

doordat je volledig van slag en diep geschokt bent als mensen je beledigen". Verder wijst Epiktetos op categoriefouten waarin sommigen met kwantiteiten automatisch kwaliteiten verbinden; iemand is bijvoorbeeld niet (moreel) beter wanneer hij rijk is of meer geld heeft, enzovoort. Uiteraard gaan vele aanbevelingen in de richting van de onthechting: "Het is een brevet van onvermogen dat iemand al zijn tijd besteedt aan de lichamelijke behoeften, bijvoorbeeld veel sporttraining, veel eten en drinken, graag lang op het toilet zitten, en veel seks. Al deze dingen moet men terloops doen; de geest moet alle aandacht krijgen" (§ 41).

Moet die stoïcijnse leer nu per se zo'n radicale scheiding tussen het geestelijke en het lichamelijke maken? Die grote spanning blijft verwonderen en maakt van de onthechting (vaak/meestal) een onhaalbare zaak. Zijn een goed voorbereide sporttraining, zin voor smaak in de gastronomie, het behoedzaam genieten van een degelijke wijn en een seksualiteit die in erotische tederheid opgaat verfoeilijk? Getuigen zij uiteindelijk niet veeleer van het primaat van het geestelijke dat het lichamelijke integreert en tegelijk tot het niveau van het feestelijke promoveert? Moeten we ze tot het terloopse reduceren, zoals we dit met de stoelgang doen? Er is inderdaad iets vreemds met dit stoïcijnse moralisme dat zo weinig van dankbaarheid getuigt voor wat ons gegeven is en te beurt valt. Daartegenover staat die voortdurende berekening die belangeloosheid, onbevangenheid en onvoorwaardelijkheid schijnt te ondermijnen. Er zijn immers genietingen die niet met onze redelijkheid in strijd zijn, integendeel, en die bovendien een eerbetoon zijn aan de beschikbaarheid en vrijgevigheid waartoe tevreden mensen in staat zijn. Zelfs al is een dosis eigenmachtigheid en weerbaarheid jegens de brutaliteit van anderen wenselijk, toch lijkt het mij — terwijl ik de paradox van het anti-moralisme niet kan ontlopen — redelijk die eigenmachtigheid en weerbaarheid tot een niet alles dominerende dosis te beperken en voor de goedmoedigheid (die niet te programmeren valt) veel ruimte te houden.

Jacques DE VISSCHER

### VOOR URBAIN DHONDT

Urbain Dhondt, e.a., *Godsdienst en ethiek*. (Opstellen bij het emeritaat van Urbain Dhondt) Leuven, Tijdschrift voor filosofie (Kardinaal Mercierplein 2 B-3000 Leuven), 153 p., 300 Bfr.

De Leuvense filosoof, Urbain Dhondt, die steeds een grote belangstelling voor de ethiek, de politieke filosofie en voor de godsdienstwijsbegeerte heeft getoond, is voor de collega's buiten de Leuvense universiteit net niet ongemerkt met emeritaat gegaan. Geen gebruikelijk afscheidscollege, geen prestigieuze uitgave met bijdragen van bevriende collega's, geen colloquium over zijn werk. Dhondt, bescheiden en sceptisch, wou dat allemaal niet. Maar zijn Leuvense collega's wilden wel iets.

Bijgevolg werd de afscheidnemende 'gestrikt' om de lezing voor het Sint-Thomasfeest te houden (*Pleidooi voor een ethiek van de rede*) die dan 'en passant' als een afscheidscollege werd voorgesteld, en bijgevolg ook werden voor het eerste nummer van 1996 van het *Tijdschrift voor filosofie* (jrg. 58, nr. 1, maart 1996) enkele bijdragen verzameld onder de titel 'Godsdienst en ethiek', met opstellen van oudere en jongere collega's, vrienden en lesgevers, deels ook oud-studenten, van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. Het resultaat is een representatieve staalkaart van wat het Hoger Instituut in het vlak van de christelijk geïnspireerde moraalfilosofie in de tweede helft van de twintigste heeft geboden. (Waarmee we niet willen betogen dat Leuven alleen christelijke wijsbegeerte heeft geprogrammeerd; heel wat filosofie is niet christelijk en bijgevolg ook niet in Leuven). Die tweede helft van onze eeuw valt ongeveer samen met de tijd dat Dhondt op de een of andere manier met de katholieke universiteit verbonden was — een band die trouwens niet verbroken is — en waarvan hij zestien jaar als voorzitter (decaan) van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte vervulde. Door die functie hebben vele niet-Leuvense filosofen (zoals ondergetekende) met Urbain Dhondt kennis kunnen maken: een scherpzinnige, gastvrije en gevoelige collega met wie steeds te praten valt en die zich nooit achter zijn 'academische waardigheid' verstopt.

