

Nihilisme en moraal

Nihilism and morality

PAUL VAN TONGEREN

Wijsgerige Ethiek, Radboud Universiteit, Nijmegen

Navorsingsgenoot, Departement Filosofie,

Universiteit van Pretoria

E-pos: pvtongeren@icloud.com



Paul van Tongeren

PAUL VAN TONGEREN het teologie en filosofie studeer aan die universiteite van Utrecht (Ndl.) en Leuven (B.). Hy het sy PhD aan Leuven behaal met 'n dissertasie oor die moraal van Nietzsche se moraliteitskritiek. Hy is professor in morele filosofie in die Departement Filosofie van die Radboud Universiteit Nijmegen (Nederland), 'n buitengewone professor in etiek aan die Instituut van Filosofie in Leuven (België) en 'n navorsingsgenoot by die Universiteit van Pretoria. In 2013 het hy vir twee maande as 'n navorsingsgenoot gewerk by STIAS (Stellenbosch Institute of Advanced Study). Hierdie artikel is die resultaat van sy verbintenis met STIAS. Sy navorsing handel hoofsaaklik oor Nietzsche, hermeneutiek en die (geskiedenis) van morele filosofie. Verdere inligting en 'n publikasielys is verkrygbaar by: www.paulvantongeren.nl

PAUL VAN TONGEREN studied theology and philosophy in Utrecht (Nl.) and Leuven (B.). He got his PhD from Leuven with a dissertation on the morality of Nietzsche's critique of morals. He is a full professor of moral philosophy in the Department of Philosophy of Radboud University in Nijmegen (The Netherlands), an extraordinary professor of ethics at the Institute of Philosophy in Leuven (Belgium) and an associate researcher of the University of Pretoria. In 2013 he worked two months as a fellow at STIAS (Stellenbosch Institute of Advanced Study). This article is a result of his stay at STIAS. His research is mainly on Nietzsche, on hermeneutics and on (the history of) moral philosophy. For further information and a list of publications, see: www.paulvantongeren.nl

ABSTRACT

Nihilism and morality

The term "nihilism" is often used as an invective to blame a person or a way of thinking. If used in that way there would be a simple opposition between "nihilism and morality". That opposition could maybe point to a practical problem, but certainly not to a theoretical one. If, however, we follow Fr. Nietzsche's analysis of what he calls "the European nihilism" we must conclude that morality is not so much the opposite of nihilism, but rather itself nihilistic. The inescapable nihilistic "catastrophe" (Nietzsche is never afraid of big words) arises as soon as morality discovers its own nihilist features, which – according to him – is happening at present. The problem indicated in the title refers to the question what could be the result of this self-undermining discovery; and if morality survives – as it seems to be the case – how is this at all possible?

In my elaboration of this problem I focus on a particular element of our moral tradition. That tradition can in general be summarized in the three well-known ethical positions: utilitarianism or consequentialism, Kantianism or duty-ethics and eudaimonism or virtue-ethics. In the historical

development of the latter, the introduction of Christianity in Western culture was responsible for some additional virtues that were strongly different from the Greek ones. These explicitly religious virtues seem – strangely enough – nevertheless to survive in our present secular context. The question how this survival is possible is being stressed in the article by describing our contemporary situation in the light of Nietzsche's analysis of nihilism.

For Nietzsche "nihilism" refers first and foremost to the platonic-christian tradition in which reality is denied or "annihilated" through the fictitious construction of a "true world". This annihilated world can, however, also itself be called "nihilistic", in the sense that this world (this "reality" which is denied by the platonic construction) is characterized by chaos and absurdity. The event of the so-called "death of God" is the collapse of the imaginary construction of the Christian-platonic world. This event characterizes the present age according to Nietzsche. Literary imagination since the 19th century gives us a picture of what it would mean to live in this situation. If we cannot live without morality, what would living under these nihilistic conditions mean? Nietzsche explains why nihilism is a catastrophe, but nevertheless, at least for the time being, remains unnoticed to most people. In a certain sense God seems to survive his own death: platonic philosophy survives in the sciences as Christian morality does in contemporary humanism. But this survival is only relative and temporal. Sooner or later, the catastrophe will break through.

Although Nietzsche sometimes speaks of an overcoming of nihilism, he does not seem to be able to conceptualize what that would consist of. Nihilism is, according to him, the inevitable result of a process in which the platonic-Christian structure (most clearly in the form of its "will to truth") undermines itself. The philosopher who understands and describes or even promotes this process cannot get any further than becoming himself the incarnation of the problem that he describes. But Nietzsche's self-descriptions seem to show that this paradoxical or even contradictory identity of the philosopher has a positive reverse side. On the one hand it is the intolerable aporia of not being able to believe in those fictions that one needs in order to live. On the other hand, however, it appears as the continuing attachment to those values and virtues that were undermined. Maybe we can still adhere to even the Christian virtues in a kind of parasitic attitude.

KEY WORDS: Nietzsche, nihilism, morality, virtues, faith, hope, love, the death of God

SLEUTELTERMEN: Nietzsche, nihilisme, moraal, deugden, geloof, hoop, liefde, dood van God

SAMENVATTING

Nihilisme en moraal

Veelal wordt het begrip "nihilisme" gebruikt als een beschuldigende term, doelend op en gericht tegen mensen die "om geen God of gebod" lijken te geven, of met betrekking tot een cultuur of samenleving die goddeloos en immoreel zou zijn. Wanneer de term op die manier gebruikt wordt, bevat de tegenstelling "nihilisme en moraal" misschien een praktisch, maar zeker geen theoretisch probleem. Fr. Nietzsche presenteert een ander en rijker begrip van nihilisme. Volgens hem staat het nihilisme niet slechts tegenover de moraal, maar zit het erin. Die samenhang tussen moraal en nihilisme neemt niet weg dat de moraal door de ontwikkeling van het nihilisme ondermijnd wordt. De vraag van dit artikel is hoe dat kan: hoe kan moraal bestaan *in* het nihilisme en wat betekent dat voor de moraal? Om die vraag op de spits te drijven concentreer ik me op een expliciet christelijk aspect van de moraal, de zogenaamde christelijke deugden.

