

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/134700>

Please be advised that this information was generated on 2019-12-06 and may be subject to change.

Tussen secularisme en theologie: Replik

Paul van Tongeren

ANTW 106 (2): 155–165

DOI: 10.5117/ANTW2014.2.TONG

Filosofie leeft slechts in en door het gesprek. Het gesprek is voor de filosoof, wat het laboratorium is voor de experimentele wetenschapper. Dat gesprek is echter niet hetzelfde als de ‘discussie’ zoals die tijdens congressen doorgaans onmiddellijk volgt op een referaat. En het is evenmin in tegenspraak met het feit dat veel filosofische teksten ontstaan in relatieve eenzaamheid. Het gesprek is de geschiedenis van interpretaties, pogingen te verstaan wat anderen hebben gedacht, vertalingen ervan naar andere contexten, confrontaties ervan met andere ervaringen en inzichten. Zo een gesprek kan weliswaar ook binnen een persoon plaatsvinden – het gebeurt als we lezen of nadenken; maar het wordt spannender en vruchtbaarder als er echt andere stemmen, andere sprekers zijn. Dat echte gesprek is echter niet gemakkelijk: het wordt steeds bedreigd door gebrek aan tijd en door allerlei ‘menselijk, al-te-menselijke’ hebbelijkheden. Het verloopt traag, laat soms lange stiltes vallen, kan niet met te veel mensen tegelijkertijd, vergt concentratie, maar ook vertrouwen en ruimte om gedachten uit te proberen. De focus-nummers van het ANTW geven die ruimte en maken iets van zo’n gesprek mogelijk. Ik ben de redactie en de deelnemers aan het gesprek daarvoor zeer dankbaar. Maar zelfs dit gesprek is moeilijk door de veelheid en verscheidenheid van stemmen en gedachten. Zonder pretentie van volledigheid, probeer ik er enkele lijnen uit naar voren te halen en mijn weerwoord daarop te concentreren.¹

1 Hoewel ik niet alleen de punten van overeenstemming tussen de commentatoren en mij, maar ook veel discussiepunten tussen ons buiten beschouwing laat, kan ik niet nalaten te op te merken: dat (contra Rudi te Velde) diens exclusief op het tiende boek van de *Ethica* berustende theoretische interpretatie van de Aristotelische *eudaimonia*, allerminst evident is in de context van de *Ethica* als geheel en dan ook door velen betwist wordt; dat (contra Stephan van Erp) de theologale deugden althans volgens Thomas van Aquino geenszins altijd al aan ieder reeds gegeven zijn; dat (contra Koo van der Wal) niet ik beweer dat we de gerechtigheid niet uit onszelf

1 Een positie tussen twee extreme (en vertekenende) identificaties

In mijn voorzet voor het gesprek heb ik de vraag gesteld of een wijsgerige ethiek iets aan kan met de zogenoemde ‘theologische deugden’, zoals de christelijke traditie die heeft geconceptualiseerd. Ik heb aangegeven waarom die vraag volgens mij relevant is, onder meer door te wijzen op het merkwaardige feit dat deze deugden, die bij bijna alle auteurs in het begin van de recente geschiedenis van rehabilitatie van de deugd ethiek centraal stonden maar daarna binnen de ethische reflectie snel in vergetelheid raakten, in onze cultuur nog steeds lijken door te werken. Uit een middeleeuwse theologische definitie van deze deugden heb ik vervolgens de twee elementen gehaald die voor een seculiere tijd het meest problematisch lijken (namelijk dat het deugden zijn waarin we gericht zijn op God en dat ze niet door ons zelf verworven, maar door God geschonken of ‘ingestort’ worden) en heb ik aangegeven in hoeverre een filosofische uitleg daarvan mogelijk en vruchtbaar is.

