

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/2066/134705>

Please be advised that this information was generated on 2019-11-15 and may be subject to change.

Wat kan een wijsgerige ethiek met theologale deugden?

Paul van Tongeren

ANTW 106 (2): 101–120

DOI: 10.5117/ANTW2014.2.TONG

Abstract

Can theological virtues be integrated in a secular moral philosophy?

In the early days of the revival of virtue ethics (in Germany and France since the beginning of the 20th century, in the Anglophone world since the 19-fifties) the 'theological' or 'Christian virtues' (faith, hope and charity) played an important role. In contemporary virtue ethics they seem to almost be forgotten outside of theology. The question is asked whether (and if: how) these virtues can be integrated in a secular moral philosophy. This seems at first hand to be very problematic, because of their definition, which states among other things that these virtues are God-given and orientated towards God. However: hypothesizing that religious conceptions are related to general human experiences, it may be worth the effort to try and also interpret these theological virtues in a philosophical theory about what makes a human life flourishing. The suggestion is made that these virtues remind us of the importance of a certain passivity or receptivity and of an transcendental openness of our conceptions of happiness.

Keywords: Virtue-Ethics, (Theological, Christian) Virtues, Faith, Hope, Charity, Autonomy, Will, Aquinas, Nietzsche, Aristotle, Augustine

De traditie van de deugdethiek heeft een eerbiedwaardige leeftijd, die echter vooral een dubbele opgave impliceert. Ten eerste moet aan die lange traditie worden recht gedaan: we moeten vermijden ons blind te staren op een enkel moment van die traditie, of dat nu het begin ervan in de hoogtijdagen van de Griekse filosofie is, dan wel de meest hedendaagse discussies in de tijdschriften van vandaag – om slechts de twee meest

voorkomende fixaties te vermelden. Hoewel het waarschijnlijk mens-onmogelijk is om de hele geschiedenis van ruim twee en een half duizend jaar grondig te kennen (en dan ook nog de varianten of verwanten daarvan in andere culturen dan die van het Westen, zoals de Chinese en de Arabische en islamitische), moet die lange traditie wel een uitdaging blijven om te kijken wat we kunnen leren van de verschillende vormen die zij heeft aangenomen.

Ten tweede – maar in de eerste opgave geïmpliceerd – is inherent aan een levende traditie de taak tot voortdurende herinterpretatie. Het verleden kan niet slechts verzameld of gekopieerd worden, zeker niet als het gaat om de geschiedenis van denken over zin en morele kwaliteit van ons eigen leven. We kunnen die geschiedenis slechts leren kennen in de mate dat we proberen ons haar toe te eigenen; niet om ons te onderwerpen aan vroegere vormen, maar om uit te vinden of die voorbije vormen ook voor ons betekenis kunnen hebben of niet – en wat zowel het een als het ander over ons en onze wijze van denken over moraal zegt. Praktische filosofie blijft per slot van rekening een vorm van zelfkennis.¹

Tegen deze achtergrond wil ik me in dit artikel richten op een mijns inziens in de huidige wijsgerige ethiek vergeten of verwaarloosd element van haar geschiedenis, een element dat in die geschiedenis werd geïntroduceerd toen het christendom ook een intellectuele rol van betekenis ging spelen in Europa – waarmee waarschijnlijk meteen een reden is gegeven waarom het op de achtergrond raakt in een tijd en omgeving waarin die religie haar culturele betekenis aan het verliezen lijkt. Ik doel op de zogenaamde ‘christelijke’ of ‘theologische deugden’. Ik wil in het volgende eerst hun afwezigheid in het huidige debat aanwijzen en redenen geven om die vergetelheid te doorbreken, en vervolgens tenminste de vraag stellen of en op welke manier ze ook voor ons en ook in een seculiere context van betekenis kunnen zijn.

1 De vergetelheid inzake de theologale deugden, en redenen om die te doorbreken

Het feit dat ongeveer iedereen wel zal weten welke deugden het hier betreft, is – zoals overigens ook de iconografische alomtegenwoordigheid

¹ Voor referenties op dit punt naar H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, Ch. Taylor en anderen, vgl. Van Tongeren (1994).

ervan – even tekenend voor de enorme invloed die ze gehad hebben, als contrasterend met de rol die ze in de hedendaagse filosofische² deugde-thiek nog lijken te spelen.

Nadat de traditie van de deugdethiek verworden was tot wat Max Scheler in 1913 een lachwekkende karakteristiek noemde van de slappe burgers van de achttiende eeuw (Scheler 1955), begon de periode van haar ‘rehabileren’ die we hebben gezien gedurende de afgelopen honderd jaar, en die heeft geleid tot de *revival* van de deugd in onze tijd, door John Cottingham (1994: 177) aangeduid als ‘one of the most promising recent developments in philosophical ethics’. Dat eerherstel en die heropleving hebben zich – deels in verschillende periodes – in verschillende taalgebieden afgespeeld. Scheler stond, met het genoemde opstel van precies honderd jaar geleden, zelf aan het begin ervan in het Duitse taalgebied, waar een paar decennia later O.F. Bollnows boek over *Wesen und Wandel der Tugenden* (1958) een belangrijke voortzetting van dezelfde beweging vormde. Vladimir Jankélévitch heeft die rol gespeeld in het Franse taalgebied met zijn *Traité des vertus* van 1949, dat in 1995 een meer populaire opvolger kreeg in André Comte-Sponville’s *Petit traité des grandes vertus*. In het Engelse taalgebied is de herintroductie van de deugdethiek begonnen met de kritiek op de dominante ethiek van de tijd in een artikel van Elisabeth Anscombe uit 1958 en uitgewerkt eerst door Peter Geach (1977) en Philippa Foot (1978/1997), en vervolgens wereldwijd doorgebroken onder invloed van Alasdair MacIntyre’s *After Virtue* (1981).