Veelal wordt het begrip “nihilisme” gebruikt als een beschuldigende term, doelend op en gericht tegen mensen die “om geen God of gebod” lijken te geven, of met betrekking tot een cultuur of samenleving die goddeloos en immoreel zou zijn. Wanneer de term op die manier gebruikt wordt, is de titel van deze bijdrage een simpele tegenstelling, die misschien een praktisch, maar zeker geen theoretisch probleem bevat.

In deze bijdrage wil ik – op geleide van Fr. Nietzsche – een ander begrip van “nihilisme” presenteren (§ 2). Nietzsche beweert dat de hedendaagse samenleving door en door nihilistisch is, en dat dat niet in tegenstelling staat tot haar koestering van morele overtuigingen en idealen, maar zich ook daarin juist uitdrukt. Die samenhang tussen moraal en nihilisme neemt niet weg dat de moraal door de ontwikkeling van het nihilisme ondermijnd wordt. Daardoor ontstaat de vraag waar het mij in deze bijdrage om gaat: niet hoe moraal zich opstelt tegenover het nihilisme, alsof het om twee partijen zou gaan die buiten en tegenover elkaar staan, maar hoe moraal kan bestaan *in* het nihilisme.

Ik concentreer me daarbij op een bepaald en beperkt aspect van de moraal, een aspect waarin het probleem dat ik aan de orde wil stellen wel het scherpst tot uitdrukking komt. Het betreft een aspect dat sterker dan andere gebonden is aan de christelijke wortel¹ van de Westerse cultuur en moraal: de christelijke deugden (§ 1).

Misschien vermag de filosofie niet veel meer dan problemen die doorgaans worden verborgen onder een deken van vanzelfsprekendheid en pragmatiek, zichtbaar te maken en ons bewust te maken van de problematische conditie waarin we verkeren. Niettemin wil ik (§ 3) een kleine suggestie doen voor de mogelijkheid van een (“christelijke”) moraal onder nihilistische condities.

1. CHRISTELIJKE DEUGDEN

1.1 Drie typen van ethische theorie

Verskillende ethische theorieën zijn als het ware verschillende perspectieven van waaruit de morele ervaring kan worden geïnterpreteerd. Deels brengen ze verschillende aspecten van moraal naar voren, deels geven ze een verschillende interpretatie van waar het in de moraal om gaat. De verschillende posities kunnen grofweg in drie paradigma's worden ondergebracht.

Het utilitaristische consequentisme richt de aandacht op de gevolgen van onze handelingen en maakt duidelijk dat we ons (welbegrepen) eigenbelang zouden schaden wanneer we met die gevolgen niet voldoende rekening zouden houden, en wanneer we niet die handeling zouden kiezen die de beste kansen biedt op het beste succes.²

De Kantiaanse plichtsethiek benadrukt dat we uiteindelijk alleen verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor wat we zelf doen, terwijl de gevolgen van ons handelen zich vaak voor een groot deel aan onze eigen macht onttrekken. Eigenlijk zijn alleen de principes van waaruit we handelen onze eigen keuze. Om te beoordelen of die juist zijn, kunnen we niet anders dan de rede gebruiken. Zodoende komt moraliteit uiteindelijk neer op redelijkheid. Die redelijkheid toont zich in haar zuiverste vorm wanneer ze zich opponeert aan het andere dan zijzelf, dat wil zeggen aan datgene wat niet zelf redelijkheid, maar voorwerp van redelijk inzicht is: de natuur. Zo herinnert

¹ Globaal kan men zeggen dat de Europese cultuur twee historische wortels heeft – de een Grieks (als verkorte aanduiding van de antieke wereld), de andere christelijk (als verkorting van de Abrahamitische traditie). Beide vergroeden met elkaar en werden vruchtbaar in een zelf weer gevarieerde Germaanse bodem.

² Dat het utilitarisme (het nut voor) het grootste geluk voor *het grootste aantal* als criterium neemt, is uit mijn omschrijving weggelaten, omdat dat, als het niet voortvloeit uit het rationele eigenbelang, eerder thuishoort in het kantianisme.

deze ethiek eraan dat moraal zich veelal voordoet in de vorm van een verplichting, een gebod of eerder nog een verbod; ze representeert dus de stem van het geweten.

Zoals de ene ethiek vooral welzijn en geluk in het centrum van de aandacht plaatst, legt de andere alle nadruk op de eis van gelijkheid als een met de redelijkheid gegeven plicht; zoals de ene vooral aanwijst wat het best kan worden gedaan, verbiedt de ander eerder wat in ieder geval ongeoorloofd is. De verbinding van beide in de promotie van welzijn voor iedereen binnen grenzen die niet overschreden mogen worden, ligt voor de hand maar is in feite even moeilijk als de opgave om vanuit meerdere perspectieven tegelijkertijd te kijken.

Een punt waarin deze twee typen van ethiek overeenkomen is dat zij de *handeling* in het centrum van de morele aandacht plaatsen.³ Dat is anders in het derde (maar historisch-chronologisch eerste) type van ethiek: de deugdethiek. Deze stelt eerder de handelende *persoon* centraal en herinnert eraan dat goed leven, net als goed spelen, niet slechts bestaat in het realiseren van de gewenste uitkomst, of in het gehoorzamen aan de regels, maar ook in de virtuositeit waarmee het spel gespeeld of het leven geleefd wordt. De deugden zijn de kwaliteiten of karaktereigenschappen waardoor men die virtuositeit kan bereiken. Zij vormen de belangrijkste factor in de realisering van het geluk, dat niet zozeer bestaat in krijgen wat je hebben wil, maar in worden wie je bent of “optimaal tot bloei komen”.

De genoemde drie perspectieven op moraal tonen drie verschillende aspecten van moraal en maken duidelijk dat moraal wel altijd een spanningsvolle aangelegenheid zal zijn. Maar van een echte tegenstrijdigheid is geen sprake, zoals alleen al hieruit blijkt dat alle drie een zekere plausibiliteit voor het gezond verstand hebben: het spreekt toch vanzelf dat je probeert jezelf optimaal te ontplooiën, daarbij rekening houdt met de gevolgen van je handelen en je houdt aan de spelregels die maken dat anderen gelijke kansen krijgen.

Ik noem die *common sense*, omdat ik wil wijzen op een ontwikkeling in de lange geschiedenis van de deugdethiek, waarin een ander dan het genoemde type van deugden naar voren kwam. En dat type wil ik centraal stellen in mijn vraag naar de verhouding van moraal en nihilisme.