Ik heb me daarmee begeben op het gebied waar geloven en weten, en waar theologie en filosofie elkaar ontmoeten, maar zonder hun verscheidenheid uit het oog te verliezen. Ik heb geprobeerd uit theologische taal de ervaring van de gelovige op te diepen en aspecten van die ervaring van de gelovige uit te leggen op een manier die ook voor de niet-gelovige verstaanbaar en betekenisvol is, zonder me bij die uitleg door theologische of kerkelijke dogmatiek te laten leiden of beperken. Daarmee heb ik enerzijds de ervaring van de gelovige (zoals die ook in een theologische en kerkelijke traditie is gevormd en gesedimenteerd) serieus genomen, zonder de theologische en kerkelijke uitleg daarvan, en de daardoor gevormde taal van de gelovige voor zijn ervaring voor lief te nemen.

Dat ik daarmee een lastige positie heb gekozen tussen een theologisch en een volstrekt secularistisch spreken, blijkt wel uit een merkwaardige tweedeling in de reacties. Aan de ene kant zijn er reacties die mij het verwijt maken dat ik teveel vanuit het christendom spreek en dat ik als

kunnen ontwikkelen, maar dat Thomas dat zegt en gebruikt om iets van de theologale deugden uit te leggen, en dat (contra Joep Dohmen) Nietzsche altijd ingewikkelder is dan in eenvormige interpretaties gesuggereerd wordt: ik misken zijn kritiek op de deugdeethiek niet maar heb (elders) uitgebreid getoond dat die kritiek op alle punten bewust en gewild dubbelzinnig is (vgl. Van Tongeren 2012b); ik misken zijn antichristelijke inzet niet, maar wijs op de christelijke elementen die hij ook daarin zelf gebruikt (vgl. idem); en ik misken de gestalte van de soevereine mens niet, maar wijs op het feit dat Nietzsche ook zichzelf in toenemende mate beschrijft als gevangen in de ascetische idealen die hij kritiseert (vgl. Van Tongeren 2012a).

‘christelijk’ presenteer wat in feite algemeen menselijk is. Het duidelijkst is dat bij Koo van der Wal die stelt ‘dat het bij geloof, hoop en liefde om fundamentele menselijke ervaringsmogelijkheden gaat, die [...] niet pas door het christendom geïntroduceerd zijn en [evenmin] een specifiek [christelijke] theologische uitleg vereisen.’ Maar iets dergelijks lees ik ook bij Joep Dohmen die mij probeert weg te zetten als een ‘conservatieve’, ‘christelijke auteur’, terwijl volgens hem ‘een kritiek op een al te activistische, laat staan megalomane handelingstheorie’ ook op louter humanistische basis mogelijk is.

Aan de andere kant staan de reacties van Stephan van Erp en Rudi te Velde, die mij beiden voorhouden dat ik niet moet denken dat ik het nog over theologale of christelijke deugden kan hebben, als ik die losmaak uit de theologisch-metafysische situering ervan in een spreken over ‘eindigheid en oneindigheid’, ‘opstanding’ en ‘eeuwig leven’ (Te Velde), of uit de gelovige praktijk ‘die principieel anders is dan de seculiere’ (Van Erp), en die blijkbaar zou vragen om een expliciet theologische taal.

Volgens de een ben ik een zó christelijke filosoof dat het verschil met de theologie verdwijnt, volgens de ander ben ik juist een secularist die ten onrechte meent iets van het domein van de theologie te kunnen begrijpen. Ik denk dat beide identificaties onterecht zijn en dat ik zowel Scylla als Charybdis vermijd. Ik zal proberen mijn positie in het midden (voor een Aristotelicus voelt het niet slecht om in het midden tussen twee extremen te staan) of tussen beide (voor een hermeneuticus is het onvermijdelijk om als Hermes tussen verschillende domeinen te tolken) te verhelderen. Maar daarvoor richt ik me eerst op een schijnbaar heel ander punt van commentaar.

