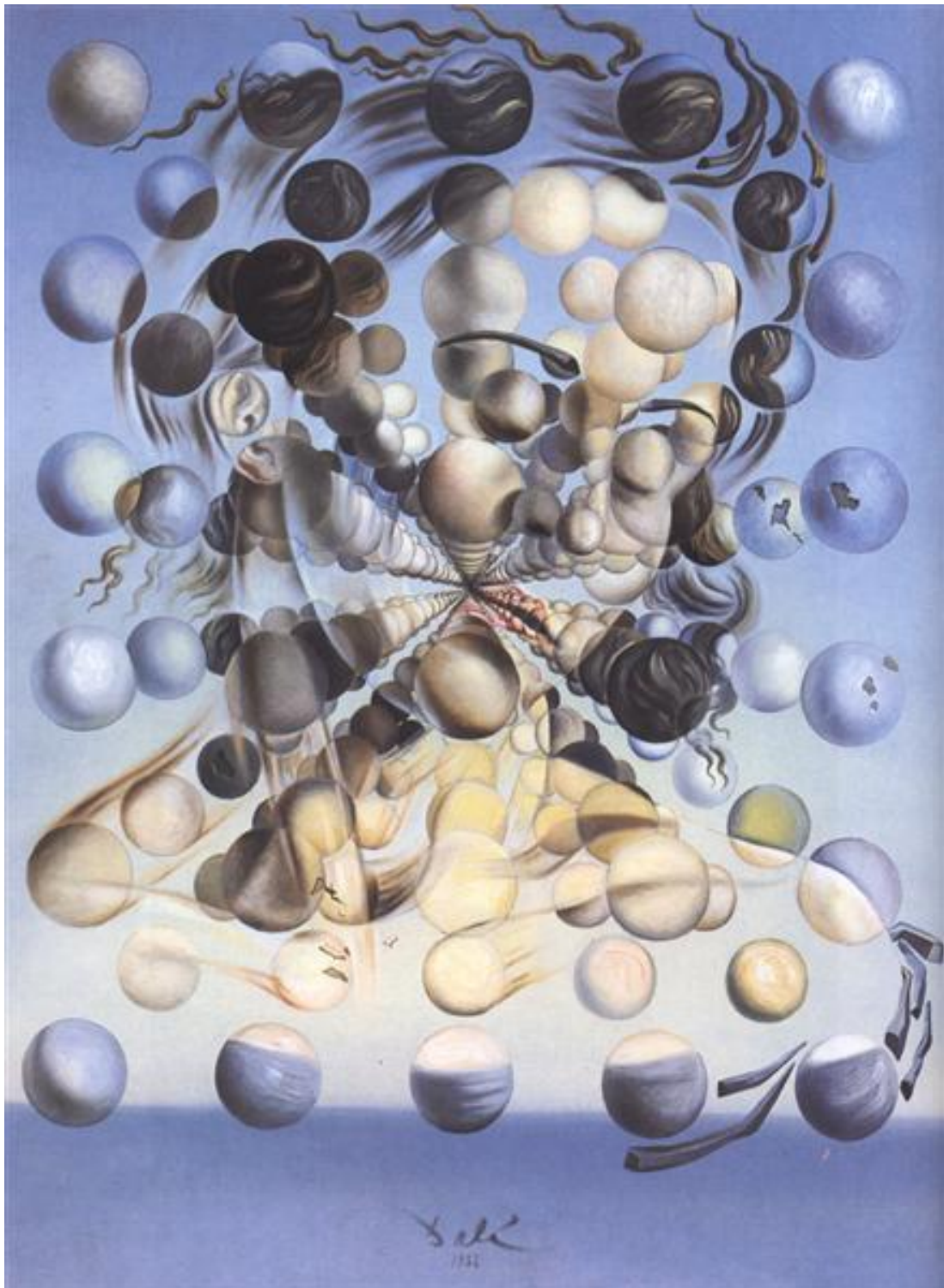


Zien wat kan zijn



Een onderzoek naar de mogelijke rol van een aanschouwende activiteit in de theologische ethiek

Zien wat kan zijn

Een onderzoek naar de mogelijke rol van een aanschouwende activiteit in de theologische ethiek

Rens de Ronde
1901559

Master Thesis
Beliefs (Ethics)
Protestantse Theologische Universiteit Amsterdam

14 juni 2023

Begeleider: prof. dr. P.H. Vos
Beoordelaar: dr. J.R. Compaijen

22945 woorden (exclusief bibliografie)
Afbeelding voorblad: Salvador Dalí, *Galatea de las Esferas*, 1952. Olieverf op canvas, 65 × 54 cm. Figueres, Teatre-Museu Dalí.
Afbeelding ontleend aan www.wikiart.org/en/salvador-dali/galatea-of-the-spheres.

Inhoudsopgave

Inleiding	4
Introductie en vraagstelling	4
Verantwoording en doelstelling	8
Methode	9
1. Narrativiteit en waarheid in de ethiek van MacIntyre	12
1.1. De ontwikkeling van MacIntyres ethiek	12
1.2. Metafysische aspecten van MacIntyres ethiek	16
1.2.1. <i>Narrativiteit en begrijpelijkheid</i>	16
1.2.2. <i>Tradities en de waarheid</i>	18
1.3. Een metafysisch tekort	21
1.4. Conclusie	23
2. Meebewegen in de goddelijke <i>nous</i>. Theōria bij Aristoteles	25
2.1. Theōria als deugd van het verstand	25
2.2. Metafysische achtergronden	28
2.2.1. <i>Het eigene van de mens</i>	28
2.2.2. <i>Het goddelijke verstand</i>	30
2.3. Het actieve en het aanschouwende leven	31
2.3.1. <i>Van praktijk naar theorie</i>	31
2.3.2. <i>Van theorie naar praktijk</i>	33
2.4. Conclusie	34
3. Ontvangen en uitdelen. Contemplatio bij Thomas van Aquino	36
3.1. Contemplatio als activiteit en resultaat	36
3.2. God en mens in afstand en nabijheid	40
3.3. Geen leven zonder contemplatie	42
3.4. Conclusie	45
4. Op zoek naar een nieuwe ontvankelijkheid	47
4.1. Zijn, maar dan anders	47
4.2. Aanschouwen wat anders is	51
4.2.1. <i>Contemplatie in eenheid en afstand</i>	51
4.2.2. <i>Aliter esse</i>	53
4.3. Ethiek vanuit ontvankelijkheid	55
4.4. Conclusie	58
Conclusie	59
Bibliografie	62

Inleiding

Introductie en vraagstelling

Sinds de jaren '70 is de deugdedethiek in opmars in de filosofische en theologische ethiek. Hierin speelt het denken van Alasdair MacIntyre (geboren 1929) en, binnen de theologie, dat van Stanley Hauerwas (geboren 1940) een belangrijke rol. MacIntyre constateert dat het morele discours in Europa en de Verenigde Staten versnipperd is geraakt. Morele visies van verschillende oorsprong concurreren met elkaar, zonder dat hun samenhang nog begrepen wordt.¹ Als alternatief voor deze versnippering grijpt hij terug op onder andere Aristoteles (384-322 v. Chr.) en Thomas van Aquino (1225-1274), voor wie ethiek in het teken staat van morele karaktervorming. Door de ethiek te lokaliseren in praktijken, levensnarratieven en overkoepelende tradities, zoekt MacIntyre een nieuwe ethische visie die de versnippering ontstijgt.²

In deze heropleving van de deugdedethiek treedt wel een verschuiving op. Voor Aristoteles, een van MacIntyres belangrijkste inspiratiebronnen, kent de ethiek een dubbele verankering. De deugden zijn voor hem afgestemd op de sociale bedding van de *polis* – de mens is een politiek wezen – maar ze zijn ook verbonden met een metafysisch-biologische typering van de mens. De mens is voor Aristoteles ook een redelijk wezen, begiftigd met de rede. Die redelijkheid is niet alleen een subjectief gegeven, maar hangt nauw samen met de redelijkheid die Aristoteles overal in de wereld terugziet.³ Die metafysische verankering wordt overgenomen door Thomas van Aquino. Ook hij benadrukt de redelijkheid van de mens, en voor de fundering van zijn ethiek speelt God als Schepper, die de kosmos goed geordend heeft, een belangrijke rol.

MacIntyre neemt deze metafysische inbedding echter niet over. In de eerste versies van zijn *After Virtue* stelt hij dat “we have every reason to reject Aristotle’s physical and biological scheme.”⁴ In plaats daarvan biedt hij een narratief-sociale verankering van de deugdedethiek. De deugden zijn van belang voor specifieke sociale praktijken en voor de narratieve eenheid van een individueel leven. Die narratieve levenseenheid komt op haar beurt weer voort uit een bepaalde traditie met een eigen manier van denken over het

¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Londen/New York: Bloomsbury, 2007), 12.

² Vergelijk MacIntyre, *After Virtue*, 254.

³ Vergelijk Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, vert. Christine Pannier en Jean Verhaeghe (Groningen: Historische Uitgeverij, 1999), 35.

⁴ MacIntyre, *After Virtue*, 208.

goede leven en is ook alleen vanuit die traditie te begrijpen: “the story of my life is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity.”⁵ Met die nadruk op traditie kiest MacIntyre nadrukkelijk voor één van de twee Aristotelische verankeringen van de deugdedethiek: de mens is voor hem een politiek wezen, onderdeel van een sociaal verband.

Het is echter de vraag of het loslaten van die metafysische verankering niet meer vragen oproept dan ze oplost. Een eerste vraag bij MacIntyres ethiek is bijvoorbeeld of zijn pleidooi voor socialiserende tradities de versnippering die hij waarneemt eigenlijk wel kan overstijgen. In de voorbeelden van tradities die MacIntyre zelf noemt, legt de ene traditie bijvoorbeeld veel nadruk op het voortbouwen op het denken van eerdere generaties, terwijl een andere traditie juist meer nadruk legt op het blootleggen van impliciete machtsstructuren en -aanspraken in dat denken. Deze tradities kennen dus een vergaand verschillende manier van denken ten aanzien van het verwerven van kennis. Zijn dergelijke verschillende rationaliteiten commensurabel? Of loopt MacIntyres ontwerp, op zichzelf genomen, niet het risico te resulteren in afzonderlijke morele gemeenschappen zonder gedeelde grond? MacIntyre pakt deze vragen weliswaar op in zijn denken na *After Virtue*, maar hij erkent dat de oplossingen die hij aandraagt niet helemaal bevredigend zijn.⁶

De discussie over commensurabiliteit brengt MacIntyre ertoe om de verankering van zijn ethiek opnieuw te doordenken. Hij constateert dat hij vanaf het begin al dacht vanuit een impliciet thomistisch kader; in zijn publicaties vanaf de jaren '90 brengt hij dat kader meer aan het licht. Zo typeert hij de mens als van nature kwetsbaar en afhankelijk van anderen.⁷ Bovendien stelt hij dat een bepaald idee van het goede al in de mens zelf aanwezig is: “It is only because human beings have an end towards which they are directed by reason of their specific nature, that practices, traditions and the like are able to function as they do.”⁸ Het is echter de vraag hoe dit “end” precies met MacIntyres eerdere ethiek te rijmen is. Wordt de invulling van dit doel bepaald door een specifieke traditie, zoals *After Virtue* lijkt te stellen? Of is dat doel uiteindelijk een objectief gegeven, onafhankelijk van welke traditie dan ook? Het thomisme, de traditie waar MacIntyre zich zelf mee verbonden weet,

⁵ MacIntyre, *After Virtue*, p. 256.

⁶ Vergelijk Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Londen: Duckworth, 1990), 5-6.

⁷ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago (IL): Open Court, 1999), x, 97.

⁸ MacIntyre, *After Virtue*, p. xi (in een voorwoord op de latere uitgave).

suggereert dat laatste, maar MacIntyre lijkt huiverig om dit doel al te nauwkeurig te omschrijven en bepleit eerder dat men moet “kiezen” tussen tradities.⁹ Met het onbenoemd laten van een metafysisch kader ten gunste van een sociaal-narratieve benadering blijft onduidelijk hoe een dergelijk objectief doel een plek kan krijgen binnen MacIntyres ethiek.

De aarzeling bij MacIntyres loslaten van de metafysica wordt verder gevoed door de vraag naar de relatie tussen verschillende praktijken en het goede. In MacIntyres benadering zijn deugden “dispositions which will [...] sustain practices and enable us to achieve the goods internal to practices, but which will also sustain us in the relevant kind of quest for the good.”¹⁰ Deugden zijn dus gericht op het bereiken van “goods internal to practices,” maar MacIntyre expliciteert niet hoe die interne “goods” zich verhouden tot het goede in het algemeen. Dragen alle praktijken op dezelfde manier bij aan “the good”? De denkers op wie MacIntyre teruggrijpt differentiëren wel tussen betere en minder goede praktijken, en wel op basis van hun metafysisch kader. Zo stelt Aristoteles dat het geluk – het doel van de mens – alles te maken heeft met “activiteiten volgens de rede,” waarvan de *theōria* vervolgens de beste activiteit is.¹¹ Ook voor Aquino is het doel van het menselijk leven nadrukkelijk met de praktijk van contemplatie van God verbonden.¹² MacIntyre is hier meer terughoudend. Hij lokaliseert het goede in de eenheid van het geleefde leven in het licht van een bepaalde traditie en laat in het midden of sommige praktijken meer aan die eenheid kunnen bijdragen dan andere.

Deze vragen maken duidelijk dat de metafysica achter MacIntyres ethiek onduidelijkheden overlaat. Die metafysische onduidelijkheden zijn bovendien ook theologisch van belang waar MacIntyres ethiek doorwerkt in de christelijke ethiek, bijvoorbeeld in het denken van Stanley Hauerwas en anderen. Zij benaderen de kerk als een narratieve gemeenschap, die met haar praktijken het karakter van de gelovigen vormt. Hoewel deze benadering bijval krijgt, rijst ook de vraag of hiermee het eigene van het christelijk spreken over God voldoende recht wordt gedaan. Zo is het de vraag of de traditie van de kerk in deze benadering niet te veel afgezonderd wordt van de tradities in

⁹ Vergelijk MacIntyre, *After Virtue*, 254, 297; MacIntyre, *Three Rival Versions*, 196.

¹⁰ MacIntyre, *After Virtue*, p. 254.

¹¹ Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, 324.

¹² Thomas van Aquino, *Summa Theologiae: Action and Contemplation*, uitgave Jordan Aumann (Londen: Blackfriars 1966), 180.4co.

de wereld en er niet te weinig oog is voor “virtues outside the church.”¹³ De roep om een metafysica die het sociaal-narratieve ontstijgt klinkt door in de kritiek dat in de benadering van Hauerwas en anderen Woord, sacrament en liturgie te veel worden opgezogen door de ethiek.¹⁴ Kent de christelijke traditie niet ook nog een dimensie van ontvankelijkheid die juist in de liturgie tot uitdrukking komt? Ten slotte lijkt het er in de christelijke traditie op dat het doel van het gelovig leven in bepaalde praktijken meer benaderd wordt dan in andere. Een beroemd voorbeeld hiervan is een mystieke ervaring die Augustinus en zijn moeder Monica hebben, vlak voor haar overlijden, en waar Augustinus over schrijft in zijn *Belijdenissen*: “terwijl wij praatten en naar die wijsheid haakten, raakten wij haar even aan, door een algehele slag van ons hart...”¹⁵

Deze vragen bij de metafysica achter de ethiek van MacIntyre vormen de reden om in deze thesis na te gaan hoe een praktische ethiek verankerd kan worden in een metafysisch kader. De invalshoek zal daarbij de praktijk van aanschouwing zijn, door Aristoteles aangeduid als *theōria* en door Thomas van Aquino als *contemplatio*. Deze activiteit is nadrukkelijk aanwezig bij deze klassieke deugdedhici, maar ontbreekt opvallend genoeg juist in de ethiek van MacIntyre.¹⁶ De invulling van deze aanschouwende activiteit is verder nauw verbonden met de achterliggende metafysica. Ze vloeit voort uit de redelijkheid die mensen delen met de goden (Aristoteles) of verbindt mensen met God (Aquino). Het is bovendien deze aanschouwende activiteit waarin mensen volgens deze denkers het meest hun eigen doel benaderen. In het licht van de vragen die bij de ethiek van MacIntyre te stellen zijn, biedt dat voldoende reden om het onderzoek naar metafysica en ethiek bij deze aanschouwende activiteit in te steken.