1.2 De christelijke deugden⁴

Deugdethiek was het overheersende type van ethische reflectie vanaf de aanvang van de filosofie tot het begin van de moderne tijd, grofweg een kleine 2000 jaar. Als ongeveer halverwege die periode, in de vierde eeuw na Christus, het christendom de officiële godsdienst wordt van het Romeinse rijk en ook in de hogere lagen van de cultuur doordringt, zal het op allerlei terreinen zijn verhouding tot de antieke cultuur nader gaan bepalen: enerzijds zal het bij die grote traditie aansluiting zoeken, terwijl het anderzijds zal proberen daarop het eigen stempel te drukken.

In de ethiek leidt dat tot allerlei interessante en belangrijke ontwikkelingen. Het begrip van het kwaad wordt uitgediept (de Grieken kenden nog niet het diabolische kwaad van degene die willens en wetens doet wat niet goed is: de zonde); de wil krijgt een veel meer centrale plaats in de moraal; en – en daarom gaat het mij nu – de klassieke deugden worden geherinterpreteerd, gesystematiseerd (de cardinale deugden krijgen een speciale plaats) en vooral: ze worden aangevuld met een nieuw soort deugden.

De Aristotelische deugden (zowel de intellectuele als ook de karakter-deugden) zijn allemaal perfectioneringen van in de natuur van de mens gegeven oriëntaties.⁵ Het menselijk kenvermogen

³ Zij het dat ze die handeling natuurlijk weer heel verschillend beschouwen: voor de een is het de productie van effecten, voor de ander is het de zelfbepaling door principes.

⁴ Vgl. voor het volgende ook: Van Tongeren, Paul (2012: hoofdstuk IV).

⁵ Vgl. Voor het volgende, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, met name boek II t/m IV. De Nederlandse vertaling van de *Ethica* (1999:349) geeft een verhelderend overzicht van de deugden.

is uit zichzelf gericht op ware kennis – men kan immers niet moedwillig zich vergissen: vergissen gaat per ongeluk; uit zichzelf is het kenvermogen gericht op waarheid. Door oefening en onderricht wordt dat kenvermogen zo gevormd dat het van die waarheid steeds meer weet te bereiken. Hetzelfde geldt voor de emoties: uit zichzelf zijn ze gericht op hun eigen goed (de vrees op veiligheid, de ambitie op erkenning, enzovoort); door opvoeding en vorming worden ze gevormd tot disposities of karaktertrekken. En idealiter zijn dat deugdzaame disposities, zulke waarin ze hun optimale gedaante bereiken en waardoor de persoon floreert. Ook praktijken, zoals bijvoorbeeld de omgang met eigendom of het sociale verkeer, worden door de juiste vorming zo ontwikkeld dat de persoon in kwestie daarin het best gedijt. Die optimale vormen, dat wil zeggen: de deugden (dapperheid, fierheid, vrijgevigheid, vriendelijkheid), komen dus voort uit onze eigen inspanning (en die van onze opvoeders), en ze leiden tot een maximale verwerkelijking van datgene waarop we eigenlijk alreeds gericht zijn.

Het christendom nam weliswaar die Griekse deugden over, maar gaf ze veelal een nieuwe duiding: terwijl het model van de dapperheid voor Aristoteles de soldaat was, werd dat bij Thomas van Aquino de martelaar. En men kan zich voorstellen dat de *megaloprepeia*, de royaliteit van een *big spender* voor de aristocratische Aristoteles, een andere invulling kreeg in de uitleg van een pater dominicaan die de gelofte van armoede had afgelegd.

Maar behalve die nieuwe interpretatie van de bestaande deugden, voegde het christendom daar, in belangrijke mate op gezag van een tekst van Paulus, drie nieuwe aan toe: in 1 Kor. 13:13 vermeldt Paulus geloof, hoop en liefde, waarvan de laatstgenoemde de belangrijkste zou zijn. Dit zijn niet slechts drie aanvullingen op het rijtje (van 13 karakter- en 5 intellectuele deugden) van Aristoteles. Deze christelijke of “theologale” deugden zijn radicaal anders: geen door de mens zelf voortgebrachte perfectioneringen van een natuurlijke gerichtheid van het intellect of de passionele natuur van de mens, maar door God gegeven her-oriëntaties van de wil, die tegen de natuurlijke neigingen ingaan.⁶

Terwijl het verstand normaliter de redenen geeft voor het oordeel, is het geloof de bevestiging van iets alsof we het kennen terwijl we het in feite echter helemaal niet kennen. Terwijl we normaliter houden van datgene wat beminnelijk, aantrekkelijk is, ontfermt de liefde als christelijke deugd, de *caritas*,⁷ zich juist over de verschoppeling en de uitgestotene. En de hoop als christelijke deugd is geen optimistische verwachting, maar eerder het vertrouwen dat het goed zal komen, tegen alle redelijke verwachting in. Deze deugden zijn bovendien niet gericht op de optimale verwerkelijking van de mens zelf,⁸ maar op (de waarheid, de belofte of de liefde van) God.

De christelijke deugden gaan eigenlijk evenzeer tegen het gezond verstand in, als de Griekse deugden daarbij aansluiten. Ze kunnen daarom ook niet door de mens zelf aangeleerd of ingeoeffend worden, maar slechts “van buiten af”, *in casu*: door God en zijn genade geschonken of “ingestort” (*infusa*) worden. Ze zijn in zekere zin “irrationeel”, hetgeen ook hieruit blijkt dat ze geen natuurlijke grens hebben. Voor Aristoteles is de maat (*soophrosynè*) niet alleen een van de voornaamste deugden, maar worden ook alle deugden principieel aan een maat gebonden: de maat van het midden tussen te veel en te weinig, te vroeg en te laat, enzovoort; maar ook de maat van het geluk dat door de deugd wordt gerealiseerd: méér vrienden hebben maakt niet gelukkiger, zodat het in de vriendschap niet om kwantiteit kan gaan. De drie christelijke deugden echter zijn mateloos:

⁶ Voor Augustinus geldt dat uiteindelijk alle deugden door God “in ons en zonder ons” bewerkt zijn, Thomas van Aquino onderscheidt tussen (door de mens zelf) “verworven” en (door God) “ingestorte” deugden. Vgl. Vedder (1995).