2 Betekenis en interpretatie; fenomenologie en hermeneutiek

Jacques De Visscher gaat niet in op de vraag of mijn beschouwing over de deugden nu filosofisch of theologisch, seculier of christelijk is. Hij relateert precies het belang van die vraag door een kritiek te formuleren op het zijns inziens te theoretische en te weinig ervaringsnabije karakter van die beschouwing. Hij stelt daar tegenover dat een ethiek (of die nu wijsgerig of theologisch is) minstens moet beginnen met de narratieve evocatie van ervaringen. Hij begint daarom ook zelf met een narratieve presentatie van wat volgens hem een voorbeeld van een theologale deugd is, namelijk van

een ervaring die toont 'dat de liefde alles omvat, zelfs de dood'. De betekenis licht op uit de beschreven ervaring.

De ethiek moet volgens hem 'in de eerste plaats narratief aandacht schenken aan de fenomenen van ons alledaagse verlangen naar het goede leven [...], nog vóór ze teruggrijpt naar Aristoteles of Thomas'. Als ze dat doet zal ze ontdekken 'dat het bovennatuurlijke en het natuurlijke elkaar niet tegenspreken'. Anders gezegd: theologie en filosofie zijn slechts secundaire verwoordingen, die uit elkaar halen wat in de ervaring ongescheiden gegeven is. Om die reden ook zouden we Augustinus' *Confessiones* niet zozeer moeten citeren, maar de auteur navolgen in zijn ervaringsnabije beschrijving van het eigen leven en 'ons onbevangen [...] laten aanspreken door wat de alledaagsheid ons ongeprogrammeerd biedt'.

Hoezeer ik mij ook verwant voel met deze kritiek van een overmatig theoretische benadering in de filosofie, en hoe zeer ik ook sympathiseer met zijn pleidooi om de ervaring op de eerste plaats te stellen, toch wil ik op twee (onderling verbonden) manieren zijn commentaar nuanceren: Ik denk dat ten eerste de theorie al in de ervaring zelf, of in het daarin gegeven verlangen naar inzicht, voorgetekend ligt en dat ten tweede die ervaring en betekenis die volgens ons beiden centraal moeten staan, zelfs niet los van theoretische constructies bestaan.

In het voorbeeld dat De Visscher zelf geeft is al duidelijk dat Jenny Isaksson niet alleen iets meemaakt, maar in wat ze meemaakt iets 'ziet' en zelfs iets 'inziet', hoewel ze het 'bijna meteen weer vergeet'. Is dat niet precies wat er gebeurt in de ervaring, en wat *menselijke ervaring* onderscheidt van wat er met of aan een dier of een ding kan gebeuren? Als mensen iets ervaren, doen ze dat als *logos*-wezens, dat wil zeggen als wezens die de betekenis van wat ze ervaren op een of andere manier verstaan; of beter: verstaan èn niet-verstaan, 'inzien' en 'vergeten'. In de ervaring presenteert zich een betekenis die zich tegelijkertijd onttrekt. De ervaring geeft ons iets te verstaan en tegelijk onttrekt ze zich aan een volledig verstaan, bijvoorbeeld omdat we 'bijna meteen weer vergeten'. De ervaring gaat misschien in een logische zin vooraf aan de verwoording ervan, en aan de interpretatie ervan of de reflectie erover. In de werkelijkheid is zij altijd ook al een weten, beseffen of vermoeden, en een proberen te zeggen wat zij 'weet'.

Dat weten, de ervaring en de betekenis die we verstaan, bestaan vervolgens niet in een soort van ideële zuiverheid, maar zijn altijd al doortrokken van overgeleverde interpretaties. De ervaring van Jenny wordt niet alleen mede bepaald door haar eigen geschiedenis (de 'spirituele crisis' die ze net doorstaan heeft) maar ook door de geschiedenis van interpretaties