In deze thesis ga ik dan ook in op de volgende hoofdvraag: *Hoe kan een op de ethiek van Aristoteles en Thomas van Aquino geïnspireerde aanschouwende activiteit bijdragen aan een theologische deugdedhiek, met het oog op metafysische tekortkomingen van de ethiek*

¹³ Aldus Pieter Vos, “Calvinists among the Virtues: Reformed Theological Contributions to Contemporary Virtue Ethics,” *Studies in Christian Ethics* 28, no. 2 (mei 2015): 210. Vergelijk verder Herman Paul en Bart Wallet, B. *Oefenplaatsen. Tegendraadse theologen over kerk en ethiek* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012), 18-21 (punten 1, 5 en 7).

¹⁴ Vergelijk Paul en Wallet, *Oefenplaatsen*, 18-21 (punten 2, 4, 6); Brian Brock, “Discipelschap: waarom het volgen van Jezus betekent dat ik mijzelf moet vergeten,” vert. Anthony Runia en Herman Paul, in *Discipelschap. Een theologische peiling*, red. Bert de Leede en Herman Paul (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016), 49.

¹⁵ Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, vert. Gerard Wijdeveld, (Amsterdam: Ambo, 1997), 207-208.

¹⁶ In de christelijke ethiek zijn pogingen ondernomen om (een vorm van) contemplatie in te voegen, met name door Brian Brock (zie bijvoorbeeld Paul en Wallet, *Oefenplaatsen*, 117).

van Alasdair MacIntyre? Om deze vraag te beantwoorden, ga ik in op de volgende deelvragen:

- Welke metafysische vooronderstellingen en tekortkomingen kent de ethiek van Alasdair MacIntyre?
- Hoe draagt Aristoteles' metafysische *theōria* bij aan het vormgeven van het praktische leven in zijn *Ethica Nicomachaea*?
- Welke rol speelt *contemplatio* in het leven met God en met de naaste in Thomas van Aquino's *Summa Theologica* 2.2?
- Hoe kan een metafysisch gefundeerde aanschouwende activiteit bijdragen aan een hedendaagse, theologische deugdethiek?

Verantwoording en doelstelling

De hier onderzochte thematiek is om verschillende redenen het onderzoeken waard. Allereerst is er sprake van een academische discussie over de ethiek van MacIntyre, die in de opmerkingen hierboven kort aangestipt is. De vragen naar commensurabiliteit, de objectiviteit van het goede en de relatieve waardering van de deugden maken het academisch de moeite waard om de metafysische achtergrond van een moderne deugdethiek te onderzoeken en de mogelijke rol van een aanschouwende activiteit voor die ethiek te verkennen. Met die verkenning meng ik me niet alleen zijdelings in bestaande debatten, maar voeg ik ook een tot nu toe weinig besproken element toe dat die debatten kan verrijken.

Daarnaast is er ook een maatschappelijke reden om deze thematiek uit te diepen. Zo wordt in het maatschappelijk debat wel gesteld dat er in de samenleving geen overkoepelend verhaal meer is, maar dat daarin fragmentatie en sociale bubbels met hun eigen werkelijkheden domineren. Hoewel deze thesis niet de ambitie heeft om die fragmentatie te overstijgen, wil ik in deze thesis wel onderzoeken of er aan die gefragmenteerde werkelijkheid nog iets voorafgaat. Is er een manier van in de wereld zijn waar mensen, ongeacht de werkelijkheid waar ze in leven, toch in delen? En zo ja, is er vanuit die gedeelde wereld (het metafysisch kader) dan ook een aanzet te formuleren voor een ethische houding die niet aan de gefragmenteerde leefwerkelijkheden, maar aan deze gedeelde wereld ontspringt? Mijn vermoeden is dat een aanschouwende activiteit juist die aanzet kan bieden.

Ten slotte is er ook vanuit de kerk reden om deze thematiek op deze manier te onderzoeken. In het christelijke maatschappelijke debat in Nederland is de theologische invulling van deugdethiek die ik hierboven benoemde duidelijk aanwezig. Tegelijk roept zij ook discussie op. Deze ethiek vindt haar basis niet zozeer in het ontvankelijk worden voor of het luisteren naar God, maar vooral in het deelnemen aan kerkelijke praktijken. Daardoor kan ze al snel iets activistisch en sektarisch over zich krijgen. Bovendien is er de – hierboven aangestipte – vraag of deze ethiek voldoende gewicht geeft aan de persoonlijke omgang van de gelovige met God. Aan de andere kant is de aandacht voor die persoonlijke omgang zeker niet verdwenen – denk bijvoorbeeld aan de vele stilteretraites, kunstexposities en gebedsoefeningen in het Nederlands kerkelijk landschap – maar de ethische implicaties hiervan zijn niet altijd duidelijk. De traditie heeft echter meer te zeggen over de samenhang van actie en contemplatie en in deze thesis wil ik dit “meer” in beeld krijgen.

Al deze aspecten komen terug in het doel van deze thesis. Naast het blootleggen van de historisch-filosofische relatie tussen metafysica, aanschouwende activiteit en ethiek wil ik ook een constructief voorstel doen hoe die relatie in de hedendaagse praktijk gedacht en beleefd kan worden. Dat voorstel bestaat niet uit het afstoffen van klassieke begrippen: daarvoor staan de werelden van Aristoteles en Thomas van Aquino te ver van ons af. Ook bestaat het niet uit het uitbreiden van de deugdethiek met een nieuw concept: daarvoor zijn de klassieke vormen van beschouwende activiteit en MacIntyres narratieve ontwerp te verschillend. Het doel van deze thesis is om tot een nieuwe, metafysisch geïnformeerde beschrijving van een aanschouwende activiteit te komen, om daarmee de ethiek vanuit een nieuw gezichtspunt te benaderen en op een theologisch geïnformeerde manier naar de praktijk van het leven te kijken.

Methode

In deze thesis doe ik begripsmatig onderzoek naar de rol die beschouwelijke activiteit kan spelen in het ethisch-filosofisch discours van Alasdair MacIntyre. Met dat doel doe ik, vanuit een verdere verkenning van het probleem, een *retrieval* van deze aanschouwende activiteit bij twee denkers uit de deugdeethische traditie. Vervolgens doe ik op basis van deze *retrieval* een constructief voorstel voor een filosofische en theologische ethiek vanuit aanschouwing.

In hoofdstuk 1 verken ik de problematiek uit de inleiding door de metafysische achtergronden van MacIntyres ethiek, die hierboven kort zijn aangestipt, verder uit te diepen. Hoewel MacIntyre niet uitgebreid ingaat op zijn metafysische vooronderstellingen, zijn die toch sluimerend aanwezig in zijn ethiek. Om die vooronderstellingen in beeld te krijgen analyseer ik het metafysisch discours in enkele hoofdwerken van MacIntyre, met behulp van enkele secundaire bronnen die de metafysica in zijn werk expliciet ter sprake brengen. Hierbij let ik met name op hoe MacIntyre het wezen van de mens en (in zijn termen) “the good” ter sprake brengt. Dit beeld zal niet uitputtend zijn, maar is voldoende om te analyseren op welke metafysische aannames MacIntyres ethiek gebaseerd is. Vervolgens bespreek ik de interne samenhang van deze aannames, waarbij het vermoeden is dat daarin enkele spanningen of tekortkomingen aan het licht komen. De reden om over “tekortkomingen” te spreken is dus niet een externe maatstaf die langs MacIntyres ethiek wordt gelegd, maar het verschil tussen MacIntyres expliciete metafysische opmerkingen en de meer impliciete vooronderstellingen die achter zijn ethiek schuil blijken te gaan.

Vervolgens onderzoek ik de aanschouwende activiteiten zoals die eerder in de deugdedische traditie vorm hebben gekregen. Als objecten van onderzoek kies ik hier de ethische ontwerpen van Aristoteles en Thomas van Aquino. Deze denkers behoren weliswaar tot de traditionele Westerse canon, maar zijn ten aanzien van MacIntyre juist relevant: in zijn ethiek grijpt hij expliciet op hun denken terug. Daarnaast besteden beide auteurs juist binnen het kader van hun ethiek veel aandacht aan een metafysisch gekleurde beschouwelijke activiteit: Aristoteles in zijn *Ethica*, Aquino in het ethische deel van zijn *Summa Theologiae*. Naast de relatie met MacIntyre maakt die inhoudelijke lijn hun werk voor deze thesis interessant. Ten slotte maakt de keuze voor een klassieke en middeleeuws-christelijke auteur het mogelijk om een contemplatiebegrip op te bouwen dat de gesitueerdheid van een individuele auteur overstijgt: hoewel Aquino expliciet verwijst naar Aristoteles, ziet zijn begrip van *contemplatio* er behoorlijk anders uit dan dat van Aristoteles.

Middels een *close reading* van centrale passages uit de belangrijkste ethische werken van deze auteurs schets ik een beeld van de relatie tussen de aanschouwende activiteit en de praktische ethiek. Bij Aristoteles vormt daarbij zijn bespreking van *theōria* in boek X van de *Ethica Nicomachea* het uitgangspunt: zijn uitwerking van het concept is in dit boek

het meest uitgebreid en gedetailleerd. Om die passages goed te verstaan bespreek ik ook enkele andere passages uit de *Ethica*. In de secundaire literatuur speelt verder een uitgebreide discussie over de rol van *theōria* binnen Aristoteles' filosofie, wat zicht geeft op de metafysische achtergrond van dit concept. Uit het werk van Thomas van Aquino ga ik met name in op *quaestio* 180-182 uit boek 2.2 van zijn *Summa Theologiae*. Ook bij deze auteur is de bespreking van *contemplatio* in deze passage het meest uitgebreid; bovendien bespreekt Aquino in deze *quaestiones* ook expliciet de verbinding van *contemplatio* met het actieve leven. Verder zicht op de metafysische achtergrond van deze *contemplatio* wordt mogelijk gemaakt door secundaire literatuur.

Om de hoofdvraag te kunnen beantwoorden, moet het metafysisch denken van Aristoteles en Aquino verbonden worden met dat van MacIntyre. Meer specifiek is het nodig om de gevonden metafysische tekortkomingen uit hoofdstuk 1 te verbinden met het gewogen contemplatiebegrip uit hoofdstuk 2 en 3 en hiervandaan tot een nieuw ontwerp te komen. Methodisch is zelfstandig filosofisch redeneren hiervoor het meest geschikt. Naast de resultaten van de eerste drie hoofdstukken maak ik bij dat redeneren gebruik van een hedendaags metafysisch ontwerp van Gert-Jan van der Heiden.¹⁷ In dat ontwerp zoekt hij, in gesprek met klassieke metafysici en moderne deconstructiedenkers, naar een hedendaagse vorm van metafysica, waarbij het belang van ontvankelijkheid op een verrassende manier weer naar voren komt. Door middel van een kritische filosofische en uiteindelijk theologische toepassing van dit ontwerp kom ik tot een eigen voorstel van een aanschouwende activiteit en uiteindelijk een beantwoording van de hoofdvraag.

¹⁷ Gert-Jan van der Heiden, *Metafysica. Van orde naar ontvankelijkheid* (Amsterdam: Boom, 2021).

1. Narrativiteit en waarheid in de ethiek van MacIntyre

Ethiek is steeds gegrond in bepaalde vooronderstellingen van hoe de wereld is en hoe mensen haar kunnen kennen. Deze vooronderstellingen zijn dus metafysisch van aard. Zoals benoemd in de inleiding is er echter reden om te vermoeden dat de vooronderstellingen die ten grondslag liggen aan de ethiek van Alasdair MacIntyre een zeker tekort kennen. In dit hoofdstuk ga ik daarom in op de vraag welke metafysische vooronderstellingen en tekortkomingen de ethiek van MacIntyre kent. Om die vraag te beantwoorden, bespreek ik eerst kort de ontwikkeling van het ethisch denken van MacIntyre, vanaf de centrale stellingen van *After Virtue* (1981) tot de manier waarop MacIntyre zijn traditie- en mensbegrip verder uitwerkt in *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) en *Dependent Rational Animals* (1999). Vervolgens schets ik de belangrijkste metafysische vooronderstellingen die achter deze ethiek schuilgaan, zowel in MacIntyres mens- als traditiebegrip; daarbij komt ook de discussie die dat traditiebegrip heeft opgeroepen kort aan de orde. Ten slotte verken ik welke vragen deze metafysische vooronderstellingen oproepen en wat hun tekortkomingen zijn. In de conclusie schets ik hoe de gevonden tekortkomingen doorwerken in de theologische ethiek.

1.1. De ontwikkeling van MacIntyres ethiek

MacIntyres *After Virtue*, het centrale werk in zijn ethisch project, bevat in feite twee centrale stellingen. Allereerst stelt MacIntyre dat het project van de Verlichting, om een ethisch discours te funderen in objectieve, rationele gronden, is mislukt.¹⁸ Dit volgt mede doordat in de Verlichting de klassieke teleologie is losgelaten: het idee van een metafysisch gegeven doel voor de mens, waar een ethische oriëntatie uit kan volgen, is van de horizon verdwenen.¹⁹ Het resultaat hiervan is volgens MacIntyre een versnippering van het morele discours: ethische problemen kunnen op tal van manieren worden aangevlogen, met conflicterende uitkomsten, zonder dat duidelijk is hoe die manieren samenhangen. In reactie daarop formuleert MacIntyre zijn tweede stelling: het morele discours kan gered worden door de menselijke praktijken, het menselijk leven en de menselijke gemeenschappen opnieuw teleologisch te verstaan. Om tot een dergelijk

¹⁸ Vergelijk MacIntyre, *After Virtue*, 132.

¹⁹ MacIntyre, *After Virtue*, 75.

verstaan te komen, gaat MacIntyre te rade bij de voormoderne teleologische traditie van de deugdedethiek – in *After Virtue* met name Aristoteles.

Deze herbronning betekent geen simpele terugkeer: MacIntyre stelt dat de *Aristotelian metaphysical biology*, waarbij het doel van de mens zou worden afgeleid uit diens biologie, daarvoor te problematisch is.²⁰ In plaats daarvan komt hij met een sociologische teleologie: het doel van het menselijk handelen volgt niet uit diens natuurlijke vorm, maar uit diens deelname aan specifieke vormen van *practices*.²¹ Op basis van deze *practices* komt MacIntyre tot een benadering van de deugden. Dat zijn, kort gezegd, de houdingen en gedragingen die helpen om die praktijken te doen floreren. MacIntyre bedoelt met die praktijken complexe, coöperatieve activiteiten, waarin niet alleen een extern, maar ook een intern goed wordt gerealiseerd: de praktijk is intrinsiek van waarde.²² Voorbeelden van dit soort activiteiten zijn traditionele ambachten, de schaaksport en de schilderkunst, maar ook architectuur, wetenschap, het huishouden en politiek bestuur.²³ Cruciaal is dat de praktijk een gegeven is – ze bestaat al voordat individuen haar gaan praktiseren – en dat de traditie van haar beoefening daarmee een zekere autoriteit kent.

MacIntyre verdiept zijn deugdbegrip vervolgens door te stellen dat deugden niet alleen bijdragen aan individuele praktijken, maar ook breder aan een bepaalde eenheid van het menselijk leven. Die eenheid is volgens hem geen biologisch of psychologisch gegeven, maar bestaat enkel op narratieve wijze: “I am the *subject* of a history that is my own and no one else’s, that has its own peculiar meaning.”²⁴ Net als de praktijken is ook dit levensnarratief al voor een deel gegeven: “We enter human society (...) with one or more imputed characters.” Omdat een narratief altijd ergens naartoe beweegt, ontstaat in deze narratieve structuur van het menselijk leven ook een bepaald, sociaal geconstrueerd, doel: “There is no present which is not informed by some image of some future.”²⁵ Door

²⁰ Vergelijk MacIntyre *After Virtue*, 229. Of Aristoteles metafysische antropologie inderdaad zo verankerd is in zijn biologie, is een vraag die in hoofdstuk 2 besproken zal worden.