⁷ Over de mate waarin *eros/amor* en *agapè/caritas* door vroeg-christelijke auteurs onderscheiden werden, bestaan verschillende posities. Vgl. daarover o.m.: Van Winden (1993).

⁸ De reformatie zal dit punt sterk benadrukken. Vgl. Luther (1964) als ook Perry (2012).

het geloof is groter als het niet steunt op evidentie (“zalig zij die niet zien en toch geloven”), de hoop wordt gekenmerkt door een “en toch”; en wie heeft ooit genoeg gedaan voor zijn naaste?⁹

1.3 Seculiere vormen van de christelijke deugden

Deze “irrationaliteit” van de theologale deugden is voor mij een belangrijke reden om ze in mijn probleem centraal te stellen. Het is overigens een misverstand te denken dat deze deugden slechts een religieuze constructie zouden vormen en dus in onze gesecculariseerde samenlevingen geen betekenis meer zouden hebben. Het probleem zoals aangeduid in de titel “nihilisme en moraal” zou dan heel simpel worden: na de dood van God is er uiteraard geen plaats meer voor deugden die slechts door een God geschonken kunnen worden. Dat zou echter alleen maar een probleem zijn voor diegenen die religieus zijn. Maar omdat voor hen God niet dood is, heft het zichzelf op.

In feite lijken deze “christelijke deugden” echter nog een zeer grote rol te spelen, ook in de “gesecculariseerde” wereld: de hoop die tegen alle redelijke verwachting ingaat is de bron van elke utopie en van de energie die mensen vinden in allerlei vormen van verzet tegen de heersende orde. Zonder de hoop zou het wellicht ook nauwelijks mogelijk zijn nog te geloven dat de gevaren van klimaatverandering kunnen worden afgewend. Zonder deze vorm van liefde die zich niet slechts richt op het beminlijke, maar die zelfs de vijand bemint, is vergeving niet mogelijk. Als Desmond Tutu gelijk heeft (*No Future without Forgiveness*) zal dus ook een seculiere wereld die liefde nodig hebben. En tot slot, en het duidelijkst van alle drie: zonder het geloof dat mensen rechten hebben op grond van een intrinsieke waardigheid, zouden alle verklaringen waarin dat met veel nadruk wordt gesteld, wel erg hol gaan klinken. Want we kunnen niet zeggen dat we die waardigheid echt “kennen”. Geloof, hoop en liefde zijn ook in een seculiere samenleving, na “de dood van God”, op allerlei plekken aanwezig. Om te begrijpen hoe dat kan, ga ik over naar Nietzsches analyse van het nihilisme, die bovendien veel verder gaat dan de these dat God dood is.

2. NIETZSCHES ANALYSE VAN HET EUROPESE NIHILISME¹⁰

2.1 Twee betekenissen van “nihilisme”

De term “nihilisme” komt uitsluitend voor in het latere werk van Nietzsche, maar de thematiek die daarmee wordt aangeduid speelt in zijn hele werk een belangrijke rol. “Nihilisme” heeft twee schijnbaar tegengestelde, maar feitelijk verwante betekenissen.

Eenzijds staat het voor een karakteristiek die volgens Nietzsche ten diepste de hele Europese¹¹ cultuur tekent: de religie (met name maar niet uitsluitend de christelijke), de moraal (zowel de eudaimonistische als de kantiaanse alsook de utilitaristische), en ook de filosofie (vooral de platoonse

⁹ Dit aspect is sterk uitgewerkt in Moyaert (1998). Het moge duidelijk zijn dat ik in dit artikel eerder de reformatorische lijn volg, die de discontinuïteit tussen natuur en genade benadrukt, dan de klassiek-thomistische (en katholieke) lijn, die juist zoveel als mogelijk nadruk legt op de continuïteit tussen beide (genade als perfectie van de natuur; natuur als meewerkend met de genade). Ik kies die lijn niet principieel, maar in deze context om twee redenen: ten eerste omdat deze lijn waarschijnlijk beter past bij (de Lutheraans opgevoede) Nietzsche; en ten tweede om het probleem waar zijn nihilisme-these ons voor plaatst (zie inleiding) zo scherp mogelijk te stellen.

¹⁰ Het volgende is verder uitgewerkt in: Van Tongeren (2012a).

¹¹ Als Nietzsche spreekt van “Europees” nihilisme, miskent hij niet dat het om een globaal fenomeen gaat, maar beschouwt hij het contemporaine Europa als feitelijk maatgevend voor de wereld; ongeveer zoals wij tegenwoordig veelal spreken over de “Westerse” cultuur. Jacques Derrida construeerde mede vanwege de christelijke identiteit van Europa hiervoor de term “globalatinisering” – vgl. Derrida (2000:84).

metafisica, maar ook alle filosofie die daardoor beïnvloed is – en welke is dat niet) van Europa zijn nihilistisch; en daarmee ook alles wat door die religie, moraal en filosofie gevormd is: wetenschap, politiek, economie, ja zelfs de kunst. Hun nihilisme bestaat erin dat zij alle op een of andere manier een platoons schema volgen: tegenover de “feitelijke werkelijkheid” (maar die uitdrukking kan niet zonder aanhalingstekens worden gebruikt) wordt een “eigenlijke werkelijkheid” geplaatst. Die “eigenlijke” werkelijkheid wordt gekenmerkt door orde en intelligibiliteit en door een duidelijke of in ieder geval principiële scheiding van goed en kwaad en van waar en onwaar. In contrast met deze “eigenlijke” werkelijkheid wordt de ervaring van chaos, absurditeit en amoraliteit weggewerkt of gedevalueerd tot “schijn”, “geannihileerd”. De “feitelijke werkelijkheid” wordt dus genegeerd, maar de aanhalingstekens zijn nodig omdat van zo’n “feitelijke werkelijkheid” niet echt gesproken kan worden. Ze kan niet alleen niet gekend worden, we kunnen zelfs niet zeggen dat ze “is”. We kunnen enkel vaststellen dat we in al ons waarnemen en kennen ons laten leiden door vereenvoudigende schema’s en geïnteresseerde perspectieven. De idee van een onderliggende (“echte”, “ware”) werkelijkheid behoort zelf tot het nihilistische schema.