van wat zij meent te zien. Zij ziet ‘dat de liefde alles omvat, zelfs de dood’ en ziet daarmee door de bril van (onder meer) een door teksten van Paulus gevormde christelijke traditie.² Ook Augustinus die in zijn *Confessiones* ‘op een indringende manier belevenissen, ervaringen en inzichten’ weet te verwoorden, doet dat weliswaar ‘zonder ze in concepten te verstikken’, maar niet zonder ze in concepten te *vatten*. Zijn beschrijving van de existentiële crisis die hij doormaakt in verband met zijn bekering, toont juist dat hij zijn ervaring van twijfel in eerste instantie begrijpt (of misschien moeten we zeggen, dat hij er juist *niet* in slaagt die adequaat te begrijpen) door het conceptuele kader dat hij aan de brieven van Paulus ontleent (het schema van het conflict tussen het vlees en de geest). Augustinus’ ervaring is een gevecht om dat wat hem overkomt te bevrijden uit de conceptuele kaders waarin zij in eerste instantie voor hem verschijnt en om een nieuwe conceptualiteit te vinden, die het hem mogelijk maakt de ervaring te laten worden wat ze is: een ervaring van de autonome wil als zelf verdeeld en dus onmachtig.

Ervaringen en betekenissen, hoe levensnabij ze ook mogen zijn, zijn altijd ook al opgenomen in een geschiedenis van interpretaties en van de theoretische posities waarin die zijn geformuleerd en gesystematiseerd. Betekenissen kunnen niet worden weergegeven in een zuivere fenomenologische beschrijving, maar moeten worden uitgelegd door een hermeneutiek van de wijze waarop ze gestalte hebben gekregen, inclusief de begripelijkheid waarin ze verwoord zijn.

3 Ervaring en context

Dit hermeneutisch karakter van de ervaring is vervolgens van belang om te verhelderen wat ik in mijn focus-artikel probeer te doen en voor de eerder genoemde vraag naar de verhouding tussen theologie en filosofie in mijn betoog. Daartoe moeten aan wat hiervoor is gezegd over de verbinding tussen ervaring, betekenis en interpretatie nog twee punten toegevoegd worden. De theoretische kaders zijn namelijk niet op de eerste plaats (en zeker niet alleen) een – meer of minder vertekende – verhulling van de betekenissen die zich daarin uitdrukken. Ten eerste worden de ervaringen

2 Ook De Visscher zelf ‘leest’ die ervaring van Jenny overigens weer door een theoretisch kader als hij haar interpreteert als voorbeeld van de theologale deugd van de liefde – een interpretatie die mij overigens betwistbaar lijkt. Ik denk dat de liefde als theologale deugd (‘bemin uw vijanden’) een paradoxaler karakter heeft dan het voorbeeld uit de Bergman-film. Het niet literaire voorbeeld dat Renée van Riessen geeft, sluit mijns inziens beter aan.

van betekenis (van iets betekenisvol) voor een belangrijk deel *pas mogelijk door* een bepaalde context van interpretaties, terwijl ze – ten tweede – daarvan toch niet volstrekt afhankelijk blijven.

Zo werd bijvoorbeeld de ervaring van het kwaad als ‘willens en wetens doen wat niet goed is’, een ervaring die de Grieken op die manier nog niet kenden, pas mogelijk door de religieuze context van jodendom en christendom; ze werd niet slechts uitgedrukt in het religieuze begrip van het kwaad van de zonde en in de verhalen over de opstand tegen een goede God, maar daardoor ook mogelijk gemaakt. Maar dat die ervaring pas mogelijk werd in een dergelijke context, neemt niet weg dat de ervaren betekenis vervolgens ook buiten die context kon bestaan en voortleven.³

Want ook al vormt een bepaalde context de mogelijkheid dat een type van ervaring zich vormt, dat hoeft niet te betekenen dat de ervaren betekenis met die context verdwijnt. Misschien moeten we zeggen dat de context de ervaring niet zozeer ‘maakt’ in de zin waarin constructivisten dat willen verstaan, maar dat ze maakt dat en hoe een betekenis zich in een concrete ervaring uitkristalliseert. Dat wat zich uitkristalliseert kan vervolgens blijven bestaan, ook als de ontstaanscontext verdwijnt. Ook zonder het joodse en christelijke zondebesef, kennen wij de ervaring van het zinloze kwaad. Ook zonder duivels kennen wij het diabolische. Of zulke ervaringen er zonder die bepaalde religieuze ontstaanscontext niet geweest zouden zijn, kunnen we niet zeggen, maar dat ze daardoor deel van onze cultuur zijn gaan uitmaken kan wel worden vastgesteld.