²¹ MacIntyre, *After Virtue*, 222; voor de verschuiving in teleologische bepaling, zie ook Marian Kuna, “MacIntyre’s Search for a Defensible Aristotelian Ethics and the Role of Metaphysics,” *Analyse & Kritik* 30 (2008): 107-108; Lutz, *Reading Alasdair MacIntyres After Virtue* (Londen/New York: Continuum, 2004), 167-168.

²² Voor een volledige definitie, zie MacIntyre, *After Virtue*, 221.

²³ MacIntyre, *After Virtue*, 218-219.

²⁴ MacIntyre, *After Virtue*, 252.

²⁵ MacIntyre, *After Virtue*, 250 (beide citaten).

deze sociaal-narratieve benadering poneert MacIntyre inderdaad een teleologische mensvisie waarbij de narratieve structuur de eerdere *metaphysical biology* vervangt.²⁶

MacIntyre gaat echter nog verder dan dat: hij verbindt het functioneren van de deugden ook met het welbevinden van een traditie. Wat MacIntyre precies met die traditie bedoelt, wordt in *After Virtue* en ook daarna niet altijd even duidelijk.²⁷ MacIntyre bedoelt in ieder geval niet een brede culturele traditie, zoals er wel eens sprake is van een joods-christelijke, calvinistische of liberale traditie. Eerder lijkt hij in *After Virtue* te spreken over de manier waarop individuen gevormd worden, en hoe zij onderdeel uitmaken van een – in tijd en ruimte uitgestrekte – gemeenschap: “The story of my life is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity.”²⁸ Deze traditie kent verder een eigen manier van denkend zoeken naar de menselijke *telos*, waarin de deugden een cruciale ondersteunende rol spelen.²⁹ Zo komt MacIntyre in *After Virtue* tot een driedelige teleologie: op een eerste niveau zijn er de praktijken, die naar een intern goed toe bewegen; vervolgens is er het geleefde menselijk leven, dat zich toelegt op haar narratieve eenheid; en ten slotte is er de traditie, die toewerkt naar een alomvattende visie op het goede leven voor de mens.

In het vervolg op *After Virtue* gaat MacIntyre verder in op zijn traditiebegrip. Daarbij benadrukt hij minder het gemeenschapskarakter en meer het intellectuele aspect van tradities: een traditie wordt gekenmerkt door *rationality* en door een bepaalde vorm van *moral enquiry*.³⁰ MacIntyre onderscheidt verschillende tradities – nu eens vier, dan weer drie³¹ – die elk een eigen rationaliteit of manier van denken kennen. Zo richt het genealogisch denken, getypeerd door Friedrich Nietzsche, zich op het blootleggen van individuele perspectieven en macht. Daarentegen zoekt het encyclopedisch denken, kenmerkend voor bijvoorbeeld Denis Diderot, juist naar een rationele consensus.³²

²⁶ Vergelijk Lutz, *Reading Alasdair MacIntyres After Virtue*, 174; Kuna, “MacIntyre’s Search,” 110.

²⁷ Vergelijk Jennifer A. Herdt, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification,” *Journal of Religion* 78, no. 4 (oktober 1998): 542-543, die een aantal mogelijke interpretaties bespreekt.

²⁸ MacIntyre, *After Virtue*, 256.

²⁹ MacIntyre, *After Virtue*, 254.

³⁰ Marian Kuna, “MacIntyre on Tradition, Rationality, and Relativism,” *Res Publica* 11, no. 3 (september 2005): 257.

³¹ Vergelijk Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1988) 349, waar hij een aristotelische, augustijnse, thomistische en Schotse rationaliteit onderscheidt; MacIntyre, *Three Rival Versions*, 2, waar hij onderscheidt tussen encyclopedisten, morele genealogen en traditionalisten.

³² MacIntyre, *Three Rival Versions*, 36, 177.

MacIntyre geeft aan zichzelf tot de thomistische traditie te rekenen. Volgens hem heeft juist Thomas van Aquino, met zijn nadruk op het gezag van traditie, oog voor de fundamentele afhankelijkheid van de mens, wat goed aansluit bij MacIntyres eigen nadruk op de gegevenheid van praktijken, levensverhalen en tradities.³³ Bovendien stelt Thomas dat de mens van nature gericht is op het goede, zonder dat dit goede direct vanuit de natuur kenbaar is. Als er al sprake is van een natuurlijk goed, betekent dit nog niet dat mensen daar epistemologisch toegang toe hebben.³⁴ Dat betekent een zekere opschorting van rationele zekerheden die goed past bij MacIntyres eigen typering van tradities als gericht op een alomvattende visie op het goede. Wat de metafysische gevolgen van die opschorting zijn, zal hieronder bij de bespreking van MacIntyres metafysica worden opgenomen.

Het concept traditie wordt weer op een andere manier opgepakt in *Dependent Rational Animals*. Daar komt MacIntyre, na zijn eerdere afwijzing van Aristoteles' biologie, met een eigen biologisch perspectief. MacIntyre benadert mensen als fysiek kwetsbare wezens, die voor hun overleven afhankelijk zijn van de zorg van anderen.³⁵ Dat onderstreept het punt dat MacIntyre al in *After Virtue* maakte – een individueel leven is altijd verbonden met de levens van anderen – maar geeft hem ook zicht op thomistisch gekleurde “virtues of acknowledged dependence” als vrijgevigheid en medelijden.³⁶ Daarmee is het oorspronkelijke traditiebegrip van *After Virtue* uiteindelijk op twee punten uitgebreid. Hoewel de definiëring van de tradities nog steeds vragen oproept, blijken tradities ook een manier van denken of rationaliteit en een biologische gemeenschap te omvatten. Die uitwerking maakt dat MacIntyre later benoemt dat een thomistische rationaliteit en teleologie altijd al verscholen lagen in zijn denken en erkent dat ook zijn ethiek teruggaat op een biologische antropologie.³⁷

³³ Vergelijk MacIntyre, *Three Rival Versions*, 140.

³⁴ Vergelijk MacIntyre, *Three Rival Versions*, 140; verder Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre* (Oxford: Lexington, 2012), 136; Lutz, *Reading Alasdair MacIntyres After Virtue*, 169.

³⁵ MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 8.

³⁶ MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 120-125.

³⁷ MacIntyre, *After Virtue*, xi-xii (in een voorwoord op de herziene uitgave).

1.2. Metafysische aspecten van MacIntyres ethiek

1.2.1. Narrativiteit en begrijpelijkheid

Ondanks zijn verzet tegen Aristoteles' *metaphysical biology*, bevat MacIntyres deugdedethiek vanaf *After Virtue* alsnog een aantal metafysische vooronderstellingen.³⁸ Deze metafysische vooronderstellingen hangen nauw samen met MacIntyres mensbegrip en worden het meest duidelijk uit het volgende citaat:

[M]an is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal. He is not essentially, but becomes through his history, a teller of stories that aspire to truth.³⁹

Met de formulering "story-telling animal" grijpt MacIntyre duidelijk terug op Aristoteles' metafysische typeringen van de mens als een *zōion logon echōn* (een rationeel wezen) en *zōion politikon* (een politiek of gemeenschapswezen).⁴⁰ Hoewel MacIntyre zich lijkt te verzetten tegen die eerste typering, ligt zijn positie in ieder geval vrij dicht tegen de tweede typering aan. MacIntyre stelt dat mensen worden gekenmerkt doordat zij opgenomen zijn in narratieve structuren, die hen verbinden met hun omgeving, hun persoonlijke verleden en toekomst en met het verleden en de toekomst van de traditie waartoe zij behoren.⁴¹

MacIntyre is behoedzaam voor een essentialistische stelling, waarin dit wezen van de mens los staat van diens existentie. Daarom verbindt hij het proces van *story-telling* nadrukkelijk met het handelen van mensen. Uiteindelijk is alles wat zij doen onderdeel van een narratief. Het meest duidelijk maakt MacIntyre dat in reactie op het toneelstuk *La Nausée* van Jean-Paul Sartre.⁴² In dat toneelstuk loopt de poging van hoofdpersoon Roquentin om een historische biografie te schrijven steeds vast: hij ontdekt dat het onmogelijk is om een narratieve eenheid van het leven van zijn onderwerp te maken. Het overkoepelende narratief zou de individuele handelingen in een oneigenlijk verband

³⁸ Kuna, "MacIntyre's Search," 118.

³⁹ MacIntyre, *After Virtue*, 250.

⁴⁰ Voor de redelijkheid, vergelijk Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, 35; Aristoteles, *Over de ziel*, vert. Ben Schomakers (Zoetermeer: Klement, 2013), 301; voor de politieke dimensie, vergelijk Aristoteles, *Politica*, vert. Jan Maarten Bremer en Ton Kessels (Groningen: Historische Uitgeverij, 2011), 37.

⁴¹ Vergelijk Kuna, "MacIntyre on Traditon, Rationality, and Relativism," 256-257, die Aristoteles' politieke definitie alleen met MacIntyres latere begrip van traditie verbindt. De politiek-sociale dimensie is echter ook in het hier geciteerde gedeelte al duidelijk aanwezig.

⁴² MacIntyre, *After Virtue*, 248-249.

plaatsen. MacIntyre stelt daarentegen dat handelingen niet geïsoleerd zijn, maar altijd al narratief gekaderd zijn. Niet alleen het verhaal achteraf, maar ook de handeling zelf bevat al een zekere voorgeschiedenis en kent bepaalde intenties. In dat handelen hebben mensen dus een zekere vrijheid – de volgende handeling is nooit helemaal te voorspellen – maar ook een bepaalde doelmatigheid: het heden wordt geïnformeerd door een voorstelling van de toekomst, en deze voorstelling van de toekomst “always presents itself in the form of a *telos*.”⁴³

Waar MacIntyre Aristoteles’ *metaphysical biology* dus verwerpt, is zijn eigen ontwerp misschien wel net zo sterk metafysisch gekleurd. Waar Aristoteles de vorm van het menselijk leven volgens MacIntyre biologisch duidt, duidt MacIntyre deze vorm sociologisch: het menselijk leven heeft de vorm van een narratief. Dat narratief is niet zonder orde, zoals Sartres Roquentin ontdekt, maar is altijd, impliciet of expliciet, gericht op een bepaald *telos*. En hoewel dit narratief zich pas verwerkelijkt in het menselijk leven zelf – “man becomes through his history,”⁴⁴ het gaat om “enacted narrative”⁴⁵ – zijn mensen volgens MacIntyre zodanig met deze narratieve structuren verweven dat aan deze teleologie niet te ontkomen is. Uiteindelijk, zo lijkt hij te impliceren, is al het menselijk handelen onderdeel van deze narrativiteit.

Een centraal aspect van die narrativiteit is vervolgens de notie van begrijpelijkheid (*intelligibility*). Kenmerkend voor een narratief is dat het losstaande acties begrijpelijk maakt door ze van achtergrond en intentionaliteit te voorzien. Toegepast op de narratieve structuur van het mens-zijn betekent dat dat individuele acties altijd al “the disjointed parts of some possible narrative” zijn.⁴⁶ Deze begrijpelijkheid wordt nog substantiëler waar MacIntyre stelt dat “I am the *subject* of a history that is my own and no one else’s, that has its own peculiar meaning.”⁴⁷ De begrijpelijkheid geldt niet alleen de afzonderlijke acties, maar ook hun samenvoeging in het levensnarratief als geheel; schijnbaar ontleent het leven haar betekenis aan die begrijpelijkheid. MacIntyre veronderstelt dus, kort gezegd, het metafysisch principe van voldoende grond: er is niets wat gebeurt zonder voldoende reden en deze reden is kenbaar voor de mens. Beide, zowel redelijkheid als kenbaarheid, liggen besloten in MacIntyres nadruk op *intelligibility*. Met deze nadruk op

⁴³ MacIntyre, *After Virtue*, 250.

⁴⁴ MacIntyre, *After Virtue*, 250.

⁴⁵ Kuna, “MacIntyre’s Search,” 117.

⁴⁶ MacIntyre, *After Virtue*, 249.

⁴⁷ MacIntyre, *After Virtue*, 252 (nadruk van MacIntyre).

begrijpelijkheid sluit MacIntyre echter ook aan bij de andere Aristotelische typering van de mens, namelijk als *zōion logon echōn*: de menselijke narrativiteit impliceert begrijpelijkheid en dus redelijkheid. MacIntyre sluit dus, zij het op een eigen wijze, nauw aan bij traditionele metafysische typering.⁴⁸

1.2.2. *Tradities en de waarheid*

Een tweede aspect van de achterliggende metafysica in MacIntyres ethiek speelt op de achtergrond van zijn begrip *tradition*, en dan met name de intellectuele inkleuring die MacIntyre daaraan geeft. Hij onderscheidt verschillende intellectuele tradities, die elk een eigen begrip van waarheid en rationaliteit hanteren. Zo stelt een genealogische benadering een andere eis aan objectiviteit dan een thomistische en kent de encyclopedische benadering weer andere argumenten overtuigingskracht toe.⁴⁹ Met die nadruk op diversiteit van rationaliteiten rijst als vanzelf de vraag of er ook een vorm van eenheid gevonden kan worden – zijn tradities commensurabel? Voor MacIntyres eigen traditie, het thomisme, is dit een bijzonder aangelegen punt, omdat die manier van denken impliceert dat het goede objectief is.⁵⁰ Is het dan bijvoorbeeld ten aanzien van rechtvaardigheid mogelijk om tot een gedeelde grond te komen tussen een thomistische benadering, die vertrekt bij natuurrecht, en een nietzscheaanse benadering, die vertrekt bij de wil tot macht? Deze vraag is door velen herkend, ook door MacIntyre zelf en vormt een belangrijk deel van de kritische verwerking van MacIntyres gedachtegoed.⁵¹ Daarbij is vrijwel iedereen het erover eens dat er geen extern, neutraal principe kan zijn waaraan de rationaliteit van tradities kan worden afgemeten. Een dergelijk principe zou immers onvermijdelijk voortkomen uit één bepaalde traditie, die dan boven de andere gesteld zou worden.⁵² De afwezigheid van een neutraal principe creëert echter het risico van relativisme, morele aporie en onverschilligheid, omdat er uiteindelijk geen rationele grond is om voor een bepaalde traditie te kiezen.

⁴⁸ Vergelijk ook MacIntyre, *After Virtue*, xi, waar hij zelf aangeeft dat hij eigenlijk altijd al thomistisch dacht.

⁴⁹ MacIntyre, *Whose Justice?*, 349-350; vergelijk ook Kuna, "MacIntyre on Tradition, Rationality, and Relativism," 263-264.

⁵⁰ Vergelijk MacIntyre, *Three Rival Versions*, 137, 140.

⁵¹ Vergelijk in dit verband MacIntyre, *Three Rival Versions*, 5-8; verder Kuna, "MacIntyre on Tradition, Rationality, and Relativism;" Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*; Andrew Mason, "MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement," in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, onder redactie van John Horton en Susan Mendus (Cambridge: Polity Press, 1994), 225-244; Herdt (1998), "Alasdair MacIntyre's 'Rationality of Traditions'."

⁵² Lutz, *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*, 177.

Hoe zijn verschillende tradities dan te vergelijken, als een externe maatstaf hierin niet te formuleren is? MacIntyre doet zelf een voorstel dat als dialectisch te typeren is. Door de rationele taal van de andere traditie als het ware van binnenuit te leren spreken, is het mogelijk om morele problemen van de ene traditie naar de andere traditie te vertalen.⁵³ Allicht biedt de ene traditie zo oplossingen voor problemen in de andere en is het mogelijk om het eigen geluid van de ene traditie op waarde te schatten in termen van de andere traditie. MacIntyre merkt echter zelf op dat dit in de praktijk zelden tot een bevredigend resultaat komt.⁵⁴ Morele tradities verschillen niet alleen in taal, maar ook in hun basale aannames en in de voorwaarden die zij stellen aan de overtuigingskracht van argumenten. Bovendien is het de vraag of fundamentele aspecten van een traditie überhaupt vertaalbaar zijn.⁵⁵ Op een fundamenteeler niveau heeft MacIntyre kritiek ontvangen dat deze nadruk op wederzijds verstaan in zichzelf een extern principe is, dat juist weer het product is van een zeer specifieke traditie. Juist het liberale denken zou, vanuit de achtergrond van 16^e-eeuwse godsdienstoorlogen, nadruk leggen op dergelijke empathie.⁵⁶ Op die manier vliegt MacIntyre alsnog een extern principe in – dat niet eens goed past bij zijn eigen thomistische achtergrond.