Daarmee komen we de problematische andere betekenis van “nihilisme” op het spoor, waarin het staat voor de “niets-heid” van de werkelijkheid, die aan onze constructies voorafgaat. Ze kan slechts aangeduid worden door een kritiek van die constructies, of door middel van een mythische verbeelding. Dat laatste vinden we inderdaad in beide wortels van de Europese beschaving: de voor-klassieke Grieken drukten de ervaring van absurditeit uit in mythen over de Goden die zich zouden vermaken met het schouwspel van het zinloze streven der mensen; en het joodse scheppingsverhaal laat God scheppen uit het niets, waarmee duidelijk is dat er zonder die God niets zou zijn en dat een mogelijke terugkeer tot niets (als God zich namelijk zou terugtrekken) alle bestaan voortdurend bedreigt. Maar terwijl de Griekse mythen (en zeker de oudste tragedies) nog een zekere affirmatie van die absurditeit uitdrukken, is in de joodse scheppingsmythe al duidelijk dat de negativiteit principiële overwonnen is en dat “de ware en goede God” garant staat voor het bestaan van waarheid en goedheid in de werkelijkheid.

2.2 De dood van God

De inzichtelijke en gestructureerde werkelijkheid waarin we ons bewegen is volgens Nietzsche dus een constructie, waarvan hij het begin dateert in de tijd van de klassieke Griekse cultuur, de periode van Socrates en Plato, en die gemotiveerd werd door een vrees en een behoefte. Een volstrekt ongrijpbare, absurde en amorele realiteit, waarin de mens speelbal is van een grillig en willekeurig noodlot (het toeval), is onleefbaar. Als bescherming daartegen en ter voorkoming van de suïcidale wanhoop die daarvan het gevolg zou zijn, heeft de Europese mens deze constructie opgetrokken. Het platoonse schema van een ideeënwereld waartoe de wijze kon opklimmen, was nog elitair, maar het werd vervolgens gepopulariseerd door het christendom, dat volgens Nietzsche “platonisme voor het volk”¹² is. In de beroemde Lenzer Heide-tekst over “het Europese nihilisme”¹³ duidt Nietzsche de fictieve, maar zeer effectieve constructie sterk verkortend aan als “de christelijke moraal-hypothese”. De befaamde “dood van God” is de gebeurtenis waardoor het fictieve karakter van die constructie wordt ontdekt zodat de amorele absurditeit weer kan doorbreken. Die gebeurtenis vond niet op één enkel moment plaats, maar voltrekt zich gedurende lange tijd en laat vele verschillende gedaantes zien.

¹² Nietzsche (1980). Vgl. ook Nietzsches brief aan Fr. Overbeck (31 maart 1885), waarin hij Augustinus’ *Confessiones* karakteriseert als “verpöbelter Platonismus” (Nietzsche 1986: 34).

¹³ Nietzsche (1980a: 211-217). Deze tekst lijkt een soort samenvatting vooraf voor een gepland boek over het nihilisme en kreeg met name door Heideggers gebruik ervan een grote doorwerking.

In eerste instantie wordt de constructie ondermijnd door haar eigen succes. Volgens Nietzsche is het platoons-christelike schema zo effectief gebleken dat de wereld daadwerkelijk ordelijk en inzichtelijk, en het leven veilig en zinvol is geworden. Daardoor hebben we de principes van de theoretische constructie niet meer nodig, die hebben hun werk gedaan. In de Lenzer Heide tekst schrijft Nietzsche:

In feite hebben we tegen de eerste vorm van nihilisme een tegenmiddel niet meer zo hard nodig: het leven is in ons Europa niet meer dermate onzeker, toevallig, onzinnig. [...] ‘God’ is een veel te extreme hypothese. (zie noot 13).

We hebben het niet meer nodig om in God te geloven om het leven als zinvol te ervaren. We kunnen epistemologisch relativist zijn en hoeven niet meer in “de waarheid” te geloven om de werkelijkheid als intelligibel te zien en in termen van wetmatigheden te begrijpen. Ook zonder het geloof in een absoluut fundament voor goed en kwaad (een dergelijk geloof heet “fundamentalistisch” en wordt met argwaan bejegend), kunnen we het maatschappelijk leven op een veilige manier organiseren. We hebben al gezien dat zelfs de theologale deugden blijkbaar kunnen voortbestaan in een seculiere context.

Maar volgens Nietzsche is dat voortbestaan bedreigd. We kunnen het ons misschien voorstellen als een gebouw waarvan het fundament is aangetast, maar dat nog overeind staat door de manier waarop alle onderdelen onderling samenhangen. Die verbindingen houden het gebouw nog staande, maar een kleine aardbeving kan voldoende zijn om alles te doen instorten. In eerste instantie zal de dood van God dus nog helemaal geen zichtbaar gevolg hebben. De beroemde tekst waarin Nietzsche een dwaas de dood van God laat verkondigen¹⁴ richt de aandacht dan ook precies hierop: de toehoorders geloven al lang niet meer in God, maar maken zich nergens zorgen over.

Volgens Nietzsche is dat een kwestie van tijd: de catastrofe – want zo noemt hij het – zal onvermijdelijk plaatsvinden. Om dat te begrijpen is het van belang om te zien dat het nihilisme zich volgens hem op den duur noodzakelijk tegen zichzelf keert. We zagen al dat de ervaring van het “eerste” nihilisme leidde tot de constructie van een “ware wereld”, die zelf nihilistisch was in de andere zin van het woord. Die constructie was een nuttige “fictie”, of zoals Nietzsche vaak polemisch zegt: een “leugen”. De termen “fictie” en “leugen” hebben slechts betekenis in contrast met iets als “waarheid”. Maar “waarheid” en de tegenstelling “waar-vals” is precies een van de hoekstenen van het gebouw van die constructie. Nietzsche wijst er dan ook vaak op dat de wil tot waarheid het medium is waarin het nihilisme zich uiteindelijk zelf zal ondermijnen:

Maar onder de krachten die de moraal grootbracht, bevond zich de waarachtigheid: deze keert zich tenslotte tegen de moraal, ontdekt haar teleologie, haar belanghebbende beschouwingwijze – en thans werkt het inzicht in deze sinds lang ingewortelde leugenachtigheid [...] juist als stimulans. Voor het nihilisme. (zie noot 13)

2.3 De catastrofe

De totale doorbraak van het nihilisme, de instorting van het gebouw, wordt door Nietzsche voorgesteld als een catastrofe zonder weerga, die zelf overigens weer allerlei verschillende vormen kan aannemen. Hij spreekt van passief en actief nihilisme, van sterk en vermoeid, van volkomen en onvolkomen nihilisme, enzovoort. Het is moeilijk om zich een voorstelling te maken van wat het volledige of extreme nihilisme zou betekenen. Wellicht hebben we daarvoor de verbeelding van de kunst nodig.