In mijn focus-artikel ga ik na of zoiets niet ook geldt voor de theologale deugden. Zij verschijnen inderdaad pas binnen een christelijke context en ze verschijnen daar als iets nieuws. Die context is deels praktisch, deels theoretisch van aard. Binnen een gelovige praktijk weet men zich aangesproken door het Evangelie en aangespoord om de radicale boodschap daarvan na te volgen en ervaart men zich als daarbij geholpen door God en gericht op het met die God verbonden heil. Theoretische interpretaties proberen deze praxis te duiden en te verbinden met het traditionele ethisch-theoretische kader van de antieke eudaimonistische deugdenleer. Binnen die gelovige praktijk en mede door de theologische duiding ervan krijgt dan de ervaring vorm, die zich uitdrukt in het begrip van de theologale deugd als een morele kwaliteit die niet op de eigen vervolmaking maar op God gericht is, en die niet door eigen inzet en vorming tot stand komt, maar (al of niet) geschonken wordt door God.

Het gaat me er niet om te beweren dat deze deugden uniek christelijk

3 Vgl. Van Tongeren (2012c: 160vv).

zijn. Het is best mogelijk dat Koo van der Wal gelijk heeft als hij analoge zaken in Hindoeïsme en Soefisme meent te zien, hoewel zijn aanduidingen voor mij te beknopt zijn om onmiddellijk te overtuigen. Maar in onze Europese cultuur zijn ze ongetwijfeld geïntroduceerd binnen de context van het christendom. Wanneer we ze al meteen beschouwen als ‘algemeen menselijke ervaringsvormen’ – zoals Van der Wal suggereert – lopen we het risico te miskennen welke nieuwe ervaringen juist door deze context konden ontstaan. Ook ‘algemeen menselijke ervaringsvormen’ worden in een concrete geschiedenis en in concrete omstandigheden ontdekt en gevormd, en kunnen daarvan niet zo maar – dat wil zeggen zonder hermeneutische vertaalarbeid – worden losgemaakt.

Maar als men – zoals Te Velde en Van Erp – de ervaring die zich in die deugden uitdrukt wil voorbehouden aan die religieuze context waarin ze ontstond, en in lijn daarmee meent dat die deugden uitsluitend theologisch begrepen kunnen worden, dreigt een ander gevaar: dan wordt minstens de *mogelijkheid* dat zich hierin een fundamentele menselijke ervaring uitkristalliseert miskend. Mijn vraag was daarom vervolgens in hoeverre ze aan die context gebonden zijn, dan wel ook kunnen voortbestaan waar die context verandert, verdwijnt of aan betekenis inboet. Kunnen we dat wat zich binnen de christelijke traditie uitkristalliseerde als theologale deugden nog herkennen, ook buiten een religieus en theologisch kader waarin sprake is van God, Christus, Kerk, openbaring en leven na de dood?

Die vraag is van belang omdat een dergelijk voortbestaan mijns inziens weliswaar *mogelijk* is maar niettemin niet vanzelf spreekt. Zoals ervaringen vorm kunnen krijgen doordat ons de taal en een context ervoor worden aangereikt, zo *kunnen* ze ook verdwijnen doordat die taal en die context verdwijnen.⁴ Ik begrijp op die manier de bekommernis in de commentaren van Stephan van Erp en Rudi te Velde, maar ben het met hen oneens als ze menen dat dat altijd of althans in dit geval onvermijdelijk is. Ik probeer daarentegen aan te geven hoe elementen van de theologale deugd ook in een seculiere taal en context begrepen kunnen worden.