Een alternatieve benadering van dit probleem vormt MacIntyres latere bespreking van *first principles of a priori* argumenten.⁵⁷ Deze *first principles* – een begrip dat MacIntyre vooral vanuit Thomas van Aquino interpreteert – moeten echter niet worden opgevat als elementaire waarheden of epistemologische standaarden, maar als “standards presupposed by concrete practices of enquiry.”⁵⁸ Het gaat om een eerste intuïtie waarmee *moral enquiry* begint en waaraan een mogelijk antwoord op die *enquiry* moet beantwoorden: “it is the telos which provides the arche, the first principle of practical reasoning.”⁵⁹ In het hierboven genoemde voorbeeld van rechtvaardigheid zou het dan gaan om ideeën van natuurrecht voor het thomisme, of de intuïtie dat de wil een centrale factor is in het Nietzscheaanse denken. Deze *principles* of eerste intuïties worden in het proces van onderzoek herzien en verrijkt; hoewel “the principles are vindicated in a

⁵³ MacIntyre, *Whose Justice?*, 387-388.

⁵⁴ MacIntyre, *Three Rival Versions*, 6-7.

⁵⁵ Vergelijk MacIntyre, *Whose Justice?*, 379; MacIntyre, *Three Rival Versions*, 5; Mason, “MacIntyre on Liberalism and its Critics,” 234, 236-238.

⁵⁶ Herdt, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions,’” 531-534.

⁵⁷ Vergelijk Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 143-178.

⁵⁸ Herdt, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions,’” 540 (nadruk van Herdt).

⁵⁹ MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, 146.

historical process, they cannot be *validated* by a historical process.”⁶⁰ Als zodanig blijven ze, hoewel latent aanwezig, alsnog als doel van het onderzoek bestaan.⁶¹ Op deze manier dragen tradities in zichzelf al een norm aan voor hun commensurabiliteit: in hun zoektocht naar het goede behelzen ze een bepaalde intuïtie van het goede. Daarmee zijn er “tradition-transcendental standards of justification” zonder behoefte aan een externe norm.⁶² Of deze benadering de vraag naar commensurabiliteit oplost is de vraag – niet alle tradities zullen even open staan voor validatie van de eigen *principles* – maar voor MacIntyres eigen positie is deze benadering winst: ze biedt de mogelijkheid om particuliere perspectieven te verenigen met een objectieve waarheidsaanspraak.⁶³

Naast deze interne gronden voor commensurabiliteit is er echter toch ook een externe norm denkbaar, zij het in vrij abstracte vorm. Die norm kan worden geformuleerd als *de wereld zelf*, voorafgaand aan elke narratieve inbedding van wat er in die wereld gebeurt. Het is immers voorstelbaar dat er in de wereld iets gebeurt dat niet direct vanuit een bepaalde traditie te begrijpen is en dat zich onttrekt aan rationaliteiten die verder in die wereld vigeren. Hoewel er in dat geval niet direct waarheid gevonden wordt, is er wel sprake van falsificatie van een bepaalde, afgesloten manier van denken.⁶⁴ De toepassing van dit concept op de ethiek is beduidend ingewikkelder dan die binnen de natuurwetenschap, maar niet onvoorstelbaar: het is voorstelbaar dat een bepaalde rationeel gegronde visie op het goede leven niet correspondeert met ontstane percepties van het goede leven. Verbonden met het vorige punt wordt duidelijk dat de interne *first principles* van een traditie veronderstellen dat die *first principles* worden getoetst aan een externe wereld, waarin meer mogelijk is dan een bepaalde traditie voor mogelijk houdt.

Wat levert deze discussie over commensurabiliteit op aan inzicht in de metafysische achtergronden van MacIntyres ethiek? Allereerst wordt in MacIntyres verzet tegen relativisme, in zijn overgang naar thomisme en in zijn zoeken naar commensurabiliteit duidelijk dat achter zijn ethiek de vooronderstelling van een metafysisch objectief goed ligt. Dit goede is volgens MacIntyre ten tweede niet volledig onbekend: het vindt

⁶⁰ Herdt, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’,” 538.

⁶¹ Vergelijk MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, 163.

⁶² Herdt, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’,” 541, 545.

⁶³ Vergelijk Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, 71. MacIntyre maakt dit punt al in zijn eerdere bespreking van Thomas van Aquino – in MacIntyre, *Three Rival Versions*, 137-138.

⁶⁴ MacIntyre, *Whose Justice?*, 356. Deze visie wordt verder uitgewerkt door Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, 71-73.

uitdrukking in de *first principles* die verondersteld en ontwikkeld worden in *moral enquiry*. Aan de andere kant, en ten derde, is dit goede niet in directe zin te kennen: tradities over dit goede kunnen gefalsifieerd worden of, als vertaling lukt, worden verrijkt door elementen uit andere tradities. Dat maakt duidelijk dat er voor MacIntyre een nauw onderscheid is tussen morele ontologie en morele epistemologie, of anders geformuleerd tussen morele waarheid en morele taal. De objectieve waarheid wordt in de taal van een traditie wel gezocht, en ook wel benaderd, maar die kan haar nog niet vatten – ze zal steeds weer open moeten staan voor correctie, vanuit een andere traditie, of vanuit de wereld zelf.

1.3. Een metafysisch tekort

In de metafysische vooronderstellingen achter MacIntyres ontwerp is een zekere verschuiving waar te nemen – een verschuiving van individuele mensen naar traditie, van existentie naar essentie. Waar MacIntyre in *After Virtue* inzet op de existentie van de individuele, maar sociaal ingebedde mens, die essentieel narratief en dus teleologisch is, benadrukt hij in zijn latere werk meer het belang van traditie, die teleologisch georiënteerd is op een essentieel goed. Het voert te ver om in deze verschuiving van een breuk te spreken: MacIntyres traditie- en waarheidsbegrip liggen al besloten in zijn voorzichtige formuleringen in *After Virtue*.⁶⁵ Hoewel zijn thomistische oriëntatie in zijn latere werk duidelijker naar voren treedt, wordt zijn ethiek vanaf het begin gekleurd door een vergelijkbare metafysica. Tegelijk liggen in die metafysische oriëntatie ook enkele zwakke plekken, die zich het best laat samenvatten door de vraag of de gehanteerde metafysica niet te substantieel is.

Allereerst stelt MacIntyre, in reactie op Sartres Roquentin, dat handelingen intenties en doelen kennen en daarom in te passen zijn in een narratieve structuur. Hoewel MacIntyre met dit punt ongetwijfeld gelijk heeft ten aanzien van individuele handelingen, is het de vraag of Sartres positie hierin niet ook een bepaald tegoeed heeft. Sartres punt lijkt namelijk niet te zijn wat MacIntyre ervan maakt, namelijk dat individuele handelingen nooit in een overkoepelend narratief in te passen zouden zijn. Sartre schrijft immers zelf ook een narratief.⁶⁶ Wat Sartres punt meer lijkt te zijn, is te wijzen op het tegoeed van de handeling: deze is weliswaar in te passen in een bepaald narratief, allicht zelfs een

⁶⁵ Vergelijk MacIntyre, *After Virtue*, 254.

⁶⁶ MacIntyre, *After Virtue*, 249.

narratief dat het hele leven omvat, maar is in zichzelf niet te reduceren tot slechts een episode in dat levensnarratief. Handelingen bieden een narratief potentieel dat de inbedding in één afzonderlijk narratief te boven gaat. MacIntyre lijkt dat uit het oog te verliezen waar hij de narratieve inbedding van individuele handelingen zonder omhaal gelijkenschakelt aan de narratieve structuur van het gehele leven. Juist in die stap van de betekenis van een handeling naar de betekenis van het leven als geheel worden narratieve keuzes gemaakt waarmee alternatieve verhalen worden uitgesloten.

Nog fundamenteler is een tweede punt. MacIntyre wijst op de oorspronkelijke intentionaliteit die de handeling van een teleologische oriëntatie voorzag en benadrukt de *intelligibility* van een actie – waarmee hij de Aristotelische nadruk op redelijkheid op een specifieke manier invult. Het is echter niet alleen ten aanzien van het leven als geheel, maar ook ten aanzien van individuele handelingen de vraag of deze begrijpelijkheid als centraal aspect niet te hoog gegrepen is. Zinsneden als “ik was buiten mijzelf” of “ik wist niet wat ik deed” suggereren dat een subject niet altijd volledig zicht heeft op de eigen intenties en doelorientaties. Het principe van voldoende begrijpelijke grond lijkt niet altijd op te gaan voor het menselijk handelen – en, zo kan men toevoegen, in het bijzonder niet voor de grotere wendingen in het menselijk zelfverstaan, zoals bij het verliefd worden of bij het hebben van een religieuze ervaring. In die levensveranderende situaties is er vaak helemaal geen sprake van een heldere reden of geprojecteerde toekomst, maar lijkt het subject veel meer in het heden te leven. Met de nadruk op *intelligibility* verliest MacIntyre deze momentane ervaringen uit het oog.

MacIntyres traditiebegrip brengt een derde metafysische zwakte aan het licht. Tradities hebben toetsing nodig, zo blijkt uit de discussie over hun onderlinge commensurabiliteit. Die toetsing ontspringt aan een herijking van de *first principles* aan de wereld zoals die zich voordoet. Het onderscheid tussen die beide – in wezen het onderscheid tussen epistemische structuren en de ontologie van de werkelijkheid – is binnen MacIntyres eerdere ethiek echter nauwelijks te trekken. De narratieve structuren van mensen zijn volgens hem geheel en al door een bepaalde traditie vormgegeven. In extreme zin zou dat betekenen dat toetsing van die tradities niet mogelijk is: mensen zijn zo vervlochten met de narratieven en traditionele rationaliteiten dat zij geen kritische positie ten aanzien van die traditie kunnen innemen. Een ervaring die niet in die rationaliteit past, zou slechts een anomalie zijn en geen stimulus vormen tot verdere verfijning van de *first principles*. Het

is duidelijk dat MacIntyre dit niet bedoelt. Zijn traditiebegrip vereist en veronderstelt dus een manier van kijken naar de wereld die niet enkel narratief-begrijpend is.

Daarmee is duidelijk waar MacIntyres ethiek op metafysisch vlak tekortschiet. De typering van mensen als *essentially narrative* is niet voldoende overtuigend: ze kan geen recht doen aan de beperkingen van narrativiteit die Sartre aan het licht brengt. De nadruk op begrijpelijkheid gaat voorbij aan de momentane ervaringen die vaak juist zo centraal staan in levensnarratieven. De nadruk op begrijpelijke narrativiteit blijkt ook onvoldoende om kritische reflectie ten aanzien van de eigen traditie mogelijk te maken. Om deze problemen op te lossen, is het nodig om te erkennen dat de mens niet alleen maar *essentially narrative* is, maar ook op een andere manier toegang heeft tot de werkelijkheid – een manier die niet direct *begrijpend* is, maar die veel meer te maken heeft met momentane ervaringen en die het mogelijk maakt om de eigen vooronderstellingen tegen een ander licht te houden.

1.4. Conclusie

MacIntyre ontwikkelt een moderne deugdethiek waarvan de teleologische horizon wordt bepaald door de drieslag van praktijken, narratieven en tradities. Deze ethiek blijkt goed bruikbaar voor praktijken, helpt om het menselijk leven als een eenheid te benaderen en heeft aanleiding gegeven tot een waardevolle discussie over verschillende ethische tradities. Toch is duidelijk geworden dat het metafysisch kader van deze ethiek tekortschiet: MacIntyre plaatst het menselijk leven onder het licht van haar eenheid en belicht slechts de rationeel-handelende aspecten daarvan, terwijl uit zijn traditiebegrip duidelijk wordt dat hij in zijn ethiek ook een andere, meer ontvankelijke manier van zich tot de wereld verhouden veronderstelt. Anders gezegd zijn MacIntyres metafysische vooronderstellingen op het niveau van het levensnarratief te substantieel en op het niveau van traditie eerder te minimaal. Om deze metafysische tekortkomingen op te lossen, is een verdere doordenking nodig van hoe mensen zich tot de wereld verhouden.

Hoewel deze metafysische tekortkomingen filosofisch interessant zijn, zijn ze ook theologisch van belang. In de theologische doorwerking van deze ethiek gaat het immers om de *practice* van het christelijke leven, oriënteert het individuele levensnarratief zich op het levensnarratief van Jezus Christus en wordt het begrip *tradition* meestal ingevuld

als de traditie van de kerk.⁶⁷ Daarbij is de individuele gelovige dus eerst en vooral ingebed in de gemeenschap van de kerk, waarin het christelijk leven wordt inge oefend en het eigen levensnarratief geduid wordt. Hoewel deze benadering interessante perspectieven oplevert voor de christelijke ethiek en ecclesiologie, gelden de bovengenoemde metafysische spanningen ook voor de christelijke doorwerking. Allereerst is het de vraag of het christelijke leven zich inderdaad tot een narratieve eenheid laat maken, waarin voortgang en groei mogelijk zijn. Moet men in de eenheid van dat narratief niet ook een fundamentele gebrokenheid erkennen, waarin ook spiritueel ontwikkelden alsnog vaak vallen voor wat verkeerd is?⁶⁸ Daarnaast is het twijfelachtig of rationeel ethisch handelen nu het meest wezenlijke van het christelijk geloof is. Het voorbeeld van Augustinus uit de inleiding maakt duidelijk dat dit wezenlijke ook wel gezocht wordt in de persoonlijke spiritualiteit en omgang met God.⁶⁹ Ten slotte kan men mijns inziens terecht bepleiten dat niet alleen denktradities, maar ook de kerk een voortdurende herijking van haar fundamentele inzichten nodig heeft. Voor deze herijking is een voortdurende vorm van ontvankelijkheid voor zowel die principes als voor de wereld nodig.

Daarmee is duidelijk waar een moderne aanschouwende activiteit ten aanzien van de ethiek in zou moeten voorzien. Om verder in beeld te krijgen wat die aanschouwende activiteit zou kunnen zijn en hoe zij samenhangt met benodigd metafysisch kader, zal ik nu overgaan tot de bespreking van de *theōria* van Aristoteles, in hoofdstuk 2, en de *contemplatio* van Thomas van Aquino in hoofdstuk 3.

⁶⁷ Vergelijk de toepassing zoals die wordt gegeven door Nancey Murphy, "Using MacIntyre's Method in Christian Ethics," in *Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, red. Nancey Murphy, Brad J. Kallenberg en Mark Thiessen Nation (Harrisburg (PA): Trinity Press International, 1997), 41-43; en door Hauerwas, *Een robuuste kerk*, 76-77, 84 en *passim*.

⁶⁸ Vergelijk Hauerwas, *Een robuuste kerk*, 83, en Romeinen 7:14-24.

⁶⁹ Vergelijk in dit verband het pleidooi voor "zelfvergetelheid" in Brock, "Discipelschap," 48-52.

2. Meebewegen in de goddelijke *nous*. Theōria bij Aristoteles

In het denken van de Griekse filosoof Aristoteles (384-322 v. Chr.) neemt de ethiek een bijzondere plaats in. Het gaat niet om fundamenteel wetenschappelijk onderzoek, zoals biologie of ontologie, maar ook niet om de technische kennis om iets te produceren, zoals retorische of literaire theorie. Ethiek gaat volgens Aristoteles over het handelen van de mens in relatie tot anderen en is daarom nauw verwant aan de politieke wetenschap. Zijn *Ethica Nicomachaea* is dan ook geschreven als een inleiding voor studenten die een politieke carrière ambiëren en beoogt hen inzicht te geven in het doel van het menselijk leven.⁷⁰ Dat doel – *eudaimonia* ofwel geluk – bepaalt hoe het samenleven in de *polis* vorm moet krijgen. Die onderwijssetting van het werk verklaart iets over de opbouw van het boek, maar zet ook de *theōria*, die Aristoteles aan het einde van het boek bespreekt, in het licht van het voorgaande. Die ordening is van belang bij het hier volgende onderzoek naar die *theōria*.