¹⁴ Nietzsche (1980b:480-482).

De literatuur geeft al een eeuw lang ruimschoots voorbeelden. Ik vermeld er hier slechts kort twee: Samuel Becketts beroemde toneelstuk *Wachten op Godot* (1949) toont twee zwerwers, die vergeefs hopen op een verbetering van hun levensomstandigheden en daartoe wachten op de komst van ene Godot, van wie aan het eind van het stuk duidelijk is dat hij nooit zal komen. Het schrille beeld van een zinloos bestaan wordt slechts draaglijk door de (tragi-)komische communicatie tussen de twee protagonisten, bijvoorbeeld wanneer ze zelfmoord willen plegen, maar dat precies door hun “samenwerking” verhinderen.¹⁵ Nog huiveringwekkender is het beeld dat wordt geschetst in een recente Duitse roman: *Spieltrieb* (2004) door Juli Zeh.¹⁶ Hier maken we kennis met twee hyper-intelligente leerlingen van het Ernst Bloch Gymnasium (*nomen est omen*), die zich zelf als post-nihilisten aanduiden: hadden de nihilisten nog iets waarin ze niet konden geloven, zij hebben zelfs dat niet meer. Zij gebruiken op volstrekt meedogenloze wijze andere mensen om er een spelletje mee te spelen, zoals roofdieren spelen met hun prooi. Het verschil is slechts dat ze de effecten ervan speltheoretisch berekenen. Ze geloven in niets, zijn niet in staat tot iets als liefde en koesteren geen enkele hoop; ze leven slechts voort zolang het lukt met hun wrede spelletjes de zinnen te verzetten. Beide auteurs zijn duidelijk beïnvloed door Nietzsche, die zelf het nihilisme aankondigde als “de meest sinistere van alle gasten” die nu voor de deur staat (Nietzsche 1980a:125).

Zulke metaforen en taferelen roepen de vraag op of er een overwinning van het nihilisme mogelijk is. Hoewel Nietzsche soms spreekt van de “zelfoverwinning van het nihilisme” (Nietzsche 1980c: 215) laat de radicaliteit waarmee hij het heeft geschetst daar nauwelijks ruimte toe. Als hij de “leugenachtigheid” van metafysiek, moraal en religie aan de kaak stelt, erkent hij dat hij zelf zich onderwerpt aan het ideaal van de waarachtigheid dat deel is van de bekritiseerde constructie (vgl. Nietzsche 1980: 15). Zijn kritiek van de ascetische idealen in *Zur Genealogie der Moral* leidt tot een kritiek van het ascetisme in elk ideaal, ook dat waardoor de kritiek zelf gedragen wordt. En op existentieel niveau dringt de ontmaskerende blik op het menselijk samenleven hem een eenzaamheid op, waardoor hij hunkert naar de vriendschap, die precies door zijn ontmaskerende blik onmogelijk wordt gemaakt. Ik denk daarom dat Nietzsche uiteindelijk geen verdere mogelijkheid zag dan deze: “dat in ons die wil tot waarheid zichzelf als probleem bewust geworden is”.¹⁷ Dat bewustzijn is gegeven met het inzicht: “dat we voor wat we doorzien geen waardering hebben en voor wat we onszelf willen voorliegen niet langer waardering mogen hebben” (Nietzsche 1980a: 212).

We zitten vast aan de dingen waaraan we niet meer kunnen geloven, en we kunnen niet meer geloven in wat ons niettemin blijft motiveren. Gesteld dat Nietzsches diagnose klopt: wat zou het lot van de moraal (in het bijzonder die christelijke deugden) zijn binnen een dergelijke context van nihilisme?

3. NIETZSCHES “CHRISTELIJKE DEUGDEN”

3.1 Vertraagd verdwijnen

De vraag hoe de moraal kan voortbestaan onder nihilistische condities is – op descriptief niveau – door Nietzsche reeds beantwoord: na de dood van God zal er in eerste instantie nog niets veranderen. De fictieve constructie is samenhangend genoeg om nog overeind te blijven ook nadat de fundamenteën zijn aangetast.

¹⁵ Zie: Beckett (1981: 26 e.v.).

¹⁶ Zeh (2004). Nederlandse vertaling: *Speeldrift*, Amsterdam: Anthos, 2010.⁷

¹⁷ Nietzsche (1980d: 410).

De metafoor van het fundament is eigenlijk misleidend: de moraal hoeft niet te worden gefundeerd op een goddelijk gebod om toch aan God een centrale plaats te geven. Een andere metafoor is passender: wanneer uit een tekst een paar woorden of zinnen zijn weggevallen, kan dankzij de context de betekenis nog steeds duidelijk blijven. Ook als in de tekst van de westerse metafysica het woord God wordt weggestreept, blijft er voldoende samenhang over om de tekst leesbaar te houden.

Althans gedurende enige tijd. Want echt geruststellend is dit voortbestaan niet: een kleine aardbeving kan het gebouw alsnog doen instorten, of: nieuwe lezers, die niet vertrouwd zijn met de context, zullen de verminkte tekst spoedig niet meer kunnen verstaan.¹⁸ De ondermijnende constructie zal met een zekere vertraging onvermijdelijk instorten.

3.2 De christelijke deugden

Op dit punt herinner ik aan de eerder gegeven reden om juist de christelijke deugden centraal te stellen in de thematisering van de verhouding tussen nihilisme en moraal. Hun “irrationaliteit” en “excessiviteit” maakt ze immers extra sterk afhankelijk van een verklarende context. Het “common sense” karakter van de drie geschetste hoofd-typen van ethiek maakt het leeuwendeel van onze moraal veel minder snel vatbaar voor het proces van erosie, dan deze christelijke aanvulling. Het “spreekt immers vanzelf” dat je probeert jezelf optimaal te ontplooiën, dat je daarbij rekening houdt met de gevolgen en je houdt aan de spelregels die maken dat anderen gelijke kansen krijgen. Principieel is weliswaar ook die vanzelfsprekendheid bedreigd: Nietzsche haalt in wantrouwige analyses een “kudde-instinct”, de “revolutie van de slaven” of de “vrees van de zwakke” in die moraal naar voren. Maar de verwijzing naar wat (de meeste) mensen nu eenmaal zelf willen en naar het mechanisme waardoor we via de gulden regel veiligheid voor ons zelf zoeken, zal aan die bedreiging relatief gemakkelijk weerstand bieden.

