸ Jean Grondin noemt dit verschijnsel ‘het cartesianisme van de fundering’: “[D]e geneigdheid om te geloven dat je alleen maar datgene legitiem kunt noemen wat steunt op een eerste principe dat uit zichzelf evident is.” Zie Grondin, J 2003, *Du sens de la vie*, vert. M. Meynen 2005, *Over de zin van het leven*, Klement, Kampen, p. 81.

Het funderingsdenken is in feite niets anders dan de poging het waarheidsgebod zo strikt mogelijk na te leven. Hier zijn we terug bij de nihilismeopvatting van Goudsblom: “het besef dat men alleen met *de* waarheid genoeg kan nemen, maar dat van alle in aanmerking komende opvattingen geen enkele volkomen aanvaardbaar is” (NC, p. 117). Maar wat betekent deze eis van ‘volkomen aanvaardbaarheid’ eigenlijk nog? Wat *verwachten* we nu precies wanneer we enerzijds absolute zekerheid verlangen, en er anderzijds een zo reflectief en evenwichtig mogelijke levensstijl op willen nahouden? Met andere woorden, past een dergelijke naïeve eis nog wel binnen het laatmoderne, van-reflectie-doordrenkte kader?

Dat dit zowel nietzscheaanse als tayloriaanse vragen zijn, blijkt wel hieruit dat beide denkers het funderingsdenken achter zich hebben willen laten, in de zoektocht naar een nieuwe manier om met de drie-eenheid waarheid-moraal-zin om te gaan. De belangrijkste drijfveer achter dit gedeelde project is het verhelderende inzicht dat de claim op ultieme zin of absolute waarheid uiteindelijk wordt gedreven door een verholen en verdrongen, maar vooral *achterhaald* absolutisme. De kern van de nihilistische problematiek, door Goudsblom omschreven als “het besef van een gemis” (NC, p. 107), duidt dan ook niet op het gebrek aan de ervaring van *zin*, maar op het ontbreken van het geloof in het traditionele fundament daarvan. En precies in deze betekenis is het besef van zinloosheid een bevrijdende ervaring, omdat het de *misvatting* aan het licht brengt van het afhankelijk maken van zin aan *de* waarheid.

De absolute waarheid als fundament voor zin draagt de kiem in zich van zijn eigen ondergraving – zoals we bij Nietzsche hebben gezien – want wat is de waarborg van die waarheid zelf? Waarom het onderscheid ‘waar versus onwaar’ en geen ander? Dus, zegt Taylor, gesteld voor Nietzsches probleem – dat het afhankelijk maken van zin aan *de* waarheid, aan één fundamenteel principe, problematisch is – moeten we anders gaan nadenken over zin en moraal, namelijk vanuit de erkenning van de *veelheid* aan waarden en idealen waarop een geldige aanspraak kan worden gedaan. Nietzsche en Taylor vinden elkaar dus op het standpunt dat het funderingsdenken gedateerd of ‘nihilistisch’ is, omdat het de veelvuldige krachten en mogelijkheden van het moderne morele leven verstikt.

Echter ondanks dat Nietzsche Taylor tegemoet treedt in zijn zelfkritiek, waarin hij in feite *aantoont* dat de mens een betekeniswezen is die constructen van zin nodig heeft voor zijn handelen, stelt hij tegelijk, contra Taylor, dat elke identificatie of stolling van betekenis het leven verzwakt als een kracht die het individu zin en creativiteit kan geven. Anders dan Taylor beschouwt Nietzsche het funderingsdenken als het ware als synoniem voor nihilisme, niet alleen omdat het probeert te verbergen dat er geen voorgegeven betekenis is, door het construct van zin vast te leggen in een

verhaal over ‘de ware werkelijkheid’, maar ook omdat het daarbij verhult dat die geconstrueerde betekenis door louter menselijke interpretaties tot stand komt.

Taylor neemt een meer gematigde positie in. Voor Taylor is het inzicht dat er niet één waarde of *hypergood* absoluut is niet zozeer het begin van nihilisme – het besef dat alle waarden gelijk zijn en daarmee allemaal even zinloos – maar juist het begin van een nieuwe manier om zich tot de ervaringen van zin en moraliteit te verhouden. Wat in dit verband ‘achterhaald’ is, is dan niet het denken in termen van waarden, idealen, verhalen en constructen (waar we als betekeniswezens toch niet buiten kunnen), maar het denken in termen van het absolute, en de opvatting dat zingeving een extern, onwrikbaar fundament *nodig* heeft. Want hoewel Taylor, in tegenstelling tot Nietzsche, het besef van ‘een’ voorgegeven zin op de voorgrond stelt, betekent dat niet dat er vervolgens maar één manier bestaat om aan deze grondervaring een definiërende betekenis en praktische inhoud te geven.