In dat onderzoek richt ik me op de tweede deelvraag, namelijk hoe Aristoteles' metafysisch verankerde *theōria* in zijn *Ethica Nicomachaea* bijdraagt aan het vormgeven van het praktische leven. De opzet is daarbij als volgt. Allereerst schets ik, aan de hand van een citaat uit boek X van de *Ethica*, wat *theōria* voor Aristoteles inhoudt. Vervolgens onderzoek ik, binnen de grenzen van de *Ethica*, welke metafysische vooronderstellingen achter deze *theōria* schuilgaan. Ten slotte bespreek ik de relatie tussen *theōria* en de praktische deugden. Daarbij ga ik met name in op het verband tussen *theōria* en *phronēsis* (verstandigheid). Hoewel *phronēsis* niet direct praktisch is, is zij volgens Aristoteles onmisbaar bij het politieke leven en de bijbehorende praktische deugden. Met deze drie stappen kan de deelvraag beantwoord worden.

2.1. Theōria als deugd van het verstand

Tegen het einde van de *Ethica* komt Aristoteles met een stelling over het geluk:

[Als het dan zo is dat] de activiteit van het verstand, die aanschouwend van aard is, zich onderscheidt door serieuze toewijding, en geen enkel doel buiten zichzelf nastreeft, en een eigen genot oplevert (een genot dat de activiteit versterkt), en als zelfstandigheid en vrije tijd en onvermoeibaarheid (naar de menselijke maat) en

⁷⁰ In het vervolg zal ik met *Ethica* naar de *Ethica Nicomachaea* verwijzen. Waar ik Aristoteles citeer, geef ik in de lopende tekst de precieze vindplaats in de gangbare 16^e-eeuwse indeling van Henricus Stephanus (Henri Estienne); waar ik alleen verwijs, plaats ik in dit hoofdstuk een voetnoot met de precieze vindplaats.

alle andere dingen die aan een volkomen gelukkig mens worden toegeschreven, blijkbaar bij deze activiteit horen – dan is dit het volmaakte geluk voor de mens, bij een voltooide levensduur, want wat bij het geluk hoort is nooit onvoltooid (1177b19-26).⁷¹

Het ware geluk voor de mens, stelt Aristoteles, ligt in een activiteit van het verstand die aanschouwend (*theōrētikē*) van aard is. Dit begrip *theōrētikē* of *theōria* is afgeleid van het woord *theōros*, waarmee oorspronkelijk een formele waarnemer of toeschouwer bij sportwedstrijden en orakels werd aangeduid.⁷² Het gaat bij deze aanschouwende activiteit dus om een vorm van waarnemen die intensief op het bekeken object betrokken is en daarom als activiteit kan gelden. Toch is ze uiteindelijk passief ten aanzien van het bekeken object: ze verandert niets aan het bekeken object, maar aanschouwt.

De typering van *theōria* als een verstandelijke activiteit vloeit voort uit Aristoteles' psychologie. Daarin wordt het verstand opgedeeld in een deel dat betrekking heeft op het onredelijke deel van de mens en een deel dat op zichzelf staat.⁷³ Die beide onderdelen hebben de mogelijkheid om een eigen activiteit in de praktijk te brengen – activiteit waar die van een bepaalde kwaliteit kan zijn. De kwaliteit van het deel dat betrekking heeft op het onredelijke deel is de verstandigheid, *phronēsis*. Wie deze kwaliteit bezit, is in staat om in veranderlijke omstandigheden het goede te kiezen. De kwaliteit van het tweede deel is wijsheid, *sophia*, die dus nauw verbonden is aan de activiteit *theōria*.⁷⁴ Deze *sophia* dient, in tegenstelling tot *phronēsis*, geen doel buiten zichzelf: “Want de wijsheid beschouwt (*theōrēsei*) niets waarvan de mens gelukkig wordt” (1143b20). Integendeel: de *theōria* die leidt tot *sophia* levert in zichzelf geluk op. *Theōria* is dus een activiteit die enkel omwille van zichzelf wordt uitgeoefend.

Wat wordt er dan in die *theōria* aanschouwd? Dat wordt binnen de *Ethica* niet helemaal duidelijk. Duidelijk is dat het object niet veranderlijk is en ook niet te maken heeft met het

⁷¹ Alle vertalingen zijn door de auteur, op basis van de wetenschappelijke standaardeditie, Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, uitgave Ingram Bywater (Oxford: Oxford University Press, 1894). Daarbij vertaal ik het woord *arētē*, traditioneel met deugd of voortreffelijkheid vertaald, met kwaliteit. Dat sluit aan bij het hedendaags taalgebruik, waarin we niet gewend zijn te spreken over iemands deugden, maar wel over iemands kwaliteiten.

⁷² Vergelijk Robert S.P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, volume 1 (Leiden/Boston: Brill, 2010), 536, 545.

⁷³ Vergelijk Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, 1102a26-1103a10.

⁷⁴ Vergelijk Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, 1140a24-1140b30, 1141a9-1141-b8.

goede voor een bepaalde soort of groep, zoals een politieke beraadslaging.⁷⁵ Ook is het geen religieuze ontmoeting met God, zoals later in het christendom over contemplatie wordt gedacht; binnen het wereldbeeld van Aristoteles is een dergelijk ontmoeting eigenlijk niet voorstelbaar.⁷⁶ Op basis van ander werk van Aristoteles, met name de *Metafysica*, wordt duidelijk dat *theōria* zich vooral richt op fundamentele filosofie, die wordt geacht altijd en overal waar te zijn. Daarbij omvat deze filosofie voor Aristoteles meer dan wat tegenwoordig geldt als filosofie: Aristoteles denkt nadrukkelijk ook aan de biologie, de astronomie en zelfs aan de menswetenschap die hij zelf bedrijft in de *Ethica* en de *Politica*.⁷⁷ Vertaald naar het moderne wetenschapsbeeld gaat het bij *theōria* dus om allerlei vormen van fundamentele (in tegenstelling tot toegepaste) wetenschap, die niet worden bedreven vanwege hun praktisch nut. De beste vorm van *theōria* richt zich echter op de theologie, ofwel, in Aristoteles' termen, op het goddelijk verstand (*nous*) dat als onbewogen beweger overal in de kosmos werkzaam is.⁷⁸

Aristoteles plaatst het leven dat zich richt op *theōria* tegenover een andere levensvorm: het leven volgens de *phronēsis*, ofwel een politiek betrokken leven. Beide vormen van leven lijken elkaar uit te sluiten. Hoewel Aristoteles aangeeft dat *theōroi* ook deelnemen aan het praktische leven en ook dat politici *theōria* bedrijven, houdt hij zijn publiek toch voor dat uiteindelijk één van beide vormen in het leven zal domineren.⁷⁹ Allicht speelt hier de setting van de *Ethica* een rol: het is de filosoof, de *theōros*, die hier onderwijs geeft aan mensen die voor het politieke leven hebben gekozen. Meer inhoudelijk voert Aristoteles aan dat een bepaalde activiteit vraagt om een “voltooide levensduur” om volmaakt geluk op te leveren – dat wil zeggen: zolang als nodig is om tot voltooiing te komen. Omdat het leven volgens het verstand de mens uiteindelijk te boven gaat, zal men dat alleen bij een volledig leven gewijd aan de studie kunnen bereiken.⁸⁰ De beide

⁷⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, 1141a28-29.

⁷⁶ Vergelijk Wolfgang Kullmann, “The Contemplative and the Political Forms of Life,” in *Aristotle's 'Nicomachean Ethics'*, red. Otfried Höffe (Leiden/Boston: Brill, 2010), 208.

⁷⁷ Vergelijk Kullmann, “The Contemplative and the Political Forms of Life,” 208-209; Matthew D. Walker, *Aristotle on the Uses of Contemplation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 30.

⁷⁸ Walker, *Aristotle on the Uses of Contemplation*, 32.

⁷⁹ Vergelijk Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, 1178a9-b7. Hoewel Aristoteles in de *Politica* meer aanwijzingen geeft voor een combinatie van beide, blijft de tweedeling ook hier bestaan; vergelijk Aristoteles, *Politica*, 280-282.

⁸⁰ Vergelijk Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, 1177b16-1178a8. Richard Kraut, *Aristotle on Eudaimonia* (Princeton (NJ): Princeton University Press, 1989), 357, suggereert dat Aristoteles wel degelijk een verband tussen beide ziet en pleit dan ook in de praktijk voor een combinatie van beide. Hij interpreteert de “voltooide levensduur” als “a period of time that is not brief” (68), maar het is onduidelijk hoe veel tijd dan

levensvormen zijn dus niet alleen vormen van activiteit, maar zijn ook modelmatige vormen voor een (in termen van MacIntyre) overkoepelend levensnarratief. Dat tot frustratie van veel van Aristoteles' lezers die vergeefs zoeken naar "an appropriate combination of theoretical and practical wisdom."⁸¹

2.2. Metafysische achtergronden

Dat Aristoteles *theōria* als hoogste vorm van geluk beschouwt, hangt nauw samen met zijn metafysisch georiënteerde antropologie. Die antropologie kent een zekere verscheidenheid: in het vorige hoofdstuk zagen we al dat Aristoteles de mens als een essentieel rationeel wezen kenmerkt, maar ook als een even essentieel politiek wezen. Ook in de *Ethica* komen, met betrekking tot de *theōria*, twee verschillende (maar nauw verbonden) mensvisies terug. De meest duidelijke hiervan is het zogeheten *ergon*-argument, waarin Aristoteles zoekt naar het eigene van de mens; los daarvan speelt echter ook Aristoteles' waardering van het menselijke verstand (*nous*) een rol.

2.2.1. Het eigene van de mens

In boek I van de *Ethica* vraagt Aristoteles naar de eigen taak (*ergon*) van de mens.⁸² Het goede voor de mens, ofwel het menselijk geluk, zo is zijn vermoeden, hangt daarmee samen. Zoals een goede hoboïst excelleert in wat eigen is aan een hoboïst, stelt Aristoteles, zo excelleert een goed mens in wat eigen is aan de mens. Hij constateert dat mensen het leven gericht op voeding en groei delen met planten, en het leven dat gericht is op zintuiglijke waarneming met de dieren; dat vormt dus niet het eigen *ergon* van de mens. Dat in tegenstelling tot het leven dat gericht is op handelen. Van een paard of een koe kan immers niet worden gezegd dat ze handelen; van een mens wel. Dit handelen blijkt nauw verbonden te zijn met redelijkheid en Aristoteles stelt dan ook dat de eigen taak van de mens ligt in "een activiteit van de ziel overeenkomstig de rede, of niet zonder de rede" (1098a13-14). Dat leidt Aristoteles uiteindelijk tot de stelling: "het goede voor de mens bestaat in activiteit van de ziel die overeenkomt met haar kwaliteit – en als er meerdere kwaliteiten zijn, dan met de kwaliteit die het best en meest volmaakt is" (1098a16-18).

lang genoeg zou zijn. Het bijna onbereikbare karakter van *theōria* suggereert dat men er zijn hele leven mee bezig zou moeten zijn, zoals ook Aristoteles zelf opmerkt (*Ethica Nicomachaea*, 1177b33-34).

⁸¹ Anthony A. Long, *Selfhood and Rationality in Ancient Greek Philosophy. From Heraclitus to Plotinus* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 193.

⁸² Aristoteles ontwikkelt het *ergon*-argument in boek I.6 van de *Ethica*, 1097b22-1098a20.

Zo loopt in het kort het *ergon*-argument. Hoewel Aristoteles de mens vergelijkt met dieren, staat of valt het argument niet met de mogelijke ontdekking dat redelijkheid ook bij andere soorten voorkomt: het onderstreept vooral dat “in rational activity we are most truly *whatever* we are.”⁸³ En hoewel die redelijkheid in dat *ergon* een belangrijke rol speelt, zij het duidelijk dat Aristoteles daarin niet het eigene van de mens lokaliseert. Wat de mens immers typeert is diens vermogen tot *handelen* – handelen waarin de rede een belangrijke rol speelt. Met het taaleigen van het Nederlands zou men kunnen zeggen dat het volgens Aristoteles typerend is voor mensen om voor rede vatbaar te zijn, om aansprakelijk te zijn voor hun handelen. Daarmee is duidelijk dat MacIntyres kritiek op Aristoteles’ *metaphysical biology*, die in het vorige hoofdstuk besproken is, niet helemaal opgaat. Het *ergon*-argument is op het oog biologisch van aard, maar legt vooral nadruk op de redelijkheid in het menselijk handelen. Dat sluit nauw aan bij MacIntyres eigen nadruk op de begrijpelijkheid van het handelen. Voor Aristoteles bestaat het geluk er vervolgens in die redelijkheid op de beste wijze vorm te geven.

Wat die beste wijze is, blijft op dit punt van de *Ethica* nog open. Aristoteles houdt het bij de raadselachtige woorden “als er meerdere kwaliteiten zijn, dan met de kwaliteit die het best en meest volmaakt is.”⁸⁴ Door het boek heen onderscheidt hij vervolgens *theōria* (of *sophia*) en *phronēsis* als kwaliteiten van de ziel, en in boek X identificeert hij uiteindelijk *theōria* als de beste en meest volmaakte kwaliteit. Belangrijk is echter dat die identificatie niet volgt uit het *ergon*-argument: dat leidde immers alleen tot de constatering dat geluk met redelijkheid verbonden is en laat de waardering van verschillende levensvormen daarbinnen nog open. Het deel van de rede dat in staat is tot *theōria* vormt in zichzelf niet het eigene van mensen, maar is enkel dat wat het beste in hen is.⁸⁵ De waardering van de *theōria* volgt dus uit een andere denkstap en blijkt nauw samen te hangen met Aristoteles’ metafysisch georiënteerde psychologie. Daarmee blijkt het *ergon*-argument uiteindelijk nodig, maar niet voldoende voor de identificatie van *theōria* als hoogste activiteit.⁸⁶

⁸³ Sarah J. Broadie, *Ethics with Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 35 (nadruk van Broadie).

⁸⁴ Dat Aristoteles dit open laat, is niet onomstreden. Onder anderen Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 206 en Matthew D. Walker, “Aristotle on Activity ‘According to the Best and Most Final’ Virtue,” *Apeiron* 44, no. 1 (maart 2011): 93, betogen uitvoerig dat Aristoteles met de geciteerde formulering al duidelijk *theōria* voor ogen heeft. Hier volg ik Long, *Selfhood and Rationality in Ancient Greek Philosophy*, 186, die stelt dat Aristoteles de mogelijkheden hier nog open laat.

⁸⁵ Vergelijk Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, 1177a12-13. Vergelijk ook Long, *Selfhood and Rationality in Ancient Greek Philosophy*, 182, die van de andere kant zegt dat wat de mens in staat stelt tot *theōria* volgens Aristoteles niet noodzakelijk alleen aan de mens is voorbehouden.

⁸⁶ Zo ook Kraut, *Aristotle on Eudaimonia*, 241.

2.2.2. *Het goddelijke verstand*

Waar Aristoteles spreekt over het “hoogste in de mens,” lijkt hij niet meer zo goed te weten wat hij bedoelt: “Of dit het verstand (*nous*) is of iets anders – iets dat natuurlijk van zichzelf heerst en leiding geeft en inzicht heeft in wat mooi en goddelijk is – of het nu ook zelf goddelijk is of het meest goddelijke in ons...” (1177a13-16). Later, wanneer hij de aanschouwende activiteit van dit verstand heeft beschreven, merkt hij op: “Niet in zoverre hij mens is zal hij zo leven, maar in zoverre er iets goddelijks in hem is” (1177b27-28). Even verderop schrijft hij: “Als het verstand goddelijk is in vergelijking met de mens, dan is ook het leven volgens het verstand goddelijk in vergelijking met het menselijk leven” (1177b30-31). Het is duidelijk dat het verstand voor Aristoteles, hoewel geen zelfstandige god, toch goddelijke trekken heeft. Daarom kan men stellen dat God en het verstand (*nous*) voor Aristoteles samenvallen: “‘God and nous’ is a virtual hendiadys in Aristotle.”⁸⁷

Voor moderne lezers van Aristoteles werkt deze vergoddelijking van het verstand bevreemdend. Binnen de *Ethica* betekent deze goddelijkheid echter vooral dat het verstand toegang heeft tot het onveranderlijke. De mens is door het verstand in staat tot abstractie. Waar de menselijke wereld wordt gekenmerkt door verandering en contingentie, daar bestaat de goddelijke wereld in noodzakelijke waarheden en onveranderlijke substanties. Anders gezegd zijn mensen door hun redelijkheid in staat “to transcend their quotidian activities as living bodies and live *as if* they were pure intellects.”⁸⁸ Dat maakt de mens tot een samengesteld wezen: enerzijds altijd onderworpen aan de contingentie van de materiële wereld, anderzijds ook onderdeel van een goddelijke wereld. En omdat die relatie voor Aristoteles asymmetrisch is – het verstand kan zich wel zonder het lichaam denken, maar het lichaam niet zonder het verstand – is het verstand het hoogste wat de mens bezit.