Opmerkelijk genoeg spelen bij al deze aanzetten van de rehabilitatie van de deugdethiek de christelijke traditie in het algemeen en in enkele gevallen de christelijke of theologale deugden in het bijzonder een niet onbelangrijke rol. Scheler wijdt zijn opstel vooral aan een beschrijving van de expliciet als christelijk aangeduide deugden van deemoed en eerbied. Zowel Jankélévitch als Comte-Sponville wijden in hun tractaten opmerkelijk ruime aandacht aan de liefde, juist ook in haar extreme, christe-

2 Er zijn natuurlijk wel theologische publicaties op het gebied van de theologale deugden (bijv. Hauerwas & Pinches 1997, Keenan 2005, Harrington & Keenan 2010), maar daarvoor geldt dat ze zo expliciet vertrekken vanuit en blijven binnen een christelijke dogmatiek dat ze niet kunnen doen wat ik hier voorstel: nagaan in hoeverre ze verstaan kunnen worden binnen een seculiere context. Een publicatie waarin dat wel *lijkt* te gebeuren (Seel 2011) blijkt in feite die theologale deugden mis te verstaan en het probleem van de opgave die de auteur zich stelt (namelijk tonen dat de christelijke deugden ‘für eine religiöse wie eine irreligiöse Lebensführung gleichermaßen unverzichtbar sind’ p. 798) volstrekt uit de weg te gaan. Zonder toespitsing op de deugden gebeurt iets dergelijks wel, op verschillende maar in beide gevallen intrigerende wijze, in Charles Taylor (2007) en zijn zoektocht naar ‘subtler languages’ en in Luc Ferry (2002) en zijn gedachten over de ‘transcendance dans l’immanence’ en het ‘humanisme de l’homme-dieu’.

lijke gedaante als *agapè* of *caritas*. Peter Geach bespreekt eerst drie hoofdstukken lang de theologale deugden voordat hij aan de cardinale deugden toekomt en keert aan het eind van zijn boek weer tot die theologale deugden terug: 'All virtues, however, are in the end vain for a man without the theological virtues of faith, hope and charity' (Geach 1977: 168). Philippa Foot noemt in haar artikel de *Summa Theologica* van Thomas van Aquino, waarin de theologale deugden centraal staan, 'one of the best sources we have for moral philosophy [...] as useful to the atheist as to the Catholic or other Christian believer.' (Foot 1997: 164).

Maar deze aanvankelijke aandacht voor een van de belangrijkste aspecten van de christelijke receptie en herinterpretatie van de antieke deugde-thiek heeft zich niet doorgezet in een discussie over de betekenis (en de problemen) ervan voor een eigentijdse deugde-thiek en contrasteert sterk met bijvoorbeeld de complete afwezigheid ervan in de meest hedendaagse vorm van deugde-thiek zoals we die vinden in wat in Nederland 'levenskunst' of 'bestaansethiek' heet. Pierre Hadot (2001: 53), een van de grondleggers van die levenskunst-filosofie, verzet zich vooral tegen het 'surnaturalisme' waarmee het christendom volgens hem de eigen verantwoordelijkheid zou ondermijnen, Wilhelm Schmid (2010: 62) toont zijn onbegrip terzake wanneer hij de christelijke naastenliefde rekent onder de 'coöperatieve betrekkingen' die geregeld worden door reciprociteit en Joep Dohmen en Maarten van Buuren noemen in hun recente *Van oude en nieuwe deugden* (2013: 12) weliswaar 'de christelijke deugden van geloof, hoop en liefde' eenmaal in hun inleiding, maar besteden er voorts in hun overzicht van de 'levenskunst van Aristoteles tot Nussbaum' geen enkele aandacht aan.

Eenzijds is die afwezigheid niet verbazingwekkend in een tijd en cultuur waarin religie in het algemeen en het christendom in het bijzonder geen rol van betekenis meer lijken te spelen. Er is immers weinig aanleiding om over geloof, hoop en liefde na te denken voor mensen die hooguit in musea nog met die christelijke deugden worden geconfronteerd. Anderzijds zou die indruk wel eens misplaatst kunnen zijn, en zijn er meerdere redenen om wel degelijk ook in onze tijd over deze deugden van christelijke herkomst te reflecteren.

Ten eerste zijn deze deugden waarschijnlijk op veel meer manieren nog steeds present dan enkel in museale contexten. De institutie van de zorg bijvoorbeeld gaat voor een belangrijk deel terug op een praktijk van *caritas*. Natuurlijk zijn de condities in een geprofessionaliseerde en binnen de kaders van een verzorgingsstaat geïnstitutionaliseerde zorg volstrekt anders dan toen de zorg het werk was van de kerk. Maar het is niet onwaarschijn-

lijk dat ervaringen van werkers in de zorg nog steeds te maken hebben met de band tussen hun werk en de christelijke deugd van de opofferende liefde. Om slechts één voorbeeld te noemen: terwijl we voor liefdevolle aandacht dank zeggen, betalen we voor geleverde diensten. Als professionals in de zorg vaak verlegen zijn met de dank die ze krijgen voor wat 'gewoon hun werk' is, zou dat wel eens te maken kunnen hebben met het conflict tussen functionele opvattingen van het werk en het doorleven van de charitatieve achtergrond daarvan. Andere voorbeelden van de doorwerking van de theologale deugden in een seculiere samenleving zullen verderop aan de orde komen.

Een tweede reden om over deze deugden na te denken gaat terug op een hermeneutische veronderstelling. Ervaringen hebben niet alleen een bepaalde context nodig om zich te kunnen voordoen, maar ook een eigen interpretatiekader om verstaan en geïdentificeerd te kunnen worden. Dat geldt in het algemeen voor deugden: zonder het type samenleving waarvoor en waarbinnen Aristoteles schreef, zouden de deugden, als de kwaliteiten omwille waarvan men geprezen wordt, niet zo een centrale plaats hebben gekregen in de morele ervaring. Zonder de Griekse kunst van de klassieke periode en zonder de Griekse opvattingen van geneeskunde uit die tijd, zou Aristoteles die perfecties niet hebben geïnterpreteerd als houdingen die te maken hebben met een midden, en waarvan de bepaling zich oriënteert aan voorbeelden; en zonder die interpretatie van Aristoteles en de doorwerking ervan was de geschiedenis van morele vorming door de eeuwen heen een andere geweest en daarmee de manier waarop mensen hun eigen morele ervaring hebben verstaan en gevormd.

Datzelfde geldt ook voor de theologale deugden. Zonder een cultuur waarin het christendom een invloedrijke rol speelt en zonder intellectuelen die de boodschap van het christendom wilden verzoenen met hun kennis van de Griekse filosofie, zouden er geen theologale deugden zijn geweest, en zonder de theologische interpretatie van de kwaliteiten die daarmee worden aangeduid zouden ze niet de rol hebben kunnen spelen in het culturele zelfbewustzijn die ze in feite hebben gekregen.