De bundel *Godsdienst en ethiek* opent met een artikel van Dhondt zelf, een tekst van een lezing voor het 'Wijsgerig gezelschap', een Leuvense genootschap dat uiteraard ook niet-Leuvenaars ontvangt. Dit artikel, 'Gods goedheid en de bekering van de mens', onderscheidt thematisch drie niveaus in Gods goedheid: het goede van waaruit de mens leeft, het goede dat de mens in zijn handen wil tot stand brengen, en het goede dat buiten het bereik ligt van de menselijke wil. "Deze drie graden zijn: Gods goedheid als bron, ten tweede als eis, ten derde als veroordeling. Daaraan beantwoorden drie soorten bekering: ten eerste de beaming als opheffing van het individuele perspectief, ten tweede de gehoorzaamheid als opheffing van het menselijk willen naar zijn eigen inzicht, ten derde het smartvolle verlangen naar het oneindige als opheffing van de eindige zelfbevestiging" (p. 7). In de uitwerking van deze dialectisch gearticuleerde thema's botst de auteur onvermijdelijk op een grens voor de mens die het heilige op het oog heeft, tegelijk een grens van de filosofie, "Deze grens is ook de plaats, 'la pierre d'attente', waar de godsdienstige mens ontvankelijk kan worden voor een woord dat hijzelf niet kan voortbrengen, voor een gebeurtenis die de logos van de geschiedenis doorbreekt ('die van de andere zijde komt')" (p. 23).

Ad Peperzak's bijdrage voor Urbain Dhondt gaat in op een thema dat de auteur al vaker heeft behandeld, 'Ethiek en religie'. Nu ontwikkelt hij de existentiële noties 'verlangen', 'katharsis' en 'correspondentie' in het perspectief van een filosofie die vóór alles een oefening in correspondentie is: "om aan ons verlangen naar omgang te beantwoorden moet de werkelijkheid waarin wij ons bevinden de kans krijgen zich te geven zoals zij is, en daarvoor zijn van onze kant aangepaste ontvankelijkheden en reacties vereist" (p. 32). De ethiek die voor Peperzak steeds aan het religieuze schatplichtig blijft, laat zich door een hartstocht kenmerken die hij als de dynamiek van zijn eigenlijkste zelf ontdekt. Het is "het oneindige Verlangen dat mij uitstrekt naar een verborgen einder die alleen in de eindige feitelijkheid van mijn zelf-met-ande-

ren-in-een-historische-wereld-bezig-zijn gegeven is. De liefde voor dit Verlangen — met alle desiderata die eraan vastzitten — verenigt het perspectief van de ethiek met dat van de onto-theo-logie, en — als godsdienstige interpretaties van het Verlangen worden toegelaten — ook met het perspectief van de godsdienstfilosofie" (p. 36).

Carlos Steel, sedert 1991 president van het Leuvense Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, begeeft zich eveneens in het vlak van de ethiek, maar vanuit een domein dat hem lief is, de middeleeuwse wijsbegeerte: 'Redelijk door participatie. Thomas en Ockham over het subject van de morele deugden'. In zijn artikel neemt hij die kwestie als uitgangspunt voor een onderzoek naar het mensbeeld dat ten grondslag ligt aan de thomistische moraal. In een eerste deel zet hij het standpunt van Thomas van Aquino uiteen. Voor Steel bestaat het belangrijke inzicht van Thomas erin dat hij de karakterdeugden in het zinnelijke streven zelf situeert. Moed en matigheid zijn niet primair houdingen van de wil, maar houdingen die verworven zijn door de strevingen van zowel het assertieve deel van de zinnelijkheid (*irascibilis*) als van het begerende deel (*concupiscibilis*). Verder blijkt volgens Steel dat de zinnelijkheid (*sensualitas*) niet vereist is om een bepaalde act formeel deugdzaam te maken, omdat dit de functie van de rede is, als wil en als keuze. In een tweede deel van zijn bijdrage vertolkt de auteur Willem van Ockhams felle kritiek op Thomas. Ockham legt wel de klemtoon op de wil en stelt dat de zinnelijke vermogens nooit in staat zijn rechtstreeks een morele habitus voort te brengen; zij zouden dit slechts langs de bemiddeling van het lichaam, waarin zij een wijziging veroorzaken, tot stand brengen. In zijn slotbeschouwing wijst Carlos Steel op het verschillend mensbeeld bij de beide middeleeuwse denkers. Terwijl Ockham zijn radicaal voluntarisme tegen de achtergrond van een dualistisch mensbeeld verdedigt (en in die zin Thomas niet goed begrijpt), stelt Thomas dat de deugden die in de zintuiglijkheid bestaan, een zintuiglijkheid vooronderstellen die binnen de redelijkheid geïntegreerd is. "Het gaat om heel de mens" (p. 58).