Het is op basis van die metafysische typering van het verstand dat de *theōria* – de zelfstandige activiteit van het verstand – volgens Aristoteles het hoogste geluk oplevert. Diezelfde typering maakt ook dat die *theōria* een bijzondere verdieping krijgt. In de *theōria* beschouwt de mens immers met zijn verstand (*nous*) – een onderdeel van de goddelijke werkelijkheid – de goddelijke werkelijkheid. Daarmee wordt de menselijke *theōria* een onderdeel van de goddelijke *theōria*: in de *Metafysica* beschrijft Aristoteles de

⁸⁷ Long, *Selfhood and Rationality in Ancient Greek Philosophy*, 185.

⁸⁸ Long, *Selfhood and Rationality in Ancient Greek Philosophy*, 183 (mijn nadruk).

godheid als een onbewogen beweger, als een *nous* die overal in de wereld werkzaam is, en wiens activiteit uiteindelijk bestaat in “*nous thinking itself*.”⁸⁹ In zoverre mensen dus hun verstand zijn – en Aristoteles suggereert af en toe dat dat zo is⁹⁰ – nemen zij in de *theōria* dus deel aan de zelfbeschouwing van God. Hoewel Aristoteles voor het praktische leven de samenhang van lichaam en ziel benadrukt, is het lichaam voor de *theōros* eerder iets hinderlijks: het belet mensen zich volledig aan de *theōria* te wijden.⁹¹

2.3. Het actieve en het aanschouwende leven

Aristoteles plaatst het aanschouwende leven nadrukkelijk tegenover het actieve leven: men moet kiezen, zo houdt hij impliciet zijn hoorders voor. Toch is het de vraag of deze twee leefwijzen wel zo haaks op elkaar staan – veronderstellen ze elkaar niet ergens ook? Aristoteles geeft hier op verschillende punten zelf aanwijzingen voor en ook in het wetenschappelijk debat over de *Ethica* zijn pogingen gedaan om de relevantie van beide leefwijzen ten opzichte van elkaar aan te tonen. Hier bouw ik daar op voort. Eerst bespreek ik de relevantie van het praktische voor het aanschouwende leven; vervolgens onderzoek ik de relatie vanuit het perspectief van het praktische leven.

2.3.1. Van praktijk naar theorie

Heeft de *theōros* de praktische deugden nodig? Hoewel degene die zich aan een aanschouwende activiteit wijdt zich terugtrekt uit het maatschappelijk leven, zijn er verschillende redenen aan te dragen waarom dat wel zo is. Allereerst is er een praktische reden, genoemd door Aristoteles zelf. De *theōros* kan namelijk niet volledig zelfstandig zijn, maar leeft altijd al als mens tussen de mensen. Daarom geldt: “In zoverre hij mens is en met anderen samenleeft, verkiest hij het om in overeenstemming met kwaliteit te handelen. Hij heeft die dingen dus nodig om als mens te leven” (1178b5-7). Omdat enkel leven volgens het verstand de mens als mens eigenlijk te boven gaat, heeft ook de *theōros* – naast de puur fysieke levensbehoeften – ook de kwaliteiten nodig die zijn gericht op

⁸⁹ James L. Wood, “Contemplating the Beautiful: The Practical Importance of Theoretical Excellence in Aristotle’s *Ethics*,” *Journal of the History of Philosophy* 49, no. 4 (oktober 2011), 407. Vergelijk voor deze substantiële gelijkenschakeling van het menselijk verstand en God bij Aristoteles ook Walker, *Aristotle on the Uses of Contemplation*, 30.

⁹⁰ Vergelijk Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, 1178a2-3, 6-7.

⁹¹ Vergelijk Aristoteles, *Ethica* 1178b33-35. Voor de verbondenheid van lichaam en ziel, vergelijk Aristoteles, *Over de ziel*, 175-177. Daarin geeft Aristoteles echter ook een onderscheiden positie aan het verstand (271-273).

handelen. Deze kwaliteiten zijn echter niet de kern of het doel van diens leven, maar vormen de randvoorwaarden die het leven gewijd aan studie mogelijk maken.

Ook in de vorming is er een relatie tussen beide levensvormen. Het is geen toeval dat Aristoteles helemaal aan het einde van de *Ethica*, pas na het bespreken van het praktische leven, ook over de *theōria* komt te spreken. Men zou kunnen zeggen dat Aristoteles' toehoorders eerst de praktische deugden moeten leren waarderen voordat ze het theoretische leven op waarde kunnen schatten.⁹² Dit sluit aan bij opmerkingen van Aristoteles aan het begin van de *Ethica*, waar hij stelt dat het "niet passend is dat een jonge man lezingen over politiek aanhoort" (1095a2-3). Alleen wie een goede algemene vorming heeft, wie heeft geleerd zichzelf te beheersen en dus de karakterdeugden beheerst, die zal in staat zijn om ook inzicht te hebben in het hoogste goed.⁹³ Dat is een tweede, pedagogische reden waarom de *theōros* de praktische deugden nodig heeft.

Men zou echter nog verder kunnen gaan, en kunnen stellen dat de *theōros* per definitie ook beschikt over de praktische deugden. Verschillende interpreten hebben dit gedaan door de *phronēsis* als onderdeel van de *sophia* te lezen – waardoor de *theōros*, die beschikt over *sophia*, dus per definitie ook over de praktische deugden beschikt.⁹⁴ Dit lijkt echter te ver gezocht. In de *phronēsis* is de actor in staat om het algemeen goede te verbinden aan een concrete, veranderlijke situatie. Die concrete situatie is echter geen object van *theōria* en getuigt dus van een andere manier van kijken. Aristoteles merkt dan ook op dat men Anaxagoras en Thales, twee prototypische beoefenaars van *theōria*, terecht niet verstandig acht "wanneer men ziet dat ze onwetend zijn aangaande wat nuttig is voor henzelf" (1141b5-6).⁹⁵ Hoewel de *theōros* dus de praktische deugden nodig heeft om met anderen samen te leven en om te ontdekken waarom *theōria* nastrevenswaardig is, impliceert diens *sophia* niet dat hij of zij ook over *phronēsis* beschikt.

⁹² Deze opvatting wordt besproken door Gabriel Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics* (Princeton (NJ): Princeton University Press, 2008), 93-94. Zij stelt dat er het praktische en theoretische leven parallel aan elkaar zijn, maar dat wordt mijns inziens terecht aangevochten door Long, *Selfhood and Rationality in Ancient Greek Philosophy*, 181, 191. Desondanks blijft staan dat waardering van het praktische leven nodig is voor men het theoretische leven op waarde zou kunnen schatten.

⁹³ Vergelijk Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1094b27-2095a2.

⁹⁴ Deze interpretatie wordt wel *all-inclusive* genoemd en wordt aangehangen door Wei Liu, "An All-Inclusive Interpretation of Aristotle's Contemplative Life," *Sophia* 50, no. 1 (April 2011): 57-71, en Walker, "Aristotle on Activity," 91-109.

⁹⁵ Dit *contra* Liu, "An All-Inclusive Interpretation," 63-64 en Walker, *Aristotle on the Uses of Contemplation*, 212-213.

2.3.2. Van theorie naar praktijk

Heeft het praktische leven *theōria* nodig? Aristoteles' plotselinge overgang tot bespreking van *theōria* en zijn herhaaldelijke uitspraken dat die activiteit geen praktisch nut oplevert suggereren van niet. Toch is het de vraag of de activiteit die haar doel in zichzelf draagt, niet ook bepaalde neveneffecten heeft die haar toch ook voor het praktische leven nuttig maken. Dat die neveneffecten er zijn, is niet vreemd om te veronderstellen. Zo levert *theōria* sowieso al een neveneffect op voor haar beoefenaar, ook al ligt dat in de activiteit besloten, namelijk het geluk. Bovendien stelt Aristoteles dat God een onbewogen beweging is die juist door de *theōria* van zichzelf de wereld in beweging zet. Ook al is de *theōria* een doel in zichzelf, dat neemt niet weg dat zij ook een uitwerking naar buiten toe heeft.

Deze gunstige uitwerking is allereerst een vrij pragmatische: *theōria* vormt voor Aristoteles een goede invulling van de vrije tijd. Vrije tijd kan volgens Aristoteles in de *Politica* al snel tot decadentie en moreel verval leiden. Zo merkt hij over de Spartanen op dat zij ten onder gingen, "omdat zij hun vrije tijd niet wisten te besteden."⁹⁶ Bij gebrek aan een politieke arena, een slagveld of aan gevraagde openbare werken, dienen politiek geëngageerde mensen zich echter niet te gaan vervelen, maar kunnen zij zich beter met *theōria* bezighouden.⁹⁷ Hoewel die reden primair een pragmatische is, blijkt verder uit de *Politica* dat die vrijetijdsbesteding ook een vormende functie heeft: ze vormt haar beoefenaars en maakt hen geschikt voor het politieke bedrijf.⁹⁸

Hoe werkt *theōria* dan vormend? Dat heeft te maken met de belangrijkste kwaliteit van het praktische leven: de *phronēsis*. Deze *phronēsis* betreft het vermogen om in een veranderlijke situatie het goede te kiezen. Daarvoor heeft men echter wel kennis van dat goede nodig.⁹⁹ Die kennis kan men inductief opdoen door praktische ondervinding – en dat is de route die Aristoteles in de *Ethica* vooral benoemt¹⁰⁰ – maar die kennis van het goede is ook toegankelijk door het aanschouwen van het goede in zichzelf – door *theōria* dus. Door zich in de beschouwelijke activiteit te voegen in de goddelijke *nous* en door in te zien hoe alles beweegt richting eenzelfde doel, raakt de beoefenaar ook geoefend in het herkennen van het goede in een concrete situatie.¹⁰¹ Op deze manier is *theōria* weliswaar

⁹⁶ Aristoteles, *Politica*, 96.

⁹⁷ Aldus Kullmann, "The Contemplative and the Political Forms of Life," 221.

⁹⁸ Vergelijk Aristoteles, *Politica*, 340 (glossarium).

⁹⁹ Vergelijk Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, 1141b14-15.

¹⁰⁰ Vergelijk Aristoteles, *Ethica*, 1141b16-18.

¹⁰¹ Zo betoogt Wood, "Contemplating the Beautiful," 409.

geen noodzakelijke activiteit – men kan ook door ondervinding inzicht krijgen in het goede – maar kent ze toch ook een zeker nut voor het praktische leven.

Daarnaast moet dit absoluut goede relatief van waarde worden gemaakt: de beoefenaar van *phronēsis* moet in staat zijn om voor een concrete situatie het goede te bepalen. Voor *phronēsis* is dus kennis van het menselijk wezen nodig. Dit betreft kennis van wat bij de mens past en van wat de mens te boven gaat, kortom, van de horizon (*horos*) van het mens-zijn. In het opdoen van deze kennis speelt *theōria* een cruciale rol: zij is de uitdrukking van een deel van wat de mens is (diens goddelijke verstand), maar stuit in de praktijk ook op de grenzen van dat deel van de mens. Een leven volgens *theōria* gaat de mens immers te boven. *Theōria* voorziet haar beoefenaars dus van “an awareness of their essential powers and limitations as human beings, a form of self-awareness from which they can derive a *horos* that defines correct reason.”¹⁰² Meer dan bij kennis van het goede op zichzelf lijkt *theōria* voor Aristoteles de enige manier waarop deze mensenkennis verkregen kan worden. Door ondervinding kan men immers wel tegen de grenzen van het menselijk leven aanlopen, maar niet ontdekken welk potentieel dat leven verder in zich bergt. Daar is ook een vorm van verbeelding, ofwel van *theōria* voor nodig.

2.4. Conclusie

Theōria is een sleutelbegrip in het denken van Aristoteles: binnen zijn metafysisch kader vervult het een cruciale functie om het praktisch leven vorm te geven. Het is de eigen, aanschouwende activiteit van het metafysisch geduide verstand (*nous*). Door middel van *theōria* krijgt dit verstand inzicht in goddelijke zaken – in wat abstract en volgens Aristoteles onveranderlijk is – en neemt het deel aan de zelfbeschouwing van God. Daarmee leidt *theōria* tot verbondenheid in eenheid tussen mens en wereld. Juist door het versterken van die verbondenheid in eenheid geeft *theōria* ook vorm aan het praktische leven. Haar beoefening geeft inzicht in het goede, wat ten gunste komt van de praktische *phronēsis*. Bovendien geeft *theōria* zicht op de aard van de mens zelf en diens mogelijkheden – volgens Aristoteles een samengesteld wezen, dat door diens verstandelijke activiteit deel heeft aan het goddelijke en het geluk van de goden zelf kan benaderen.

¹⁰² Walker, *Aristotle on the Uses of Contemplation*, 206.

Daarmee zijn twee belangrijke accenten van een aanschouwende activiteit aan het licht gekomen, die van belang zijn voor de doordenking van een hedendaagse aanschouwende activiteit. Allereerst blijkt dat de aanschouwende activiteit voor Aristoteles een norm stelt voor het praktische leven. Voor MacIntyre lijkt die norm te ontspringen aan de gegevenheid: mensen vinden zich in bestaande praktijken, narratieve rollen en tradities. Volgens Aristoteles leren mensen echter ook in de *theōria* het goede kennen en is dat wat de norm stelt voor het praktische leven. Daarnaast legt Aristoteles het accent van verbondenheid in eenheid: in de *theōria* worden mensen één met de goddelijke *nous* die overall in de schepping werkzaam is en raken zij dus dieper met het zijn van die wereld verbonden. Dat die eenwording niet de enige manier is waarop de aanschouwende activiteit mensen verbindt aan het zijn, zal blijken bij de nu volgende bespreking van *contemplatio* bij Thomas van Aquino.

3. Ontvangen en uitdelen. *Contemplatio* bij Thomas van Aquino

Ten tijde van Thomas van Aquino is het wereldtoneel behoorlijk veranderd ten opzichte van dat van Aristoteles. De wereld van de Griekse stadstaten, evenals die van het latere Romeinse Rijk, is vergaan. In plaats van het klassieke pantheon domineren twee monotheïstische religies het gebied rond de Middellandse Zee: het christendom in het noorden, inmiddels onderscheiden in een rooms-katholieke en orthodoxe variant, en de islam in het oosten en zuiden. Tegenover Aristoteles' visie op de goddelijke *nous* die overal in de wereld werkzaam is, staat nu het geloof in één God, die zich als Schepper van zijn schepping onderscheidt. Dat maakt dat Aquino's weergave van een aanschouwende activiteit, hoewel hij die duidelijk aan Aristoteles ontleent, er fundamenteel anders uit komt te zien dan bij de Griekse filosoof.

In dit hoofdstuk ga ik in op de *contemplatio* zoals die in Aquino's onvoltooide en meest omvattende werk, de *Summa Theologiae*, en wel deel 2.2, naar voren komt. Centraal staat daarbij de vraag welke rol *contemplatio* speelt in het leven met God en met de naaste in Aquino's *Summa Theologiae* 2.2. Om deze vraag te beantwoorden, ga ik eerst in op hoe Aquino de *contemplatio* beschrijft in *quaestio* 180. Vervolgens schets ik hoe hier op de achtergrond Aquino's opvattingen over God, mens, en de verhouding tussen natuur en genade fungeren. Ten slotte ga ik na hoe Aquino deze *contemplatio* denkt in relatie tot het actieve leven. Met name in de praktijken van de Dominicaner orde – waartoe Aquino behoorde – en in Aquino's beschrijving van het leven van Christus blijkt die relatie meer te omvatten dan we in het vorige hoofdstuk bij Aristoteles zagen.