Deze binding tussen een bepaalde context en het ontstaan van een ervaring en de interpretatie ervan, neemt niet weg dat die ervaring, en datgene wat daarin aan het licht is gekomen, kan voortbestaan als die oorspronkelijke context verdwenen of veranderd is. De Griekse deugden verdwenen niet met de Griekse *polis*. In nieuwe omstandigheden werden de ervaringen, die ooit in een Griekse context aan het licht kwamen, op nieuwe wijze uitgelegd. Zo moeten ook die ervaringen die door een christelijke cultuur tot uitdrukking konden komen niet noodzakelijk verdwijnen

met die context, maar vragen ze erom in nieuwe, seculiere contexten opnieuw uitgelegd te worden.³ Dat is echter niet altijd gemakkelijk – het zelfbewustzijn van een cultuur is niet altijd en niet noodzakelijk homogeen – en het is de vraag of het ook mogelijk is met deze deugden die zo duidelijk gebonden lijken aan de christelijk religieuze context waarin ze ontstonden.

2 Het problematische van de theologale deugden

Ook de traditie waarin het begrip van de theologale deugden werd gevormd en ontwikkeld is te lang en te divers om kort te kunnen worden samengevat. Ook hier moeten we meer verdacht zijn op vergeten elementen dan ik in deze paragraaf zal kunnen doen. Ik presenteer kort slechts enkele hoofdlijnen, zoals die naar voren komen in teksten van Augustinus en Thomas van Aquino.

De identificatie van de theologale deugden als de bekende drie gaat terug op een passage in de eerste brief van Paulus aan de Korinthiërs: ‘geloof, hoop en liefde, deze drie, maar de grootste daarvan is de liefde.’ (1 Kor. 13:13). Van meet af aan worden ze begrepen als anders dan de Griekse deugden. Inderdaad vinden we geen van drie onder de deugden die Aristoteles beschrijft in zijn *Ethica*. Maar hun afwijkend karakter gaat verder en leidt in de traditie tot een nieuw begrip van de deugd, sterk afwijkend van dat van Aristoteles en de hele Griekse ethiek.

Dat nieuwe begrip van de deugd komt het sterkst tot uitdrukking in de definitie van de deugd die in de christelijke middeleeuwen als gezaghebbend geldt en die door Petrus Lombardus werd samengesteld uit teksten van Augustinus: ‘bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur’.⁴ Het eerste stuk van deze definitie kan gemakkelijk worden verzoend met het begrip van de (karak-

3 Om misverstanden te voorkomen: hoewel ik de betekenis van de religie als een ‘ethical culture’ (vgl. Cottingham 1994) onderschrijf, beweer ik niet dat we de religie nodig hebben voor de moraal, laat staan als fundering daarvoor. Ik zoek juist naar mogelijkheden om morele ervaringen die in en dankzij een religieuze cultuur tot uitdrukking kwamen te vertalen in termen die in een seculiere cultuur verstaan kunnen worden.

4 ‘een goede kwaliteit van de geest, waardoor men juist leeft, die niemand ten kwade gebruikt, en die God in ons zonder ons bewerkt’. Door Thomas van Aquino geciteerd in o.m.: *Summa Theologica* I-II q. 55 a. 4. Voor de referentie naar Petrus Lombardus, zie: R.A. te Velde (1995: 71113).

ter)deugd zoals we dat bij Aristoteles vinden.⁵ Ook voor hem gaat het om een optimale karaktertrek die een mens doet floreren. Maar waar Aristoteles stelt dat we deugdzaam worden door onszelf te oefenen en wij dus onszelf deugdzaam maken⁶ (zij het dat dat natuurlijk deels gebeurt door de opvoeding die we 'krijgen' in de gemeenschap waarvan we deel uitmaken), stelt de christelijke definitie dat die deugd door God in ons bewerkt wordt. En alsof dat niet al radicaal genoeg is, wordt eraan toegevoegd dat dit 'zonder ons' gebeurt.

Niet alleen in onze gesecculariseerde context, maar ook voor een auteur als Thomas van Aquino die niet alleen aan de bijbel, maar ook aan Aristoteles trouw wil blijven, is dat een hoogst problematische omschrijving. In het geciteerde artikel uit de *Summa* geeft Thomas opmerkelijk veel aandacht aan Augustinus, aan wie die definitie werd toegeschreven – om hem echter uiteindelijk *niet* te volgen. Hij stelt namelijk dat het laatste deel van die definitie niet voor de deugd in het algemeen, maar slechts voor de theologale deugden geldt.⁷ Dat lost echter ons probleem (namelijk: wat wij aan moeten met die theologale deugden) niet op, zeker niet als we zien dat Thomas de andere ('Aristotelische') deugden 'onvolmaakte deugden' noemt en 'deugden in een beperkte zin van het woord'⁸, die verwijzen naar en afhankelijk blijven van volmaakte, dat is: van de theologale deugden.

De uitleg die Thomas zelf geeft van het theologaal karakter van deze deugden helpt ons ook niet meteen. Hij geeft drie redenen voor deze benaming. De derde reden geeft het minste problemen: de deugden zijn ons bekend 'door goddelijke openbaring'. Als we dat verstaan als zeggend dat we ze hebben leren kennen uit de bijbel, en als we ook als seculiere filosofen geïnteresseerd blijven in deze belangrijke bouwsteen van onze cultuur, kunnen we dat gemakkelijk overnemen. Maar de eerste twee redenen zijn zowel belangrijker als problematischer. Deze deugden zouden volgens Thomas gericht zijn op God ('habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum') en enkel door hem in ons bewerkt ('solo Deo nobis infunduntur').⁹ We kunnen dat tot op zekere hoogte uitleggen, maar kunnen we het ook verstaan in de zin dat we er iets mee kunnen?

5 Dat neemt niet weg dat Aristoteles heel andere elementen opneemt in zijn definitie van de deugd: 'hexis prohairesikè, en mesotèti ousa tei pros hêmas, hoorismenei logooi kai hoos ho phronimos horiseien'. (Aristoteles 1106b36-1107a2).

6 Vgl. bijv. Aristoteles (1104b1-4).

7 Thomas van Aquino (*Summa Theologica* IaIIae q. 55 a. 4).

8 Thomas van Aquino (*Summa Theologica* IaIIae q. 65 a. 2).

9 Thomas van Aquino (*Summa Theologica* IaIIae q. 62 a. 1).

De uitleg kan erop wijzen dat geloof, hoop en liefde als theologale deugden zich onderscheiden van wat een alledaagse gedaante daarvan *lijkt* te zijn, maar wat in feite iets anders is.¹⁰ Geloof als theologale deugd is niet een onzeker weten ('ik geloof dat hij zei dat hij morgen zou komen'), maar een juist soort zekerheid, die niettemin niet kan steunen op enig rationeel bewijs. Hoop is geen optimistische verwachting ('ik hoop dat het morgen ook mooi weer zal zijn'), maar een vast vertrouwen op iets waarvoor geen redelijke grond bestaat.¹¹ En de liefde als theologale deugd bestaat niet in het beminnen van wat ons als beminnelijk aantrekt, maar juist in de omarming van wat niet aantrekkelijk is ('bemin uw vijanden').