Voor de christelijke deugden ligt dat minder voor de hand. Weliswaar blijkt dat mensen het geloof in God niet nodig hebben om in mensenrechten te geloven, utopische idealen te koesteren, vergeving te schenken of zich op te offeren in zorg voor de ander; maar wanneer hier de vraag “waarom eigenlijk?” gesteld wordt, kunnen we niet op dezelfde manier een beroep doen op deze breed gedragen “evidenties”. Zelfopofferende liefdevolle zorg voor HIV-patiënten in Afrika, of noodhulp aan getroffen en in een rampgebied kan zich niet rechtvaardigen door voordelen van reciprociteit; wanneer vergeving wordt bepleit als therapie ter genezing van degene die vergeving zou moeten schenken, leidt dat niet tot de onvoorwaardelijkheid van echte vergeving. Wanneer het geloof in de waardigheid van de mens moet worden gebaseerd op de universaliteit van de rede, zullen verstandelijk gehandicapten daar geen bescherming meer in vinden. De uitdrukking “hoop doet leven” suggereert dat de hoop een nuttige functie heeft; maar moeten we niet eerder de pessimistische Griekse uitleg van de mythe van Pandora volgen, die de hoop juist als de fatale straf door de Goden beschouwt? Zonder de hoop zou de mens het ellendige leven gemakkelijker vaarwel zeggen.¹⁹

Hiermee zijn we in feite echter overgegaan naar een andere dimensie van het probleem van de verhouding van nihilisme en moraal; nu gaat het niet meer om een verklaring van het feit dat morele kwaliteiten in aanzien blijven nadat hun rechtvaardigende context is weggevallen, maar om de “normatieve”²⁰ vraag of een andere contextualisering en uitleg van de christelijke deugden

¹⁸ Het zou in dit verband interessant zijn om na te gaan of de afstand tussen de generaties in de loop van de afgelopen eeuw groter en de continuïteit van de traditie kleiner is geworden.

¹⁹ Vgl. Nietzsche (1980e:82).

²⁰ De term “normatief” is hier in ruime zin gebruikt. Het gaat niet om de formulering, laat staan de fundering van normen, maar om een uitleg die de in die christelijke deugden geviseerde kwaliteiten

mogelijk is dan die waaruit ze oorspronkelijk voortkomen. Kunnen kwaliteiten als geloof, hoop en liefde ook op een andere wijze dan als christelijke deugden of de overblijfselen daarvan bestaan? Het is met betrekking tot dit probleem dat ik in de inleiding schreef niet meer dan een kleine suggestie te kunnen doen.

3.3 Nietzsches “christelijke deugden”

Een manier om die vraag te beantwoorden is, door opnieuw naar het werk van Nietzsche te gaan. Immers: als hij, die de pretentie had zijn tijd vooruit te zijn en het nihilisme doorgemaakt te hebben, niettemin deugden als geloof, hoop en liefde, een plaats geeft, kan dat wellicht op zo'n nieuwe contextualisering wijzen.

Het zal niet verbazen dat we die deugden op de eerste plaats als voorwerp van zijn kritiek aantreffen: geloof, hoop en liefde zijn de leugenachtige namen voor de houdingen waarmee de christenen het uithouden in het aardse leven dat ze veroordelen, in afwachting van de beloning in het rijk Gods (vgl. Nietzsche 1980d: 283). Maar ze verschijnen ook op meer positieve wijze, zelfs als ze worden gekritiseerd, bijvoorbeeld wanneer Nietzsche stelt dat ze met hun niet-utilitaire onverstandigheid de affecten weer tot hun recht laten komen, tegen hun verdringing door de Socratische redelijkheid in.²¹

In de tijd waarin Nietzsche ook Augustinus' *Confessiones* herleest, werkt hij onder meer aan nieuwe voorwoorden bij zijn eerder verschenen boeken. Die nieuwe voorwoorden laten zich lezen als een geschiedenis van zijn eigen ontwikkeling, een variatie op de “autobiografie” van Augustinus dus,²² waarin zowel de verschillen als de overeenkomsten opvallen. Een voorbeeld van een verschil is Nietzsches aandacht voor de eenzaamheid, waarvan hij in deze tijd steeds benadrukt dat die ten diepste slechts bestaat voor degene die niet slechts alleen, maar ook zonder God is.²³ Een voorbeeld van een overeenkomst vinden we in de nieuwe voorrede bij *Die fröhliche Wissenschaft*, waarin de trits van geloof, hoop en liefde figureert op een wijze die aan de christelijke traditie doet denken: de hoop wordt ervaren als iets wat men niet zelf opbrengt, maar wat ons overvalt; het geloof wordt ervaren als iets wat plotseling ontwaakt; beide worden ontvangen met een grote dankbaarheid (Nietzsche 1980b: 345v) en dus ervaren als geschenken; en dat geschenk maakt een liefde mogelijk, waarvan de paradoxaliteit benadrukt wordt (idem: 350). Weliswaar gaat het om een geloof in een toekomst (en niet in God), om de hoop op genezing (en niet op “verlossing”) en om liefde voor het leven (en niet voor God of de naaste), maar de analogie met de christelijke interpretatie van die deugden is opmerkelijk.

Er zijn veel meer voorbeelden te geven: de excessiviteit van de liefde in Zarathustra's rede over “de schenkende deugd” die hij “de hoogste deugd” noemt;²⁴ het supra-morele karakter van de liefde (Nietzsche 1980: 99), de moeilijkheid van de hoop (op menselijke grootheid) die steeds bedreigd wordt door de vele redenen die tegen (het welslagen daarvan) pleiten (idem: 81vv); en het belang van het geloof (net als bij Luther in tegenstelling tot de werken!) voor de voorname

een context geeft van waaruit ze begrijpelijk en in die zin gerechtvaardigd worden.