Het lijkt mij tot de taken te behoren van een hermeneutische filosofie om de beide extremen te vermijden: het nieuwe en eigene van de in een bepaalde (*in casu* de religieuze) context gegeven ervaring niet te zien enerzijds, of de ervaren betekenis te beschouwen als onvertaalbaar naar andere

4 Het is uiteraard onmogelijk om voorbeelden te geven van wat er niet (meer) is; maar dat bijvoorbeeld de waarde van maagdelijkheid beslist minder evident is in een context van technisch vergevorderde beheersing van bevruchting en zwangerschap en de daardoor bevorderde opvattingen over seksualiteit, laat misschien iets zien van wat ik hier bedoel.

contexten anderzijds. Ik heb in die zin willen onderzoeken in hoeverre deze elementen uit een christelijke traditie vertaald kunnen worden in niet-theologische begrippen en in een niet-religieuze taal. Niet omdat de ‘dichterlijke’ of de ‘religieuze taal er (g)een adequate expressie van’ zou zijn (vgl. de reactie van Renée van Riessen), maar om te zien wat ze kunnen betekenen ook voor degenen die die (en met name de theologische) taal niet verstaan.⁵ Ik heb daarom enerzijds in mijn uitleg alle nadruk gelegd op de typisch religieuze elementen van wat de christelijke traditie aanduidt als ‘theologische deugden’: dat ze gericht zouden zijn op God en door God (al of niet) geschonken zouden worden. Maar ik heb de mogelijke betekenis daarvan anderzijds niet willen verhullen voor degenen die de taal van die traditie niet kennen of niet willen spreken. Enerzijds probeer ik aldus de theologale deugden te vertalen en beschouw ik ze dus *niet* als opgesloten binnen de gelovige praktijk (zoals Van Erp doet), of als noodzakelijk gebonden aan een theologische metafysiek (zoals Te Velde stelt), maar evenmin als ‘hooguit [...] een nagalm van een ondergaande traditie’ (zoals Van der Wal suggereert). Maar anderzijds erken ik uitdrukkelijk dat mijn vertaling ervan, of mijn verbinding ervan met wat ook buiten een religieuze context verstaan kan worden, geen ‘restloos’ begrip oplevert. Op die manier probeer ik zowel een religieus isolationisme (het gevaar dat de theologie bedreigt) als ook een seculier reductionisme (het gevaar van een cultuur die haar eigen christelijke geschiedenis vergeet) te vermijden.

4 Openheid en passiviteit

De vraag in hoeverre dat gelukt is, kan niet op meta-niveau worden beslecht, maar slechts door te wijzen naar datgene wat de poging oplevert, en naar de mate waarin ik daadwerkelijk elementen uit een theologische traditie ook daarbuiten verstaanbaar heb kunnen maken. Ik heb geprobeerd de twee meest expliciet theologische elementen van het begrip van de theologale deugd, namelijk dat zij op God gericht is en dat ze niet door de mens verworven, maar door God (al of niet) geschonken wordt uit te leggen op een niet-theologische wijze.

Het eerste heb ik in verband gebracht met wat ik de transcenderende

5 Hoewel ik erken dat het door Van Riessen gemaakte onderscheid tussen een theologische en een religieuze (door haar zelf ook ‘dichterlijke’ genoemde) taal van belang is, denk ik dat het minder eenvoudig is dan zij in haar reactie suggereert. Reden daarvoor is de verweving van betekenis en interpretatie, ervaring en context, die ik in deze en de vorige paragraaf uitwerk.

openheid van het menselijk verlangen heb genoemd. We kunnen weliswaar met Aristoteles zeggen dat de mens streeft naar geluk, maar moeten erkennen dat elke identificatie van dat nagestreefde geluk niet alleen beperkt blijft, maar zelfs gevaarlijk is. De theologale deugd lijkt ons eraan te herinneren dat het van belang is om, hoe paradoxaal dat ook moge klinken, ons streven naar geluk open te houden voor andere mogelijke invullingen dan die welke we nastreven. Alleen op die manier kunnen we zowel afstomping (door identificatie van het bereikbare met het ultieme) enerzijds, als fanatisme (door de voorstelling van het ultieme als door ons zelf bereik- en bewerkbaar) anderzijds ver mijden. Zodoende corrigeert de theologale deugd de overdreven nadruk op de autarkie van het gelukkige of gelukke leven bij Aristoteles.⁶