Eenzijds kunnen we begrijpen waarom de verwerving van dergelijke contra-intuïtieve of zelfs irrationele houdingen niet uit ons zelf kan voortkomen en dus geen kwestie van oefenen is, maar eerder 'van buiten' zou moeten komen. Maar anderzijds bevestigt dat de vreemdheid van deze houdingen. Volgens Aristoteles hebben we de deugd weliswaar niet van nature, maar is ze zeker ook niet tegen- of bovennatuurlijk.¹² Maar Thomas geeft ons te verstaan dat onze natuur niet vervolmaakt kan worden zonder deze deugden die haaks lijken te staan op onze natuur. Wat moeten we, wat kunnen we met zulke deugden?

3 Seculiere gedaanten van de theologale deugden

In contrast met de vreemdheid van de theologale deugden staat hun doorwerking in onze cultuur. Ik noemde al een voorbeeld: de wijze waarop de *caritas* doorwerkt in de zorg. Veel minder alledaags is een andere gedaante van deze zelfde liefde, die we aanduiden als vergeving. *Als* zo iets als vergeving mogelijk is, is ze immers een liefde voor degene die zich precies niet als beminnenswaardig presenteert.¹³ Maar ondanks de moeilijkheid daarvan blijft ze een belangrijk ideaal, dat zowel in individuele geschiedenissen als in politieke contexten werkzaam is.¹⁴ De hoop die tegen alle redelijke

10 Vgl. voor zo'n uitleg ook: Drewermann (2012: 15-92).

11 Vgl. ook Geach (1977: 48): 'the character and the necessity of hope are not to be established by mere reason, as could be done for the cardinal virtues, demonstration is not to be sought'.

12 Aristoteles (1103a24-26).

13 De conditionele vorm van de zin verwijst naar de wijze waarop Derrida (2000: 81) de moeilijkheid beschrijft van deze vergeving, die ook volgens hem duidelijk maakt hoezeer ze behoort tot een religieuze erfenis ('let's call it Abrahamic, in order to bring together Judaism, the Christianities, and the Islams').

14 Vgl. voor voorbeelden uit beide domeinen het themanummer over 'vergeving' van *Wijsgerig Perspectief* 54 (2014)1.

verwachting ingaat, werkt ook in gesecculariseerde contexten door, bijvoorbeeld als de bron van elke utopie en van de energie die mensen vinden voor allerlei vormen van verzet tegen de heersende orde of tegen schijnbaar onvermijdelijke ontwikkelingen. Het geloof vormt misschien wel het duidelijkste voorbeeld van de wijze waarop de theologale deugden in seculiere gedaanten doorwerken. Is het immers niet een geloof (tegen beter weten in) dat ons doet zeggen dat mensen rechten hebben en dat die gebaseerd zijn op een onvervreemdbare waardigheid van de mens? Zonder het geloof in een dergelijke intrinsieke waardigheid zouden de plechtige verklaringen waarin we van die rechten spreken wel erg hol gaan klinken.

Deze en dergelijke voorbeelden nemen echter het problematisch karakter van die christelijke deugden niet weg. Integendeel: ze vergroten het probleem, omdat we ze minder gemakkelijk terzijde kunnen schuiven. We zouden daarmee niet slechts van een religieus verleden afscheid nemen, maar ook zijn erfenis afwijzen en de wijze waarop die in ons doorwerkt, en we daar nog steeds op teren, loochenen.

Elders heb ik aan de hand van teksten van Friedrich Nietzsche aangegeven, hoe ook hij, die een maximale oppositie tot het christendom wilde vormen, gebruik blijft maken van deze christelijke deugden.¹⁵ Weliswaar vinden we ze op de eerste plaats als voorwerp van zijn kritiek: 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.¹⁶ 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.¹⁷

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, waarin zowel de verschillen als de overeenkomsten opvallen. Een voorbeeld van dat laatste 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

15 Vgl. Van Tongeren (2013), waaraan de rest van deze paragraaf is ontleend.

16 Vgl. Nietzsche (*Zur Genealogie der Moral* I.15: 283).

17 Vgl. Nietzsche (*Morgenröthe* § 58: 59).

ervaren als iets wat plotseling ontwaakt; beide worden ontvangen met een grote dankbaarheid¹⁸ en dus ervaren als geschenken; en dat geschenk maakt een liefde mogelijk, waarvan de paradoxaliteit benadrukt wordt.¹⁹ 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 zouden veel meer voorbeelden uit zijn werk te geven zijn: de excessiviteit van de liefde in Zarathustra’s rede over ‘de schenkende deugd’ die hij ‘de hoogste deugd’ noemt;²⁰ het supra-morele karakter van de liefde;²¹ de moeilijkheid van de hoop (op menselijke grootheid) die steeds bedreigd wordt door de vele redenen die tegen (het welslagen daarvan) pleiten;²² het belang van het geloof (net als bij Luther in tegenstelling tot de werken!) voor de voorname;²³ en vooral de dankbaarheid die een belangrijk thema is in de geschriften uit Nietzsches meest rijpe periode.

Maar als we zoeken naar hoe deze presentie van de christelijke deugden in Nietzsches werk een nieuwe contextualisering krijgt, waarin ze begrijpelijk zouden worden zonder beroep te doen op hun religieuze herkomst, moet het antwoord ambigu blijven. Weliswaar zien we hem 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 deze deugden door God worden geschenken, probeert Nietzsche als een baron van Münchhausen zelf niet alleen de ‘heer van zijn deugden’ te zijn²⁴, maar ook zijn wil zelf te heroriënteren.²⁵

Het is blijkbaar niet gemakkelijk om afstand te nemen van de begrippen die een religieuze context ons heeft aangereikt – als we dat al zouden willen, noch om ze een eigen nieuwe betekeniscontext te verschaffen. Maar als we die deugden niet willen, of niet kunnen loslaten, zullen we moeten zoeken naar een manier waarop we ze kunnen blijven uitleggen als we daarvoor niet langer de taal van de religie kunnen gebruiken. In het

18 Nietzsche (*Die fröhliche Wissenschaft* Vorrede § 1: 345v).

19 Idem (§ 3: 350).

20 Nietzsche (*Also sprach Zarathustra* I, Von der schenkenden Tugend: 97vv).

21 Nietzsche (*Jenseits von Gut und Böse* § 153: 99).

22 Idem (§ 62: 81vv).

23 Idem (§ 287: 232v).

24 Bijv. idem (§ 212: 147).

25 Nietzsche (*Die fröhliche Wissenschaft* §276: 521).

volgende kijk ik hoe ver we vanuit de filosofie kunnen komen met een dergelijke uitleg.