²¹ Vgl. Nietzsche (1980f: 59).

²² De aanhalingstekens verwijzen naar de discussie over de vraag in hoeverre men hier van een (zelfs de eerste in de Europese cultuurgeschiedenis) autobiografie kan spreken. In zekere zin beschrijft Augustinus niet zijn eigen leven, maar brengt hij God ter sprake en de wijze waarop die zijn leven heeft bepaald. Vgl. o.m.: Blans (2012), m.n. de bijdrage van M. Smalbrugge daarin: pp. 126vv.

²³ Vgl. m.n. de notities voor deze voorwoorden in de nagelaten fragmenten, bijv. Nietzsche 1980g: 575-594 en 683-686.

²⁴ Nietzsche, F. (1980h: 97vv.).

(idem: 232v); en vooral de dankbaarheid die een belangrijk thema is in de geschriften uit deze periode.

Maar in plaats van meer voorbeelden op te sommen, keer ik tot slot terug naar de vraag wat deze presentie van de christelijke deugden in Nietzsches werk betekent, en of ze er een nieuwe contextualisering krijgen waarin ze begrijpelijk worden zonder beroep te doen op hun religieuze herkomst. Het antwoord op deze vraag blijft ambigu. Weliswaar zien we Nietzsche pogingen doen om een nieuwe mythe te scheppen, maar juist die bewuste poging daartoe maakt duidelijk dat ze te zeer een imitatie van de oude mythe blijft om succesvol te kunnen zijn. Waar de christelijke traditie stelt dat in de besproken deugden God de wil op een nieuw spoor zet, probeert Nietzsche als een baron van Münchhausen zelf niet alleen de “heer van zijn deugden” te zijn (bijv. idem: 147), maar ook zijn wil zelf te heroriënteren (Nietzsche 1980b: 521). Waar de christelijke traditie de *caritas* opvat als gericht op God en als antwoord op de liefde van God, vertoont het *amor fati* bij Nietzsche eenzelfde dubbele beweging van *genitivus subjectivus* en *objectivus*. En zoals volgens de christelijke traditie in de realisering van deze deugden een centrale rol toekomt aan Christus, zo doet ook Nietzsche daarvoor beroep op een godheid, zij het een andere: Dionysos (Nietzsche 1980: 237vv).

Aan het slot van paragraaf 2 vatte ik de uiterste ervaring van het nihilisme samen in de stelling dat we vastzitten aan datgene waar we niet meer in kunnen geloven, of dat we onvermijdelijk ontmaskeren waar we niettemin in blijven geloven. Maar terwijl die these daar verscheen als de aporie waarop Nietzsches analyse van het nihilisme uitloopt en waarin ze doodloopt, kan zij nu misschien ook een andere connotatie krijgen: in een context van nihilisme kan er nog steeds een afhankelijkheid aan deze “christelijke” deugden bestaan, maar onvermijdelijk zal die afhankelijkheid “gebroken” zijn. Een mens, een samenleving, een cultuur die door het nihilisme heen gaat, zal verdeeld zijn, haar kritiek op de traditie zal parasiteren op diezelfde traditie²⁵ en haar morele engagement zal ironisch of anderszins zelftegensprekelijk zijn. Herkennen wij ons in deze spiegel?

BIBLIOGRAFIE

- Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. 1999. (Nederlandse vertaling) Groningen: Historische Uitgeverij.
- Beckett, S. 1981. *Dramatische Dichtungen in drei Sprachen*, Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Blans, B. 2012. *De ontdekking van het innerlijk. De actualiteit van Augustinus*. Nijmegen: Valkhofpers.
- Derrida, J. 2000. Forgiveness. *Studies in Practical Philosophy*, 2(2): 81-102.
- Luther, M. 1964. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. In: Luther. *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Fünf Schriften aus den Anfängen der Reformation*. München/Hamburg: Siebenstern, pp. 161-187.
- Moyaert, P. 1998. *De mateloosheid van het christendom* Amsterdam: SUN.
- Nietzsche, F. 1980. *Jenseits von Gut und Böse*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 5.
- Nietzsche, F. 1980a *Nachgelassene Fragmente*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 12.
- Nietzsche, F. 1980b. *Die fröhliche Wissenschaft* München/Berlin: DTV/de Gruyter 1980 Band 3.
- Nietzsche, F. 1980c. *Nachgelassene Fragmente*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 13.
- Nietzsche, F. 1980d. *Zur Genealogie der Moral*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 5.
- Nietzsche, F. 1980e. *Menschliches, Allzumenschliches* München/Berlin: DTV/de Gruyter 1980 Band 2.
- Nietzsche, F. 1980f. *Morgenröthe* München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 3.
- Nietzsche, F. 1980g. *Nachgelassene Fragmente*. München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 11.

²⁵ Dit karakteriseert bijvoorbeeld sterk het werk van J. Derrida. Eén voorbeeld: zijn uitwerking van de vergeving (zie de referentie in voetnoot 11) geeft geen argument voor het bestaan van zo iets als vergeving, maar presenteert haar op extreme wijze als slechts mogelijk ten aanzien van het onvergeeflijke.

- Nietzsche, F. 1980h. *Also sprach Zarathustra* München/Berlin: DTV/de Gruyter, Band 4.
- Nietzsche, F. 1986. *Sämtliche Briefe* München/Berlin: DTV/de Gruyter.
- Perry, J. 2012. The Essential Theatricality of Virtue. *Scottish Journal of Theology* 65(2): 212-221.
- Van Tongeren, Paul. 2012. *Leven is een kunst*. Zoetermeer/Antwerpen: Klement/Pelckmans, hoofdstuk IV.
- Van Tongeren, P. 2012a. *Het Europese nihilisme. Fr. Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*. Nijmegen: Vantilt.
- Van Winden, J.C.M. 1993. *Wat heet liefde? Over eros en agape in het vroeg-christelijk denken*. Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 56, nr. 3) Amsterdam.
- Vedder, B. 1995. De theologale deugden. In Te Velde (red.). *De deugden van de mens*. Baarn: Ambo.
- Zeh, J. 2004. *Spieltrieb*. Frankfurt a.M.: Schöffling. Nederlandse vertaling: *Speeldrift*, Amsterdam: Anthos, 2010⁷.