Conclusie

Als belangrijkste resultaat van de confrontatie tussen Nietzsche en Taylor wil ik – ter aanvulling op Goudsblom – nihilisme hernieuwd definiëren, en wel als het besef van een gemis dat voortkomt uit een diep gewortelde, maar obsoleet geworden gewoonte; het afhankelijk maken van zin aan absolute waarheid, ofwel het funderingsdenken over zin en moraal. Nietzsche heeft mijns inziens terecht laten zien dat menselijke articulaties en constructen van zin veranderlijk en cultuurgebonden zijn. Taylor leert echter dat het feit dat onze verwoordingen altijd onvolledig en onvolmaakt zijn, geenszins wegneemt dat de zinservaring verwijst naar iets wat je *niet* als construct of verhaal kunt zien, namelijk een werkelijkheid die het mogelijk maakt om überhaupt over zin en betekenis te spreken.

8. Slotperspectieven

Het zal ongetwijfeld helder zijn dat de discussie tussen Nietzsche en Taylor nog vele invalshoeken en perspectieven open laat die ik hier niet heb behandeld.⁴⁹ Ik hoop in deze verkenning in ieder geval voldoende te hebben aangetoond dat ‘de atheïst’ Nietzsche en ‘de katholiek’ Taylor meer met elkaar gemeen hebben dan het in eerste instantie misschien lijkt. Hoewel sommige tegenstellingen inderdaad onoverbrugbaar zijn, moeten we beide denkers ook niet nodeloos uit elkaar drijven. De gedachte dat er waarschijnlijk meer overeenkomsten dan verschillen bestaan tussen Nietzsche en Taylor, is misschien wel het belangrijkste thema dat in dit artikel is uitgewerkt. Wat zijn nu de voornaamste conclusies?

⁴⁹ Bijvoorbeeld de kwestie dat Nietzsche sterk de verbinding maakt tussen zin van het leven en als *individu* leven, terwijl Taylor veel meer de *sociale* dimensie van de zin benadrukt. Deze thematiek hangt nauw samen met het therapeutische aspect van Nietzsches filosofie, dat ik hier om methodische redenen buiten beschouwing heb gelaten. Zie ook noten 4, 45, 47, 50 en 51.

Ten eerste kunnen we opmaken dat Nietzsche en Taylor in ieder geval overeenkomen qua vraagstelling. Beide visies geven blijk van dezelfde, specifieke interesse in de verschillende wijzen waarop de traditie doorwerkt in de posttraditionele orde, en welke problemen hierbij ontstaan rondom zingeving en moraal.

Ten tweede is het opvallend dat Nietzsche een wel heel bijzondere plaats inneemt binnen Taylors analyse van het huidige, seculiere tijdperk. Nietzsches worsteling met nihilisme, een dilemma dat hij niet alleen als een probleem van de cultuur beschouwde, maar juist ook als een *persoonlijk* probleem, is exemplarisch voor de spanning die Taylor schetst tussen de tegengestelde ervaringen van geloof en ongelooft.

Ten derde kan er geconcludeerd worden dat de kloof tussen Nietzsche en Taylor vooral bestaat in het verschil in *waardering* van het traditionele gedachtegoed. Volgens Nietzsche kan de traditionele moraal niet anders dan leiden tot vernietiging en ontbinding. Voor Taylor biedt de traditie juist een levendige veelheid aan morele bronnen, die het handelen kracht en zin geven.

Ten vierde constateren we dat 'de nihilist', als de persoon die de nihilismeproblematiek *volledig* heeft geïnternaliseerd, niet bestaat. Want wat zou de totale beleving van de zinloosheid kunnen betekenen? De volkomen identificatie met nihilisme als probleem, waarin het individu geheel opgaat in het tweeledige besef dat men enerzijds de waarheid *moet* kennen om te weten hoe te handelen, maar dat die waarheid anderzijds niet bestaat, is dan ook ondenkbaar. In dit opzicht krijgt Taylor zijn gelijk: betekenis is inderdaad onontkoombaar. De mens ervaart altijd al 'iets' van zin. Er is altijd een zin, een betekenis aanwezig.

Ten vijfde moet tegelijkertijd worden erkend dat ook Nietzsche een punt heeft. Het probleem dat Nietzsche met betrekking tot het nihilisme aankaart, laat immers wel degelijk zijn sporen na. Waar Taylor vol lof en ontzag spreekt over de vele morele bronnen van het moderne zelf, daar toont Nietzsche hoe de waarheidsbehoefte de identificatie met deze waarden in toenemende mate problematisch heeft gemaakt. Het waarheidsgebod maakt *ieder* waardeoordeel onzeker en onbetrouwbaar, en spoort aan tot een *blijvende* twijfel.