4 Openheid en het object van de wil

Bij die poging vertrek ik van een element uit de manier waarop zowel Thomas van Aquino als Augustinus de theologale deugden begrijpen. Zij begrijpen die deugden namelijk als deugden van de wil. We kunnen vooralsnog de discussie over het al of niet bestaan van een vrije wil vermijden, door in eerste instantie de wil op te vatten als het streven van de mens voorzover dat op een of andere manier gestuurd kan worden door redelijk inzicht. En niemand zal wel ontkennen dat het dit is wat er gebeurt in elk proces van vorming of opvoeding: we proberen ons zelf en anderen zo te vormen dat we streven naar datgene waarvan we menen dat het goed is.

Het wilsvermogen dat we daarin veronderstellen duidt Thomas van Aquino aan als 'intellectus appetitivus' of ook wel 'appetitus intellectivus'.²⁶ Volgens Thomas' optimistische antropologie is deze wil van nature gericht op dat wat goed is volgens de rede.²⁷ Daardoor kan de vorming van deze wil grotendeels plaats vinden langs de lijnen van de Griekse deugd, waarvan we al zagen dat die bestond in oefening en vorming. We kunnen de morele vorming vergelijken met het werk van de tuinman: planten groeien vanzelf de goede kant op, ze hebben alleen verzorging nodig om ze optimaal te doen floreren. Door die verzorging, dat wil zeggen: door oefening, vorming en opvoeding, wordt de natuurlijke dynamiek slechts bevorderd en geoptimaliseerd.

Toch is ook met betrekking tot deze wil en de deugdzame ontwikkeling ervan volgens Thomas al een kracht van buiten nodig. Want weliswaar zijn we van nature gericht op het goede, maar dat is in eerste instantie het eigen goed. Uiteraard kunnen we leren inzien dat ons eigen goed niet los staat van dat wat goed is voor anderen. Opvoeding en vorming zullen voor een belangrijk deel precies bestaan in het aanleren van dit inzicht, zodat we ons ontwikkelen tot mensen die oprechtheid, vriendelijkheid, dapperheid, generositeit en andere deugdkwaliteiten ontwikkelen, waardoor we erkenning genieten van de gemeenschap waarbinnen we leven. Maar Thomas wijst erop dat de deugd van de rechtvaardigheid – die immers ook bij

²⁶ Thomas van Aquino (*Summa Theologica* Ia q. 83 a. 3).

²⁷ Een discussie van die optimistische antropologie laat ik hier achterwege; ik heb er een begin mee gemaakt in het laatste hoofdstuk van mijn *Leven is een kunst* (2012: 217-249).

Aristoteles al een aparte status had – vereist dat we in een sterkere zin van het woord de gerichtheid op ons eigen goed achter ons laten.²⁸ Zonder de wet, die ons dwingt, zouden we uit onszelf er niet toe komen om onpartijdig te oordelen, en gelijkheid te betrachten in de wijze waarop we goederen verdelen.

Dat model, van een externe kracht die nodig is om de wil te richten op wat hij uit zichzelf niet zou nastreven, wordt vervolgens gebruikt om de theologale deugd uit te leggen. Blijkbaar richt die deugd onze wil op nog een ander goed dat we uit onszelf niet zouden nastreven, of beter: dat we uit onszelf niet zouden herkennen. Thomas duidt dat goed aan met de term ‘God’; we zagen al dat God het object van de theologale deugden werd genoemd. Kunnen we dat ook buiten een expliciet religieuze context verstaan?

Thomas geeft zelf een uitleg door twee soorten van ‘geluk’ te onderscheiden. In lijn met Aristoteles vertrekt hij van de veronderstelling dat alles wat mensen doen, gedaan wordt omwille van een doel en dat al die doelen convergeren naar een laatste doel, hetgeen we gewoonlijk ‘geluk’ noemen. Maar wat Aristoteles aanduidde met de ene term *eudaimonia* wordt door Thomas uiteengelegd in enerzijds *felicitas*, dat wil zeggen het geluk dat mensen in hun aardse leven kunnen verwerven, en anderzijds *beatitudo* die bestaat in het geluk van de vereniging met God, zoals die aan het leven hierna voorbehouden blijft. Het eerste niveau van geluk ‘past bij de menselijke natuur en kan gerealiseerd worden door en in de perfectie van de eigen natuurlijke vermogens’²⁹; dat wil zeggen door de twee soorten deugden die we ook al bij Aristoteles vinden: de optimale realiseringen van respectievelijk denken en verlangen, de intellectuele en de karakterdeugden. Het tweede niveau van geluk overstijgt echter die natuur en zou slechts door de hulp van een bovennatuurlijke kracht, i.c. God kunnen worden bereikt. Geloof in God, hoopvol vertrouwen op God en beminnen van God – dat alles zou niet kunnen zonder de hulp van God.

Een hermeneutische ethiek (wel te onderscheiden van zowel een theologische als een historisch-filologische uitleg van de tekst van Thomas³⁰) stelt de vraag naar de ervaring die zich in een dergelijke theologie uitlegt, of naar de mogelijkheidsvoorwaarde van een dergelijke uitleg. Daarbij is het van belang te zien dat het bovennatuurlijke en het natuurlijke geluk

28 Vgl. Thomas van Aquino (*Summa Theologica* IaIIae q. 56 a. 6); vgl. ook Te Velde (1995: 38v).

29 Thomas van Aquino (*Summa Theologica* IaIIae q. 62 a. 1).

30 Vgl. bijvoorbeeld Hittinger (1991) in zijn discussie van het boek van Jean Porter over het belang van Thomas voor een christelijke ethiek.

elkaar niet tegenspreken, evenmin als de rechtvaardigheid in tegenspraak is met de deugden die we uit ons zelf kunnen halen. Het schema lijkt dat te zijn van een overtreffende trap, zij het dat die overtreffing een correctie kan inhouden op eerdere stadia. Dat is een structuur die we kunnen herkennen: terwijl we ons oefenen om ergens beter in te worden, kunnen we ontdekken dat het niet gaat om datgene waarin we ons oefenden. Hoewel het waarschijnlijk niet zonder die oefening zou gaan, wordt het nieuwe inzicht van de filosoof, de nieuwe beeldtaal van de kunstenaar, de nieuwe liefde voor dezelfde partner, niet *door* die oefening voortgebracht.