3.1. *Contemplatio* als activiteit en resultaat

Vanaf *quaestio* 179 in deel 2.2 van de *Summa Theologiae* komt Aquino te spreken over het actieve en het contemplatieve leven. Nadat hij de onderscheiding van die beide vormen heeft verdedigd – daarover hieronder meer – gaat hij in *quaestio* 180 in op het contemplatieve leven. Hij lokaliseert dit deel van het leven in het verstand, maar met medewerking van de wil, en beschrijft uiteindelijk in 180.3 wat deze levensvorm inhoudt:

Zo heeft het contemplatieve leven dus één activiteit waarin het uiteindelijk tot voltooiing komt, namelijk het aanschouwen van de waarheid (*contemplatio veritatis*). Daar ontleent het ook zijn eenheid aan. Het bevat echter allerlei activiteiten waardoor het tot deze uiteindelijke activiteit komt. Sommige daarvan

betreffen het begrijpen van de principes waardoor men tot het aanschouwen van de waarheid komt; anderen betreffen de redenering om vanuit die principes tot de gezochte waarheid te komen; de uiteindelijke aanschouwende activiteit is echter het aanschouwen van de waarheid zelf.¹⁰³

Hoewel *contemplatio* één uiteindelijk doel heeft, omvat het voor Aquino ook een serie activiteiten die bijdragen aan het bereiken van dat doel. Door die inclusieve benadering krijgt het begrip een dubbele betekenis. Allereerst wijst het, in aansluiting op Aristoteles, op de intellectuele activiteiten van filosofisch of theologisch onderzoek. In het citaat hierboven noemt Aquino in dit kader het onderzoek naar ontologische principes en het afleiden van andere waarheden uit deze principes. Even verderop in deze *quaestio* vangt hij deze activiteiten ook onder de termen *cogitatio*, *consideratio* en *meditatio*. Het is deze vorm van activiteit die Aquino ook wel de “contemplatie van de filosofen” noemt en die nauw samenhangt met de natuurlijke vermogens van de mens.¹⁰⁴ Wanneer deze filosofische activiteit bovendien wordt geleid door het geloof in de openbaring van God – dat wil zeggen, zich houdt aan de autoriteit van de Bijbel en de kerk – is er sprake van theologiebeoefening, ofwel theologische contemplatie.¹⁰⁵ Hoewel al deze intellectuele activiteiten zinvol zijn in zichzelf, zijn ze naar hun aard gericht op een zeker extern doel.

Dat doel is de aanschouwing, het zien van het object, op zichzelf. Aquino preciseert dat verder als een “eenvoudig zien van de waarheid” (*simplex intuitus veritatis*).¹⁰⁶ Het gaat om een ongecompliceerde en directe toegang tot dat wat aanschouwd wordt. Die eenvoudigheid van de contemplatie staat enigszins haaks op de activiteiten die daaraan voorafgaan. De theologische en filosofische contemplatie kenmerken zich juist door hun onderzoekend karakter, waarbij verschillende denkstappen moeten worden genomen en de waarheid niet zomaar te vinden is. Dit terwijl de aanschouwing zelf niet discursief is:

¹⁰³ Aquino, *Summa Theologiae*, 180.3co. Alle directe citaten zijn mijn vertaling uit het Latijn op basis van de tekstkritische editie van Jordan Aumann. Binnen deze editie verwijs ik naar de precieze vindplaats binnen de *quaestiones* (ag = argumentum, sc = sed contra, co = cogitatio, ra = responsio ad).

¹⁰⁴ Rik Van den Nieuwenhove, “Searching for a Connection: Prayer and Contemplation ‘Broadly Conceived’ in Thomas Aquinas,” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 95, no. 2 (2019): 285; Adriano Oliva, “La contemplation des philosophes selon Thomas d’Aquin,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96, no. 4 (2012): 587; Mary C. Sommers, “Contemplation and Action in Aristotle and Aquinas,” in *Aristotle in Aquinas’s Theology*, red. Gilles Emery en Matthew Levering (Oxford: Oxford University Press, 2015), 179.

¹⁰⁵ Rik Van den Nieuwenhove, *Thomas Aquinas and Contemplation* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 124; Oliva, “La contemplation des philosophes,” 588-589. Van den Nieuwenhove onderstreept dat men dus geen bijzondere geestelijke gaven nodig heeft om theoloog te kunnen zijn.

¹⁰⁶ Aquino, *Summa Theologiae*, 180.3ra1.

het gaat om simpelweg “zien.”¹⁰⁷ Er is wel een zeker verband tussen activiteit en resultaat – de activiteit is gericht op dit resultaat, en ook in de *intuitus simplex* gaat het voor Aquino om iets wat zich voltrekt in het intellect¹⁰⁸ – maar deze continuïteit gaat niet altijd op. De *intuitus simplex* is namelijk breder toegankelijk, niet alleen voor filosofen en theologen, zo blijkt uit de voorbeelden die Aquino aanhaalt.¹⁰⁹ Uiteindelijk is die eenvoudige aanschouwing zelfs het doel van het leven van álle mensen: elke christen moet én kan komen tot een eenvoudigweg aanschouwen van de waarheid.¹¹⁰

Hoewel beide aspecten van *contemplatio* in het intellect gelegen zijn, hebben zij volgens Aquino ook met de wil (*affectus*) te maken.¹¹¹ Deze wil is een innovatie ten opzichte van Aristoteles. In de klassieke filosofie bestaan er wel “streving” en “beraadslaging,” maar een idee van een “wil” bestaat eigenlijk niet. Het conflict tussen wat men wil en wat men feitelijk doet, wat later leidt tot een discussie over de “vrije wil,” wordt door Aristoteles als een kennisprobleem benaderd.¹¹² De wil doet echter haar intrede in de filosofie via het christelijke denken van Paulus en Augustinus,¹¹³ en is voor Aquino fundamenteel. Meer dan de psychologische typering die hij bij Aristoteles vandaan haalt, bepaalt de wil namelijk waar mensen zich in hun leven op richten. “De wil beweegt ons ertoe iets te aanschouwen, hetzij met onze zintuigen, hetzij intellectueel, soms vanwege liefde voor dat wat we zien (...), soms vanwege liefde voor de kennis die uit een bepaald onderzoek voortvloeit.”¹¹⁴ Ten aanzien van de contemplatie blijkt die wil bovenal gericht op de liefde tot God: het is de (impliciete) liefde tot God die zowel de filosoof als de theoloog als de gewone gelovige aanzet tot contemplatie en die uiteindelijk resulteert in een moment van zuivere aanschouwing. Contemplatie is voor Aquino dus niet zozeer de belangrijkste activiteit omdat die het beste bij het menselijk wezen zou passen – hoewel hij dat

¹⁰⁷ Vergelijk in dit verband Van den Nieuwenhove, “Searching for a Connection,” 288.

¹⁰⁸ Van den Nieuwenhove, *Thomas Aquinas and Contemplation*, 168.

¹⁰⁹ Aquino bespreekt in dit verband bijvoorbeeld de *raptus*, een toestand van bewustzijn waarin een mens buiten zichzelf is, waarin de *intuitus simplex* buiten de studie om toegankelijk is, en Jacob bij de Jabbok, die tot kennis van God kwam zónder zich eerst op filosofische of theologische studie toe te leggen. Aldus in *Summa Theologiae* 180.5co, ra1.

¹¹⁰ Aquino, *Summa Theologiae* 180.4co. Vergelijk Van den Nieuwenhove, “Searching for a Connection,” 146.

¹¹¹ Aquino betoogt dit in *Summa Theologiae* 180.1co.

¹¹² Zie bijvoorbeeld Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, vert. Pannier en Verhaeghe, 213-216.

¹¹³ Vergelijk Romeinen 7.14-26; Aurelius Augustinus, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, vert. Peter King (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

¹¹⁴ Aquino, *Summa Theologiae* 180.1co.

Aristotelische punt alsnog maakt¹¹⁵ – als wel omdat de wil zich daarin richt op het belangrijkste object.

Wát dat object precies is, wordt door Aquino op verschillende manieren omschreven. In het citaat hierboven heeft hij het simpelweg over de waarheid (*veritas*), maar in het volgende artikel geeft Aquino een verdere precisering: hoewel de filosofische en theologische contemplaties verschillende objecten hebben, kennen die objecten een zekere hiërarchie. Het is in de aanschouwing – zowel in de activiteit als in het resultaat – uiteindelijk te doen om de goddelijke waarheid, de *divina veritas*.¹¹⁶ Tussen de regels door wordt duidelijk wat Aquino met die goddelijke waarheid bedoelt. Zo denkt hij aan zaken die “tegen de menselijke rede in lijken te gaan, zoals wat het mysterie van de Triniteit wordt genoemd” en elders duidt hij deze goddelijke waarheid aan als de “goddelijke essentie.”¹¹⁷ Waar contemplatie als activiteit zich dus, in navolging van Aristoteles, kan richten op allerlei vormen van fundamentele waarheid, is het uiteindelijk object van de *intuitus simplex* voor Aquino niets minder dan God zelf in zijn essentie of Drievuldigheid. Wie contempleert, aanschouwt daarin God zelf.

Aquino stelt dat dit uiteindelijke doel hoog gegrepen is; ze is voor dit leven zelfs te hoog gegrepen. Slechts in een toestand van vervoering (*raptus*), waarin iemand buiten het gewone bewustzijn treedt, is die aanschouwing bij leven mogelijk, maar die toestand is hoogst uitzonderlijk en moet niet tot de gewone mogelijkheden gerekend worden.¹¹⁸ De aanschouwing van Gods essentie bereikt haar voltooiing daarom pas na de dood, waar de gelovige in de hemel de *visio beatifica* geniet. Dat wil echter niet zeggen dat deze aanschouwing in dit leven volledig onmogelijk is. Aquino maakt binnen de *intuitus simplex* namelijk nog een ander onderscheid, namelijk dat tussen een perfecte aanschouwing na de dood en een imperfecte aanschouwing “‘through a glass darkly’” in dit leven.¹¹⁹ Een *intuitus simplex* is dus wel degelijk bij leven mogelijk, maar enkel in indirecte zin. Waar men niet kan komen tot een directe aanschouwing van God in zijn essentie, is het wel

¹¹⁵ Aquino, *Summa Theologiae* 182.1co.

¹¹⁶ Aquino, *Summa Theologiae* 180.4co.

¹¹⁷ Aquino, *Summa Theologiae* 180.4ra3; 180.5co.

¹¹⁸ Aquino, *Summa Theologiae* 180.5co. Voor de uitzonderlijkheid van de staat van *raptus*, zie ook Van den Nieuwenhove, “Searching for a Connection,” 283; Sommers, “Contemplation and Action,” 177.

¹¹⁹ Sommers, “Contemplation and Action,” 176.

mogelijk om te komen tot een voorafschaduwning van en anticipatie op de uiteindelijke *visio beatifica*.¹²⁰

3.2. God en mens in afstand en nabijheid

Zoals blijkt uit het object van de *intuitus simplex*, is Aquino's contemplatiebegrip nauw verweven met zijn theologische benadering van God. In de contemplatie aanschouwt men God. Wie of wat God is, laat zich echter niet zomaar zeggen. God is namelijk voor Aquino fundamenteel onkenbaar en in zijn *Summa* behandelt hij daarom eerder de vraag wat God *niet* is dan wat God *wel* is.¹²¹ Dat Aquino uiteindelijk tóch met een definitie-achtige, puur filosofische uitspraak over God komt – God is *ipsum esse per se subsistens*, een “zijn zelf dat door zichzelf bestaat” – moet dan ook worden gezien als het resultaat van een negatieve weg. Deze uitspraak wil zeggen dat God niet samengesteld is – God is niet op te delen in kleinere delen, dus ook niet in diens zijn op zichzelf en diens manier van zijn – en dat God niet iets anders nodig heeft om te zijn – als oorzaak van alle dingen verschilt hij van alle andere dingen, ook van de dingen die op hun beurt weer een oorzaak van iets anders zijn.¹²² Daarmee onderscheidt God zich fundamenteel van zijn schepping.

Mensen zijn vervolgens onderdeel van die schepping. Naast dat ze als zijnden delen in het zijn, vormen ze ook op een andere manier een samengesteld wezen. In navolging van Aristoteles kenmerkt Aquino de mens als een samenstelling van een lichaam en een ziel – dat in tegenstelling tot destijds vigerende platonistische benaderingen, die het wezen van mensen enkel in hun ziel lokaliseerden.¹²³ Als schepsels van God zijn deze mensen van nature gericht op hun voltooiing in het liefhebbend kennen van God.¹²⁴ Mensen kunnen die voltooiing echter door de zonde niet uit zichzelf bereiken. Hoewel ze het goede wel door hun natuurlijke vermogens kunnen benaderen – de filosoof kan vanuit een natuurlijk verlangen tot kennis komen – zijn mensen voor hun vervolmaking afhankelijk van de theologale deugden geloof, hoop en liefde en van de gaven en de vruchten van de Geest,

¹²⁰ Van den Nieuwenhove, *Thomas Aquinas and Contemplation*, 205.

¹²¹ Rudi te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae* (Londen: Routledge, 2006), 66-67.

¹²² Te Velde, *Aquinas on God*, 81; James D. Rooney, “The Metaphysics of Creation: Secondary Causality, Modern Science,” in *The New Cambridge Companion to Aquinas*, red. Eleonore Stump en Thomas J. White (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 111-112.

¹²³ Denys Turner, “The Human Person,” in *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, red. Philip McCosker en Denys Turner (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 170.

¹²⁴ Voor de samenhang van dit liefhebben en kennen, vergelijk Daniel Shields, “On Ultimate Ends. Aquinas's Thesis that Loving God is Better than Knowing Him,” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 78, no. 4 (oktober 2014).

die door God aan de mens geschonken worden. Door deze geschonken gaven worden de natuurlijk verkregen deugden van de mens getransformeerd en gericht op God zelf.¹²⁵ Het is dan ook door een van die gaven van de Geest, de gave van wijsheid (*sapientia*), dat de *intuitus simplex* in de contemplatie mogelijk wordt. Deze *sapientia* verschilt van Aristoteles' *sophia*: niet alleen wordt *sapientia* geschonken en niet al redenerend verkregen, ook kenmerkt ze zich door haar niet discursieve, eerder intuïtieve karakter.¹²⁶ Binnen een Aristotelisch kader integreert Aquino dus een wijsheidsbegrip dat eerder neoplatonistisch is.¹²⁷ Het verkrijgen van *sapientia*, en bijgevolg het bereiken van het doel van de contemplatie, is alleen mogelijk door de genade van God.

Deze metafysica van Schepper en schepsel maakt dat de contemplatie er structureel anders uit komt te zien dan bij Aristoteles. Dat geldt allereerst voor de mens die contempleert. Voor Aristoteles richt de *theōria* zich alleen op de activiteit van het verstand – het lichamelijke doet er slechts toe in zoverre het deze activiteit praktisch mogelijk maakt. Aquino sluit aan bij deze intellectualistische benadering, maar legt wel andere accenten. Voor hem is de *visio beatifica* het doel van de hele mens, bestaande uit ziel én lichaam. Om die reden is de lichamelijke opstanding ook een belangrijk element in zijn theologie.¹²⁸ In de activiteit van *contemplatio* is die lichamelijkheid ook van belang: mensen hebben *phantasmata*, “verschijningen,” nodig om tot de puurdere waarheden door te dringen.¹²⁹ Omgekeerd kan men stellen dat de lichamelijkheid er in de *visio beatifica* ook toe doet: hoewel dat voor Aquino een puur intellectuele activiteit is, zal de vreugde en het genot hiervan ook de lichamelijkheid van de mens beroeren.¹³⁰

Daarnaast maakt de rol die Aquino aan de Geest geeft dat *contemplatio* veel breder toegankelijk wordt dan voor de klassieke filosoof. Voor Aristoteles is *theōria* een activiteit van een selecte groep. Ze wordt in eerste instantie beoefend door filosofen die tijd en aandacht hebben om zich volledig aan de studie te wijden en in tweede instantie door een

¹²⁵ Traditioneel ligt de nadruk vooral op de theologale deugden, maar Andrew Pinsent heeft uitvoerig betoogd dat deze deugden voor Aquino nauw samenhangen met de gaven en vruchten van de Geest. Vergelijk Andrew Pinsent, “The Gifts and Fruits of the Holy Spirit,” in *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. Brian Davies (Oxford: Oxford University Press, 2012). Voor het aspect van transformatie, vergelijk Angela McKay Knobel, “Can Aquinas’s Infused and Acquired Virtues Coexist in the Christian Life?”, *Studies in Christian Ethics* 23, no. 4 (November 2010): 396.