Dat betekent niet dat God onder seculiere verhulling wordt ingevoerd in een wijsgerige ethiek, maar het betekent evenmin dat God gereduceerd wordt tot een openheid die de vanzelfsprekendheid van een 'frame of immanence' doorbreekt. Mijn hermeneutische poging reduceert evenmin de theologie tot filosofie, als ze de filosofie tot theologie maakt. Ze bevordert daarentegen dat filosofische en theologische interpretaties *wederzijds* kritisch naar elkaar kunnen zijn. De theologie kritiseert een filosofie die aan die wezenlijke openheid van het menselijk verlangen voorbijgaat; de filosofie kritiseert een theologie die God identificeert en vastlegt, hetzij in een concrete historische praktijk en institutie, hetzij in een metafysische interpretatie.

Het tweede aspect van de theologale deugden dat ik bespreek, namelijk dat deze deugden theologisch gesproken slechts als genade-gaven bestaan, heb ik verbonden met de ervaring van de wil als in zichzelf verdeeld en daardoor in een beslissend opzicht onmachtig. Hoewel ik dat uitwerk met behulp van Augustinus' analyse van zijn existentiële crisis in boek VIII van zijn *Confessiones*, ben ik daarbij, anders dan Joep Dohmen suggereert, Nietzsches kritiek van het begrip van de wil geenszins vergeten. Die kritiek

6 Te Velde is dubbelzinnig m.b.t. de rol van de autarkie in de ethiek. Enerzijds is die bij hem positief, als hij namelijk die autarkie aanvoert als argument tegen een al te praktische (en daarmee op 'de lichamelijke bestaanswijze' van de mens betrokken) conceptie van geluk, en vóór een op boek X van de *Ethica* gebaseerde theoretische interpretatie van de *eudaimonia*. Anderzijds is die rol negatief als hij aangeeft dat volgens Thomas het hoogste geluk uiteindelijk bestaat in de *visio Dei beatifica*, een vorm van kennis die slechts 'door genade geschonken' kan worden. In plaats van die tegenspraak op te lossen door de overdreven betekenis die Aristoteles aan autarkie hecht te kritiseren, besluit hij tot de mijns inziens wel erg massieve these dat 'menselijk leven, tot bloei en volkomenheid gebracht door de deugd, [...] toch uiteindelijk [...] vergeefs [is], een leven dat zijn bestemming mist en in de eindigheid verloren gaat'.

wordt kernachtig uitgewerkt in paragraaf 19 van *Jenseits von Gut und Böse*, waar Nietzsche stelt dat de wil alleen als woord een eenheid is. In feite bestaat volgens hem elk willen uit een verscheidenheid van gevoelens, gedachten en affecten; zijn al die elementen met elkaar in conflict en maken zowel de filosofie als het volksgeloof zich van het daarmee gegeven probleem af met behulp van de illusie van 'het synthetische begrip "ik"', en blijven ze doen alsof er een subject is dat zelf zou willen en dat door dat willen zijn handelen zou sturen.⁷ Anders dan de door Nietzsche gekritiseerde filosofen probeer ik dat probleem juist wel serieus te nemen door aandacht te vragen voor de verdeeldheid van de wil en de ervaring van machteloosheid die daarbij hoort.