Mensen streven naar geluk, maar weten ze werkelijk wat dat is waar naar ze streven? Niet alleen blijken kortzichtige identificaties van geluk veelal vals zodra ze worden gerealiseerd. Ook als we gericht zijn op meer verheven idealen, blijven we gebonden aan de voorstelling die we ons er nu van kunnen maken, en leggen we ons toe op wat daarvoor nu nodig lijkt. Maar alleen als we in die gerichtheid een openheid houden op andere mogelijkheden, kunnen we boven onszelf uitstijgen, en kunnen we de afstomping van ons verlangen enerzijds of het fanatisme ervan anderzijds vermijden. Afstomping door de identificatie van het geluk met wat we nu zelf kunnen realiseren, fanatisme door de verabsolutering van een uiteindelijk ideaal met de voorstelling die we er nu van hebben.

Thomas verklaarde de term ‘theologische deugden’ zowel door hun gerichtheid op God als door hun gegeven-zijn door God. In de eerstgenoemde betekenis kunnen ze ons herinneren aan het belang van een openheid naar wat we niet kennen, maar wat ons zou kunnen overkomen en wat ons een andere, hogere vorm van geluk zou kunnen tonen dan waar we eerder van konden dromen. We hebben misschien ‘de Transcendente’ niet meer nodig om het belang van een transcenderende openheid te kunnen blijven zien. Maar de paradoxaliteit van een gerichtheid op wat we precies (nog) niet zien blijft bestaan.

5 Autonomie en het onvermogen van de wil

Thomas legde de term ‘theologisch’ ten tweede uit door te stellen dat deze deugden door God gegeven, *infusa* of ‘ingestort’, zouden worden. Kunnen we ook dat aspect verbinden met de menselijke ervaring zonder expliciet religieuze kaders te moeten veronderstellen? In een poging daartoe vertrek ik opnieuw van het feit dat deze deugden worden begrepen als deugden van de wil.

Behalve verlangen of streving is de wil ook vermogen om te kiezen en te beslissen; in het Latijn van Augustinus en Thomas: *liberum arbitrium*.³¹ Dat hersenwetenschappers tegenwoordig met meer of minder kracht van argumenten betogen dat de vrije wil een illusie is, slechts epifenomenaal verbonden met en secundair volgend op wat er eerder en doorslaggeven in de hersenen gebeurt, compliceert weliswaar de filosofische uitleg van de ervaring, maar neemt de mogelijkheid en het belang daarvan niet weg. Ook als we 'feitelijk' geen vrije wil zouden hebben, kunnen we immers niet anders dan te doen alsof we hem wel hebben. Als de idee van een vrije wil als vermogen om te kiezen en te beslissen een illusie zou zijn, is ze een noodzakelijke illusie waaraan we ons niet kunnen onttrekken op het moment dat we ons voor een keuze gesteld zien. De interpretatie ervan wordt niet principieel aangetast door dat illusoire karakter: nog steeds moeten we uitleggen wat we bedoelen als we zeggen iets te willen, kiezen, beslissen. Maar die uitleg zal gecompliceerd worden door de paradoxale verbinding ervan met het besef van het illusoire karakter van wat we uitleggen.

Het is in dit verband van belang eraan te herinneren, dat dit begrip van de wil (als vrije wil die kan kiezen en beslissen) pas ontwikkeld wordt in de tijd waarin het christendom zich ook tot een intellectuele culturele kracht ontwikkelt. Augustinus is een van de belangrijkste auteurs in deze belangrijke periode van de Europese geschiedenis. We kunnen zeggen dat hij pas de wil 'ontdekt', en wel op twee manieren.

Op de eerste plaats is de wil een antwoord op de vraag hoe het kwaad mogelijk is; dat wil zeggen: het kwaad opgevat in de zin waarin de Grieken het nog niet kenden. Het gaat niet om de vergissing die bij Socrates en Plato het model vormt voor datgene wat niet goed is, niet om de misser of mislukking die bij Aristoteles het begrip ervan bepaalt, zelfs niet om de waanzin of verblinding die we in de tragedie tegenkomen, maar om het kwaad van de zonde: de opstand tegen een goede God, de overtreding van de wet met geen ander doel dan die overtreding zelf en in het besef dat daarmee geen goed gerealiseerd wordt. Willens en wetens doen wat niet goed is – dat is volgens Augustinus alleen maar mogelijk als de mens een vermogen heeft dat hem in staat stelt tegen de gerichtheid van zijn verlangen en tegen het inzicht van zijn rede in te gaan.³²

Die context waarin de wil wordt ontdekt betekent overigens niet dat de wil altijd alleen maar een kracht ten kwade is. Weliswaar manifesteert hij

³¹ Thomas van Aquino (*Summa Theologica* Ia q. 83).

³² Voor Augustinus' reflecties op de mogelijkheidsvoorwaarde van het kwaad, vgl. met name Boek 2 en 3 van zijn *Belijdenissen*.

zich en zijn macht het duidelijkst door in te gaan tegen andere autoriteiten, maar hij kan zich natuurlijk ook realiseren in de instemming met wat als goed wordt ervaren of wat als waar wordt ingezien. Het gaat erom dat de wil dat zelf bepaalt; hij is (dat wil zeggen: ervaart zichzelf als) principieel autonoom.

Maar die autonomie blijkt vervolgens problematisch. Het is vooral in het achtste boek van zijn *Confessiones* dat Augustinus zijn begrip van de wil verdiept, door te onderzoeken wat er eigenlijk gebeurt in die existentiële ervaring die zijn bekering voor hem vormt. Hij twijfelt al lang of hij nu wel of niet de definitieve stap moet zetten en zich laten dopen en vraagt zich af hoe die twijfel te verklaren is. Hij, dat wil zeggen zijn wil, is toch zelf de baas. Als zijn wil iets besluit, voert het lichaam het uit – soms al voordat hij zich het besluit realiseert. Waarom kan hij dan niet ook zijn wil zelf brengen tot die stap waarover hij maar blijft twijfelen? Hij vindt het antwoord in wat wel de tweede ontdekking van de wil genoemd kan worden.

Nadat de wil gevonden was als het vermogen dat zo machtig is dat het zelfs de natuurkracht van het verlangen en het inzicht van de rede nog de baas kan, wordt die autoriteit vervolgens ontlusterd als hopeloos verdeeld in zichzelf, als *velle* en *nolle*, willen en niet-willen tegelijkertijd. Augustinus ontdekt de wil als ‘in gevecht met zichzelf’.³³ Daardoor verschijnt in het hart van de menselijke autonomie een machteloosheid die grenst aan heteronomie. Augustinus zelf kan uiteindelijk niet anders dan zich gewonnen geven.