Ten zesde leiden we uit de betogen van Nietzsche en Taylor af dat er onder de vele krachten van de moraal er uiteindelijk twee zijn die binnen het moderne morele leven niet genegeerd kunnen worden. De wil tot waarheid en het streven naar zin zijn noodzakelijke *mogelijkheidsvoorwaarden* van het menselijk handelen. Als zodanig vormen zij de grondslag voor *élke* handeling of levensvisie.

Ten zevende leert het conflict tussen waarheid en zin dat de nihilistische problematiek alleen dan ‘onontkoombaar’ is, als men blijft vasthouden aan een statisch en absoluut waarheidsbegrip; een eis die onverenigbaar is met de pluralistische, open aard van de hedendaagse morele praktijk.⁵⁰

Ten achtste, ten slotte, zal zowel Nietzsche als Taylor zich kunnen vinden in mijn eindconclusie: dat we in het hedendaagse debat over conflicterende waarden en constructen van zin niet zozeer gericht moeten zijn op de ‘waarheid’ van onze interpretaties en verhalen, maar meer op de *waarde* daarvan voor een menselijk leven, voor wat het betekent om als mens in de wereld te leven.⁵¹

Taylor's bijdrage aan het debat, de herinnering dat identificatie nu eenmaal onvermijdelijk is, wordt alleen maar versterkt door het nietzscheaanse credo dat elke verbintenis *open* moet blijven. Immers als er volstrekte identificatie is, als men *volledig* opgaat in een verhaal – zoals het fundamentalisme wil – dreigt het gevaar dat we de interpretatie van zin verabsoluteren, en in de oude fout vervallen om de interpretatie van zin voor de betekenis zelf te nemen. Alleen wanneer de betrokkenheid open blijft, doordat er ook een zekere afstand mogelijk is, kan het samenleven in verscheidenheid gerealiseerd worden. Al met al lijkt dit alternatief, deze ‘eenheid in verdeeldheid’, toch verre te verkiezen boven de suggestie waarmee dit artikel begon, de ingreep van een morele lobotomie.

“Lobotomie is een methode die vroeger in de psychiatrie veel gebruikt werd. [...] Omdat het gedrag van een patiënt na een lobotomie moeilijk te voorspellen was, is men opgehouden dergelijke operaties uit te voeren.”⁵²

Literatuur

Goudsblom, J 1960, *Nihilisme en Cultuur*, Arbeiderspers, Amsterdam

Grondin, J 2003, *Du sens de la vie*, vert. M. Meynen 2005, *Over de zin van het leven*, Klement, Kampen, p. 81

Kant, I 1781/1998, ‘Vorrede zur ersten Auflage’ in: *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg, A VII

⁵⁰ Ook op dit punt komen Nietzsche en Taylor elkaar tegen. Beiden zijn immers op zoek zijn naar een nieuwe, andere opvatting van waarheid, naar een nieuwe manier om zich tot de waarheidsvraag te verhouden.

⁵¹ Vanuit dit uitgangspunt, de vraag naar de waarde van de waarheid voor het leven, openen zich diverse mogelijkheden om voort te bouwen op de confrontatie tussen Nietzsche en Taylor, bijvoorbeeld in een vergelijking van hun waarheidsbegrip. Bovendien: Wat verstaan Nietzsche en Taylor eigenlijk onder ‘waarderen’? Hoe is volgens hen het innemen van een normatief standpunt nog (wel) mogelijk?

⁵² Bron: www.dokterdokter.nl/medisch/begrippen/view/id/7696/lobotomie. Bekeken op 9 juli 2010.

Lemmens, W 1994, 'Zelf en gemeenschap. De paradox van de moderne identiteit volgens Charles Taylor', in *Tijdschrift voor Filosofie*, jrg. 56, nr. 1, p. 125

Nietzsche, F *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von G. Colli & M. Montinari, München/Berlin/New York, 1980

Redhead, M 2001, 'Charles Taylor's Nietzschean predicament: A dilemma more self-revealing than foreboding', in *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 27, No. 6, pp. 81-106

Shapiro, M 1986, 'Charles Taylor's Moral Subject: Philosophical Papers Volumes 1 and 2', in *Political Theory*, Vol. 14, No. 2, pp. 311-324

Taylor, C 1985, 'What is Human Agency?', in: *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*, Cambridge University Press, pp. 15-44

_____ 'The Concept of a Person', in: *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*, Cambridge University Press, pp. 97-114

_____ 'What's Wrong with Negative Liberty', in: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2*, Cambridge University Press, pp. 211-229

_____ 'The Diversity of Goods', in: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2*, Cambridge University Press, pp. 230-247

_____ 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge

_____ 2007, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts and London, Belknap Press of Harvard University Press