In zijn bijdrage, 'Gebroken zedelijkheid', gaat Ludwig Heyde, een Vlaming in Nijmegen, uit van de positie die stelt dat de logica van de zelfbepaling (volgens Kant het grondprincipe van de moraal) met noodzakelijkheid uitloopt op een subjectiviteit zonder norm. Dit is onder meer Jacobi's verwijt aan Fichte. We hoeven echter dit verwijt niet te maken als we met Hegel de algemeenheid ontdekken als wat de subjectiviteit toebehoort en dus wat haar eigen wezen uitmaakt. "In de moraliteit vat het subject zich als *dit bijzonder subject* dat het *algemene* draagt en belichaamt als de wil van zijn eigen wezen. Dit verwijst naar Kant: het goede ligt in de gehoorzaamheid aan een algemeenheid die de wet is van het eigen wezen. Vrijheid in de volle zin van het woord kan slechts werkelijk zijn indien het subject *zelf* de algemeenheid bepaalt. Of, vanuit een ander perspectief gezien: indien het algemene en objectieve getuigt van het voor zich zijn van de subjectiviteit" (p. 67). Dit moet zich in het handelen manifesteren, maar gezien het morele (en niet willekeurige) karakter van de beoogde algemeenheid, manifesteert zij zich niet vanzelf en slaagt de moraliteit er niet in zichzelf te voltooiën. Duikt hier niet opnieuw een gevaar voor scepticisme op, een nihilistisch subjectivisme, een moderne ironie die nog alleen de eigen willekeur poneert? Hiervoor zoekt Hegel een uitweg in de sfeer van de *Sittlichkeit*. Dit is de redelijkheid die in een gemeenschapsleven werkzaam is. "Het gaat hier om iets wat

alle individuen als individuen overstijgt en tegelijk draagt. Een geheel van juridische, morele, economische, politieke verhoudingen, van waarden en normen, kortom: het *ethos* van een gemeenschap. Zoals de natuurorde van rationaliteit doordrongen is, zo ook de geestelijke orde" (p. 73). Is zo'n gemeenschap geloofwaardig, bestaat zij wel, of laat zij zich alleen vermoeden? Manifesteert zij zich in de versprokkeling, in een 'gebroken' zedelijkheid? Dit is de uitdaging waarop Heyde in zijn slotbeschouwingen een paar voorzichtige antwoorden geeft. Hij suggereert dat inzicht in relativiteit van verschillende visies ook de relatieve kracht van het mogelijke overleg impliceert, en dat een bepaald concept van ironie, in de kritiek op het mateloze, voorwaarde voor zedelijkheid kan zijn.

Paul van Tongeren, eveneens uit Nijmegen, behandelt het mooie thema 'Ethiek en traditie'; het biedt hem de gelegenheid de notie 'traditie' wat in ere te herstellen en haar dynamisch karakter in herinnering te brengen. Geïnspireerd door Aristoteles schrijft hij: "Traditie kan worden opgevat als het voortgaande gesprek (of gevecht) tussen verschillende pogingen om betekenis te vatten, tussen verschillende interpretaties van betekenis. Door ons te voegen in de traditie, dat wil zeggen: in het gesprek, gaan we delen in het leven van de betekenis en geven we ook zelf daadwerkelijk leven aan de betekenisdimensie van de werkelijkheid en van ons bestaan" (p. 91). Geen enkele ethische discussie ontsnapt aan dit gesprek dat een zekere afstandsname impliceert waarin we ons door de historiciteit van de betekenisstroom laten aanspreken. Een nog duidelijker articulatie van de traditie ontleent de auteur aan Nietzsche die leert dat de traditie horizonten profileert waarbinnen de mens zich kan vormen, echter binnen het besef dat deze traditie uiteindelijk contingente beperkingen kent.

De laatste drie bijdragen komen opnieuw uit Leuven. Terwijl Antoon Vergote het werk van René Girard op de korrel neemt ("Decennia menswetenschappen allereerste maken het mij steeds moeilijker om te begrijpen dat sommigen nog pogen om zich in hun verbeelding en denken te plaatsen op een tijdstip voorbij het begin van de beschaving, om deze dan met de door hen uitgedachte processen te laten ontstaan uit de natuur. De magie van het denken is beslist de hardnekkigste!", p. 140), gaat Ignace Verhacq uitvoerig in op het boek *Expérience et absolu* van Jean-Yves Lacoste, die een existentiële meditatie op de liturgie biedt. Ook Verhacq is kritisch in zijn analyse, niet in het minst wanneer hij Lacoste verwijt een onvoldoende kritische lezer van Heideggers *Sein und Zeit* te zijn.

Aan deze twee 'kritische studies' gaat nog een opstel van André Van de Putte vooraf: 'Tussen tolerantie en autonomie. Rawls' politiek liberalisme en de concepties van het goede'. Tegen de achtergrond van een aantal kritische commentaren van Galston en Habermas geeft Van de Putte een heldere en zakelijke presentatie van John Rawls' liberalisme en besluit dat dit liberalisme het recht van de individuen op dissidentie van hun groep (en de vorming van nieuwe groepen) beschermt, zoals het tegelijk de groepen zoveel als mogelijk tegen de inmenging (en vervolging) vanwege de staat of de kerken beschermt. In zijn analyse legt Van de Putte interessante accenten en duidt hij op een aantal onopgeloste problemen die in een samenleving, op zoek naar rechtvaardige instellingen, om een antwoord vragen.

Jacques DE VISSCHER