Voor Thomas van Aquino is er waarschijnlijk te veel rationaliteit in de vrije wil om een zo dramatische ontwikkeling mogelijk te maken als bij Augustinus. Maar we vinden ook bij hem een verwijzing daarnaar wanneer hij schrijft dat ‘de vrije wil de eigenlijke ontvanger van de genade is’.³⁴

Misschien kunnen we ook dit minstens deels verstaan zonder te moeten veronderstellen dat er een stem is die roept, of dat er engelen klaar staan om degene die zich laat vallen op te vangen. In onze tijd is vrijwel alles voorwerp van keuze geworden: we kiezen niet alleen hoe we willen leven, maar ook of we willen leven, hoe en wanneer we willen sterven, we kunnen in principe onze naam en ons geslacht kiezen. Terwijl alles voorwerp van keuze wordt, lijkt de keuze zelf steeds meer arbitrair te worden. Het feit van de keuze komt in de plaats van de reden voor de keuze: ‘waarom heb je dat (zo) gedaan? het was mijn keuze!’ Maar als de keuze arbitrair wordt,

33 Augustinus (*Belijdenissen* Boek VIII. 22: 184). Vgl. ook de mooie analyse van de betreffende passage door Robert Bernasconi (1992).

34 Thomas van Aquino (*Summa Theologica* Ia q. 83 a. 2 *sed contra*).

kan ze evengoed anders uitvallen. De keuze waarin ik mijn autonomie toon wordt gelijk aan het lot of het toeval.

In alledaagse keuzes kunnen we zonder veel moeite denken dat we autonoom zijn en soeverein beslissen welke mogelijkheid we kiezen. Maar naarmate die keuzes fundamenteler zijn (de keuze voor een bepaalde loopbaan of juist het afbreken ervan, voor de bezegeling van een relatie of juist het verbreken ervan) zullen we sterker ofwel die twijfel van Augustinus herkennen, ofwel ervaren dat er eigenlijk nauwelijks iets te kiezen valt, maar dat de keuze al voor ons gemaakt is: 'hier sta ik, ik kan niet anders'. Maar ook op minder dramatische momenten kunnen we ontdekken dat onze wil niet zelf in staat is om te doen wat hij wil. Bollnow geeft een mooi voorbeeld als hij schrijft: 'Wo das Mißtrauen an den Menschen heranschleicht, da kann er nicht einfach vertrauen wollen. Es muß etwas anderes hinzukommen, das ihm als eine Gunst zufällt'.³⁵ Ook vertrouwen is een deugd van de wil, die toont dat de wil zichzelf niet uit zichzelf kan veranderen; hij vergelijkt het met een stemming, die ons eerder overvalt dan dat we haar maken: 'Es nützt nichts, wenn der Mensch es mit aller Kraft seines Willens herbeizubringen versucht'.³⁶ Bollnow stelt overigens dat hetzelfde geldt voor hoop, geduld en dankbaarheid.³⁷

De perfectionering van onze wil is waarschijnlijk niet (of in ieder geval niet enkel) een kwestie van 'die wil beter te begrijpen', daarin 'de ongerijmdheden verminderen, de consistentie vergroten', om op die manier 'een toename van wilsvrijheid' te bereiken – zoals Joep Dohmen suggereert.³⁸ Deze wil is, door zijn 'autonomie' en doordat die zich bij uitstek uit in de rebellie, een vermogen dat niet geperfectioneerd kan worden op de wijze van de andere deugden: als hij zich zou oefenen in datgene waar hij goed in is, zou hij zich waarschijnlijk steeds meer vastdraaien in het probleem dat hij vormt. De traditie van de theologale deugd suggereert dat een mens zich niet zelf uit het moeras van zijn existentiële crisis trekt, maar daaruit getrokken *wordt* – of niet natuurlijk, want de genade laat zich niet dwingen.

35 Bollnow (1958: 175).

36 Idem (182).

37 Idem (183v).

38 Dohmen (2010: 124v).

6 Besluit

De theologale deugd, zoals ik het begrip daarvan aan de intellectuele traditie van het christendom heb ontleend, laat zich niet afdwingen, door wat voor oefening ook, evenmin als het begrip van die deugd zich restloos laat vertalen in seculiere categorieën. Maar zoals we door de uitleg ervan wel enigszins in de buurt van die deugd zijn gekomen, kunnen we ook door oefening wellicht de verkrijging ervan voorbereiden.

De voorgestelde interpretatie heeft niet tot een volledig filosofisch *begrip* geleid van de – uiteindelijk slechts theologisch te formuleren – wijze waarop geloof, hoop en liefde op God gericht zouden zijn en door God al of niet geschonken kunnen worden. Maar we hebben wel in de menselijke ervaring als het ware de *vraag* of de *nood* gevonden waarop die theologale deugden een christelijk religieus antwoord vormen: de nood aan een openheid in de identificatie van het object van ons verlangen of van onze voorstelling van geluk, en de noodzaak van een inwerking van buiten op onze wil en dus van een receptiviteit waarin die wil zich laat aanspreken door iets anders dan zijn eigen verlangen tot zelfbepaling.

Eerder noemde ik het geloof in de menselijke waardigheid, de utopische hoop op een betere wereld en de mogelijkheid van vergeving als hedendaagse seculiere gedaanten van de christelijke deugden. De gegeven uitleg van het aan de traditie ontleende begrip van de theologale deugd kan wellicht helpen om te voorkomen dat dergelijke seculiere vertalingen vervlakt of verabsoluteerd worden. Dat zou gebeuren wanneer bijvoorbeeld de declaratieve stelligheid waarmee die menselijke waardigheid ‘inherent’ en de daaraan verbonden rechten ‘onvervreemdbaar’ worden genoemd zou doen vergeten dat we die ‘grondslag’ niet kunnen vaststellen of bewijzen of wanneer – andersom – de historische contingentie van zulke verklaringen zou leiden tot een relativisering van de waarde van wat erin gezegd wordt; wanneer de utopische verwachting van rechtvaardigheid zelf een rechtvaardiging zou gaan vormen voor een gewelddadige realisering ervan; of wanneer de mogelijkheid van vergeving tot een therapeutische techniek of politieke tactiek zou worden.