Het antwoord dat het geloof en de theologie geven op die ervaring van machteloosheid wordt samengevat in het woord 'genade'. Ik zeg vervolgens niet, zoals Dohmen suggereert, 'dat belangrijke keuzes [...] een kwestie van genade zijn'. Maar ik probeer filosofisch te begrijpen wat de theologie bedoelt met dat wordt 'genade' en hoe dat met die ervaring te maken heeft. Ik doe dat door eraan te herinneren dat menselijk leven voor een belangrijk deel door passiviteit getekend wordt. Mensen *worden* geboren en ze *worden* begraven en ook in de tijd daartussen wordt hun leven in belangrijke mate bepaald door anderen die ze niet zelf gekozen hebben en door wat er aan en in en om hen heen gebeurt. Niet alleen in existentiële keuze-situaties (zoals in het artikel aangeduid) kunnen we ervaren dat er minder te kiezen valt dan we misschien zouden 'willen', maar zelfs in het alledaagse leven. Hoezeer worden we bijvoorbeeld niet bepaald door stemmingen, en wie durft te zeggen dat hij zichzelf uit of in een stemming 'willen' kan?

Natuurlijk betekent dat niet dat morele aansporing en oefening en inzet er niet toe doen. Ik spreek in het artikel ook zelf van een oefening in en cultivering van onze receptiviteit en passiviteit onder erkenning van de paradoxaliteit die daarmee gegeven is. Zo'n ethiek van de passiviteit moet verder uitgewerkt worden, in tenminste drie richtingen. Ze zal ten eerste moeten aangeven waarin die activiteit bestaat die recht doet aan de passiviteit van dat wat geoefend wordt, met name door de beschrijving van concrete houdingen jegens datgene wat niet door ons gekozen en bepaald maar aan ons gegeven, gebeurd en opgegeven is; houdingen zoals die van 'aandacht', 'geduld', 'wachten', 'trouw', 'toewijding', 'vergeving', en vele an-

7 Nietzsche (*Jenseits von Gut und Böse* § 19 KSA 5.35). Het lijkt me niet uitgesloten dat Nietzsches analyse van de wil in deze tekst mede beïnvloed is door zijn herlezing van Augustinus' *Confessiones* juist in de tijd waarin hij deze aantekening noteert.

dere. Ze zal ten tweede recht moeten doen aan de grenzen van onze morele verantwoordelijkheid; niet in de zin dat we niet verantwoordelijk zouden zijn voor wat we niet kunnen bewerkstelligen (of vermijden), maar in de zin van een soort van tragisch besef dat een principieel grenzeloze verantwoordelijkheid niettemin altijd begrensd en beperkt opgenomen kan worden. Ten derde moet ze m.i. de mogelijkheid verkennen die ik aan het slot van het artikel aanduid en die bestaat in een affirmatieve keerzijde van het genoemde tragische besef: de mogelijkheid van wat ik elders heb genoemd ‘een tweede blik’⁸ op het leven als geheel, waarin het, met al zijn grootsheid en kleinheid, geluk en ellende, mogelijkheden en beperkingen, als goed ervaren en als geschenk ontvangen kan worden.

Bibliografie

- Nietzsche, F.W. (1980) *Jenseits von Gut und Böse. Kritische Studienausgabe Band 5*. München/Berlin: DTV/de Gruyter.
- Tongeren, P. van (2012a) *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*. Nijmegen: Vantilt.
- Tongeren, P. van (2012b) Nietzsche und die Tradition der Tugendethik, in: M. Brusotti en R. Reschke (red.) *Einige werden posthum geboren*. Berlin: de Gruyter, pp. 79-96.
- Tongeren, P. van (2012c) *Leven is een kunst*. Zoetermeer: Klement.

Over de auteur

Paul van Tongeren is gewoon hoogleraar wijsgerige ethiek aan de Radboud Universiteit in Nijmegen, buitengewoon hoogleraar ethiek aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven (België) en associate researcher van de Universiteit van Pretoria (Zuid Afrika). Hij publiceert over de filosofie van Fr. Nietzsche, hermeneutiek en verschillende onderwerpen uit de (deugd)ethiek. Voor publicaties en verdere info zie www.paulvantongeren.nl

8 Vgl. Van Tongeren (2012c: 245vv).