Om een dergelijke vervlakkings of fanatisering te voorkomen, moeten we ons realiseren dat deze deugden slechts op indirecte wijze worden verworven. Alleen door een cultivering van onze receptiviteit kunnen we ons geschikt maken om te horen, te zien en te verstaan wat ons wordt aangekeerd: het appel dat iemand op ons doet, de uitdaging die de toekomst vormt, of het aanbod van betekenis dat ons voortdurend omgeeft. Ook al kunnen we deze deugden zelf niet door oefening realiseren, we kunnen ons

wel voorbereiden. Bollnow schrijft dat hier ‘Anstrengung und Geschenkwerden sich in einer unauflösbaren Weise durchdringen’.³⁹

Eenzijds zit in de inspanning en voorbereiding de overeenkomst met de andere (Griekse) deugden. Maar anderzijds blijft de oefening in receptiviteit een paradoxale aangelegenheid. Alleen wie bereid is zijn hoofd leeg te laten worden, kan op een nieuw idee komen – maar hij kan ook een leeghoofd worden. Alleen wie zich openstelt voor de ander kan vertrouwen in hem krijgen, maar hij kan ook bedrogen worden.

Er is geen garantie op succes. Hoewel? Misschien hoeven we slechts te ontdekken dat het succes althans voor een deel niet nog gerealiseerd moet worden, maar al gegeven is. Op het gevaar af, hiermee de strikt filosofische uitleg te verlaten, verwijs ik naar wat de traditie de belangrijkste van de drie theologale deugden noemt, namelijk de liefde. Thomas noemt haar ‘de moeder en wortel van alle deugden’,⁴⁰ waarvan ‘alle andere deugden op een of andere wijze afhangen’.⁴¹ Zij is niet de kroon van de deugden, maar de wortel: alles begint met de liefde. Misschien kunnen we dat als volgt duiden: in de mate waarin we onze receptiviteit ontwikkelen, zullen we meer horen, zien, voelen. Wat we vernemen zal steeds op een of andere manier ‘betekenis’ zijn. Als mensen ‘registreren’ we geen standen van zaken, maar ‘verstaan’ we betekenis. Dat overrompelende aanbod van betekenis is misschien wel het grootste wonder dat ons voortdurend omringt. Zelfs waar we kwaad of lelijkheid ervaren kunnen we ons verwonderen over en verheugen in het feit dat zich – ook daarin – betekenis aandient. Als aanbod stemt het dankbaar – ook al weten we niet aan wie of wat die dank gericht is. En dankbaarheid is een vorm van liefde, die vorm namelijk, waarin ontvangen liefde wederkerig wordt. *Caritas* als *amicitia ad Deum* en *amor fati* lijken hier samen te komen.

Bibliografie

- Anscombe, E. (1958) Modern Moral Philosophy, *Philosophy* 33, pp.1-16.
 Aquino, Th. van (1885) *Summa Theologica*, Nicolai et al. (red.). Paris 1885.
 Aristoteles (1975) *The Nicomachean Ethics*, H. Rackham (red.). Loeb Classical Library, vol. 73. Cambridge/London: Harvard UP/Heinemann.
 Augustinus, A. (2009) *Belijdenissen [Confessiones]*. Budel: Damon.
 Bernasconi, R. (1992) At War within Oneself: Augustine's Phenomenology of the Will in the

39 Bollnow (1958: 183).

40 Thomas van Aquino (*Summa Theologica* IaIIae q. 62 a. 4).

41 Idem (q. 62 a. 2, ad 3).

- Confessions*, in: P. van Tongeren et al. (red.) *Eros and Eris. Contributions to a hermeneutical Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer pp. 57-66.
- Bollnow, O.F. (1958) *Wesen und Wandel der Tugenden*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Buuren, M., en J. Dohmen (2013) *Van oude en nieuwe deugden. Levenskunst van Aristoteles tot Nussbaum*. Amsterdam: Ambo.
- Comte-Sponville, A. (1997) *Petit traité des grandes vertus*. Paris: PUF; Nederlandse vertaling *Kleine verhandeling over de grote deugden* Amsterdam/Antwerpen: Atlas 1997.
- Cottingham, J. (1994) Religion, Virtue and Ethical Culture, *Philosophy* 69, pp. 163-180.
- Derrida, J. (2000) Forgiveness, *Studies in Practical Philosophy* 2, pp. 81-102.
- Dohmen, J. (2010) *Brief aan een middelmatig man. Pleidooi voor een nieuwe publieke moraal*. Amsterdam: Ambo.
- Drewermann, E. (2012) *Die sieben Tugenden*. Ostfeldern: Patmos.
- Ferry, L. (2002) *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* Paris: Grasset.
- Foot, P. (1997) Virtues and Vices, in: R. Crisp en M. Slote (red.) *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 163-177; oorspronkelijk in: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Blackwell 1978, pp. 1-18.
- Geach, P. (1977) *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (2001) *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel.
- Harrington, D., en J.F. Keenan (2010) *Paul and Virtue Ethics. Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Hauerwas, S., en C. Pinches (1997) *Christians among the Virtues. Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hittinger, R. (1991) Review of: Jean Porter, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, *Faith and Philosophy* 8, pp. 549-554.
- Jankélévitch, V. (1949) *Traité des vertus*. Paris: Bordas.
- Keenan, J.F. (2005) *The Works of Mercy*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Nietzsche, F.W. (1980) *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe, Band 4*. München/Berlin: DTV/de Gruyter.
- Nietzsche F.W. (1980) *Die fröhliche Wissenschaft. Kritische Studienausgabe, Band 3*. München/Berlin: DTV/de Gruyter.
- Nietzsche, F.W. (1980) *Jenseits von Gut und Böse. Kritische Studienausgabe Band 5*. München/Berlin: DTV/de Gruyter.
- Nietzsche, F.W. (1980) *Morgenröthe Kritische Studienausgabe, Band 3*. München/Berlin: DTV/de Gruyter.
- Nietzsche, F.W. (1980) *Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe, Band 5*. München/Berlin: DTV/de Gruyter 1980.
- Scheler, M. (1955) Zur Rehabilitierung der Tugend, in: *Gesammelte Werke, Band 3*. Bern: Francke 1955, pp. 15-31.
- Schmid, W. (2010) *Die Liebe neu erfinden. Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Seel, M. (2011) Glaube, Hoffnung, Liebe – und einige andere nicht allein christliche Tugenden, in: M. Kühnlein en M. Lutz-Bachmann (red.) *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Taylor, C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge/London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Tongeren, P. van (1994) Narrativiteit en hermeneutiek: in verband met een adequate praktische ethiek, in: *Ethische perspectieven* 4, pp. 66-80.

Tongeren, P. van (2012) *Leven is een kunst*. Zoetermeer: Klement.

Tongeren, P. van (2013) Nihilisme en moraal, *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 53, pp. 589-601.

Velde, R.A. te (red.) (1995) *De deugden van de mens. Thomas van Aquino: De virtutibus in communi*. Baarn: Ambo.

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