¹²⁶ Vergelijk Van den Nieuwenhove, “Searching for a Connection,” 290.

¹²⁷ Voor de neoplatonistische achtergrond, zie Van den Nieuwenhove, “Searching for a Connection,” 287.

¹²⁸ Vergelijk de bespreking bij Turner, “The Human Person,” 176.

¹²⁹ Aquino, *Summa Theologiae* 180.5ra2.

¹³⁰ Dit wordt betoogd door Edyta M. Imai, “Contemplation and the Human Animal in the Theology of St. Thomas Aquinas” (PhD diss., Loyola University Chicago, 2011), 290.

politieke elite, ter besteding van hun vrije tijd. Aquino's gaven van de Geest zijn echter bedoeld voor iedereen.¹³¹ Daarom is de *intuitus simplex* voor iedereen toegankelijk, niet alleen voor de filosofen en politici, maar ook voor de *vetula*, de spreekwoordelijke oude vrouw, die niet kan lezen of schrijven.¹³² Hoewel een bepaalde elite zich allicht kan wijden aan filosofische en theologische contemplatie, en daardoor dichter bij de *divina essentia* komt, is de kennis van deze groep uiteindelijk relatief.¹³³ Ten aanzien van het uiteindelijke doel van *visio beatifica* zijn zij slechts iets verder gevorderd dan anderen en zijn zij even afhankelijk als iedereen van de genade van God om tot die voltooiing te komen.

Ten aanzien van Aquino's Godsbegrip kan men zich vanuit de christelijke theologie afvragen of de Dominicaan God niet té filosofisch benadert. Inderdaad lijkt het verwijt van onto-theologie, waarmee God wordt benaderd vanuit het zijn, heel de wereld als betekenisvol wordt gezien en er weinig ruimte blijft voor een meer dynamisch of persoonlijk Godsbegrip, terecht aan Aquino te kleven.¹³⁴ Voor dit onderzoek is het echter goed om vooral te letten op de fundamenteel negatieve denkweg van Aquino. Wát God precies is, is niet toegankelijk voor het menselijk kenvermogen; daardoor kan alleen negatief over God worden gesproken. Daarmee – en dat is een derde punt van verschil tussen beide denkers – is het Godsbegrip van Aquino radicaal anders dan het Godsbegrip dat bij Aristoteles fungeerde. Waar Aristoteles een continuïteit ziet tussen mensen en God doordat mensen delen in de goddelijke *nous*, is die continuïteit voor Aquino verbroken. Tussen de mens en God gaapt nu een ontologische kloof: enerzijds is er het *ipsum esse* dat alleen door zichzelf bestaat, anderzijds is er de mens als een *ens* dat enkel dankzij God bestaat. Dat maakt dat de *contemplatio*, ook wanneer mensen Gods essentie aanschouwen, niet wordt gekenmerkt door eenheid, maar door een blijvende afstand. Ondanks de verbondenheid met God blijft er een mate van vervreemding bestaan, omdat God God is en de mens een mens.

3.3. Geen leven zonder contemplatie

In tegenstelling tot Aristoteles staan het actieve en contemplatieve leven voor Aquino in de praktijk niet tegenover elkaar. Aquino onderscheidt beide vormen van leven op grond

¹³¹ Vergelijk Pinsent, "The Gifts and Fruits," 475.

¹³² Van den Nieuwenhove, "Searching for a Connection," 290.

¹³³ Het is in dit verband opmerkelijk dat Aquino zelf op latere leeftijd een visioen gehad zou hebben, waardoor hij al zijn eerdere werken slechts "als stro" beschouwd zou hebben. Vergelijk Paul Murray, *Aquinas at Prayer. The Bible, Mysticism and Poetry* (Londen: A & C Black, 2013), 28.

¹³⁴ Vergelijk Te Velde, *Aquinas on God*, 86.

van het deel van het verstand dat ervoor gebruikt wordt. Daarbij zal binnen dezelfde persoon nu eens het actieve leven, dan weer het contemplatieve leven domineren; het is echter duidelijk dat beide levensvormen elkaar in de praktijk aanvullen.¹³⁵ Zo roept Aquino bisschoppen – destijds wereldlijke gezagsdragers – ertoe op om niet alleen in het actieve, maar ook in het contemplatieve leven te excelleren. Aan de andere kant kan iemand soms van contemplatie worden weggeroepen naar het actieve leven, “vanwege de noodzakelijkheid van het actuele leven,”¹³⁶ ofwel situaties waarin samenleven met anderen nodig is om de eigen veiligheid en het eigen voortbestaan te garanderen. Deze aanbevelingen sluiten nauw aan bij Aristoteles’ praktische observaties dat de *theōros* de politieke deugden nodig heeft voor het noodzakelijke samenleven met anderen, en dat politici zich in hun vrije tijd maar het beste op *theōria* kunnen toeleggen.

Naast die praktische samenhang is er bij Aquino echter ook sprake van een interne samenhang tussen het actieve en contemplatieve leven. Net als Aristoteles ziet hij het actieve leven als een noodzakelijk middel om zich het contemplatieve leven eigen te maken. In de praktische deugden overwinnen mensen hun begeerten en oefenen ze zich in concentratie, waardoor contemplatie mogelijk wordt.¹³⁷ In het bijzonder geldt dit voor Aquino voor de deugd van kuisheid.¹³⁸ Om die reden is er ook bij Aquino sprake van een pedagogische relatie: “Het actieve leven gaat vooraf aan het contemplatieve, want het maakt klaar voor het contemplatieve.”¹³⁹ Het is alleen op deze manier dat Aquino ook een relatie ziet tussen contemplatie en *prudentia*, de Latijnse vertaling van Aristoteles’ *phronēsis*. Deze *prudentia* is enkel gericht op de doelen van de praktische deugden en heeft nadrukkelijk niets te maken met contemplatie.¹⁴⁰ Dit verschil met Aristoteles, voor wie *sophia* en *phronēsis* wel verbonden zijn, volgt uit het feit dat contemplatie voor Aquino uiteindelijk het aanschouwen van het andere is.

¹³⁵ Dit wordt niet door alle interpreten gezien; zo lijkt Sommers, “Contemplation and Action,” 169, 172, een tweeeheid in levensvorm te veronderstellen die vooral aan Aristoteles doet denken. Aquino gebruikt het begrip leven echter meer in de betekenis van activiteit, wat ruimte laat voor afwisseling, zoals in het alledaags Nederlands: ‘fietsen is echt mijn leven’. Vergelijk Aquino, *Summa Theologiae* 179.2ag2, ra2; Rik Van den Nieuwenhove, “‘Recipientes per contemplationem, tradentes per actionem.’ The Relation between the Active and Contemplative Lives according to Thomas Aquinas,” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 81, no. 1 (januari 2017): 5-6.

¹³⁶ Aquino, *Summa Theologiae* 182.1ra1, ra3.

¹³⁷ Aquino, *Summa Theologiae* 180.2co.

¹³⁸ *Summa Theologiae* 180.2ra3.

¹³⁹ Aquino, *Summa Theologiae* 182.4co.

¹⁴⁰ Aquino, *Summa Theologiae* 181.2co. Aquino merkt op dat *prudentia* in het dagelijks taalgebruik (*communis*) wél over contemplatie kan gaan, maar dat raakt niet aan *prudentia* op zichzelf (*proprie*).

Er bestaat echter ook een interne samenhang tussen actief en contemplatief leven, die in sommige activiteiten zeer duidelijk aan het licht komt. Dat zijn de activiteiten van onderwijs en prediking – activiteiten waar Aquino als Dominicaner monnik door en door vertrouwd mee was.¹⁴¹ Hij stelt: “Onderwijs geschiedt door te spreken; het spreken is echter een hoorbaar teken van een begrip uit het innerlijk.”¹⁴² Onderwijs, hoewel een sociale praktijk, is dus gericht op “begrippen uit het innerlijk” – onderzoeksobjecten die alleen door middel van contemplatie toegankelijk zijn. Wie anderen onderwijst of toespreekt – taken die Aquino nadrukkelijk in het actieve leven plaatst – moet iets weten van deze begrippen en heeft dus contemplatie nodig. In onderwijs en prediking wordt uitgedeeld van wat in de contemplatie wordt ontvangen. Daarmee zijn onderwijs en prediking vormen van “action from contemplation” die voor mensen de meest nastrevenswaardige activiteiten zijn.¹⁴³

Er is zelfs een nog betere vorm van activiteit op basis vanuit contemplatie. Aquino plaatst de bron van contemplatie uiteindelijk niet in het verstand, maar in de wil: het is de liefde (*caritas*) tot God die doet contempleren. Deze liefde – op zichzelf al een van de theologale deugden, geschonken door de Geest – roept mensen ook tot dienst van hun naasten. Daarom citeert Aquino Augustinus instemmend, waar die stelt:

De liefde omvat noodzakelijk ook praktische rechtvaardigheid. Als niemand ons die last oplegt, moeten we ons openstellen voor het waarnemen en aanschouwen van de waarheid; maar als ze ons wordt opgelegd, dan moet ze noodzakelijk worden gedragen omwille van de liefde.¹⁴⁴

De liefde kan van mensen vragen dat ze hun contemplatie voor een tijd opschorten en zich ten dienste stellen van hun naaste – hetzij in onderwijs, hetzij in prediking, hetzij in een andere vorm van activiteit. Die opschorting is echter niet extern ten aanzien van de contemplatie, maar is daar juist intrinsiek mee verbonden: ze vloeit voort uit een overvloed aan contemplatie.¹⁴⁵ In de contemplatie verkeren mensen met God en wordt

¹⁴¹ Over de samenhang tussen Aquino's identiteit als Dominicaan en zijn visie op onderwijs en prediking, vergelijk Van den Nieuwenhove, “Recipientes per contemplationem’”, 18-27.

¹⁴² Aquino, *Summa Theologiae* 181.3co.

¹⁴³ Van den Nieuwenhove, “Recipientes per contemplationem’”, 29.

¹⁴⁴ Geciteerd in Aquino, *Summa Theologiae* 182.1ra3.

¹⁴⁵ Sommers, “Contemplation and Action,” 173.

hun liefde gevoed; liefde die uiteindelijk overloopt in dienst van de naaste.¹⁴⁶ Omdat het contemplatieve leven door middel van de liefde overloopt in het actieve leven, is de overgang van contemplatie tot het actieve leven geen “vorm van aftrekken, maar een vorm van optellen.”¹⁴⁷ Het beste voorbeeld van deze vorm van activiteit is uiteindelijk niemand minder dan Jezus Christus zelf, die uitblonk in de contemplatie van God, maar ook bij uitstek actief de mensen om hem heen liefhad. Daarmee vormt zijn leven het uiteindelijke paradigma voor hoe contemplatie en actie zich tot elkaar zouden moeten verhouden.

3.4. Conclusie

Hoewel Aquino voor een groot deel voortbouwt op Aristoteles, krijgt de *contemplatio* van de monnik fundamenteel anders vorm dan de *theōria* van de filosoof. Dat heeft alles te maken met de verschuiving in de metafysische kaders tussen beide denkers: Aquino erft van Paulus en Augustinus de aandacht voor de wil en denkt vanuit een onderscheid tussen Schepper en schepsel. Contemplatie is de activiteit waarbij de wil volledig wordt gericht door de juiste vorm van liefde en het subject verkeert met een onkenbare God. Contemplatie speelt daarmee voor Aquino een moeilijk te overschatten rol in het leven met God en naaste. De oproep tot *contemplatio* geldt voor iedereen en de activiteit is door de Geest ook voor iedereen mogelijk. De praktische deugden zijn uiteindelijk ook gericht op het mogelijk maken van de aanschouwing van God die pas na de dood tot voltooiing zal komen. Het ideale leven van Jezus Christus, evenals het leven van de Dominicaner monnik, blijkt zelfs geheel en al aan contemplatie te ontspringen: in dat leven wordt uitgedeeld van wat men in de contemplatie heeft ontvangen. Daardoor is contemplatie idealiter niet alleen het doel van het leven met God, maar ook de bron van het leven met de naaste.

Dit fundamentele verschil ten opzichte van Aristoteles biedt zicht op een ander accent dat van belang is om tot een geactualiseerde aanschouwende activiteit te komen. Bij Aristoteles wordt de *theōros* uiteindelijk één met dat wat hij of zij aanschouwt: het is immers dezelfde *nous* die in beide werkzaam is. Voor Aquino ligt dit genuanceerder, en leidt *contemplatio* in ieder geval niet tot verbondenheid door eenheid. Omdat de Schepper zich ontologisch van het schepsel onderscheidt, zal er in de *contemplatio* altijd afstand

¹⁴⁶ Vergelijk Van den Nieuwenhove, “Recipientes per contemplationem,” 30; Sommers, “Contemplation and Action,” 183-184.

¹⁴⁷ Aquino, *Summa Theologiae* 182.1ra3.

blijven: God blijft God, de mens blijft mens. In de contemplatie aanschouwt men het ontologisch andere waarmee geen eenheid mogelijk is. Toch is er ondanks die afstand dankzij de Geest ook een vorm van verbondenheid. Contemplatie ontspringt aan liefde tot God, die weer een geschenk is van de Geest. De verbondenheid laat zich echter niet kenmerken als een verbondenheid in eenheid, zoals bij Aristoteles, maar als een verbondenheid met blijvende afstand. God, die ontologisch anders is, is als de Geest ook werkzaam in de aanschouwer en richt die aanschouwer op God. In het volgende hoofdstuk zal moeten blijken hoe deze dialectische vorm van aanschouwing in een hedendaagse vorm van metafysica betekenisvol is.

4. Op zoek naar een nieuwe ontvankelijkheid

Het is tijd om een balans op te maken. In de inleiding noemde ik aanwijzingen dat de metafysica achter MacIntyres deugdethiek tekortschoot en vermoedde ik dat het onderzoeken van traditionelere benaderingen van een aanschouwende activiteit een nieuw perspectief kon bieden. Dat vermoeden lijkt bevestigd te worden. MacIntyres ethiek blijkt te vragen om een manier van verhouden tot de werkelijkheid die niet enkel narratief-begrijpend, maar bovenal ontvankelijk is. Een dergelijke verhouding tot de werkelijkheid is terug te vinden bij twee traditionele deugdethici: ze wordt door Aristoteles *theōria* en door Aquino *contemplatio* genoemd. In deze aanschouwende praktijken richt het subject zich als toeschouwer op goddelijke objecten of zelfs op God zelf en voor deze denkers kleurt die oriëntatie vervolgens in vergaande mate het praktisch handelen.

In dit hoofdstuk ga ik in op de vraag hoe een metafysisch verankerde aanschouwende activiteit kan bijdragen aan een hedendaagse, theologische deugdethiek. Het zou echter te voorbarig zijn om hiervoor de begrippen *theōria* en *contemplatio* direct aan een MacIntyreaanse ethiek te verbinden. Daarvoor heeft MacIntyre te veel gelijk in zijn afwijzing van het klassieke wereldbeeld. Aristoteles' bespreking van de goddelijke *nous* die de wereld naar een doel beweegt staat haaks op moderne inzichten in natuurlijke selectie en de menselijke psychologie, waarin juist willekeur en doelloosheid lijken te heersen. Aquino's ontologische benadering van God staat niet alleen binnen de theologie onder druk, maar botst ook op een culturele situatie waarin de wereld eerder als betekenisloos dan als betekenisvol wordt gezien. Deze kritiek verbind ik in wat hier volgt ook aan het denken van MacIntyre, waarna ik daar een hedendaags metafysisch voorstel van de Nijmeegse filosoof Gert-Jan van der Heiden tegenover stel. Vervolgens schets ik hoe een aanschouwende activiteit binnen die metafysica past en ten slotte schets ik hoe vanuit die aanschouwing een theologische deugdethiek vorm kan krijgen.

4.1. Zijn, maar dan anders

MacIntyre zet in op de narratieve structuur van het menselijk zelfverstaan: wat mensen doen, wordt bepaald door waar ze vandaan komen en waar ze naartoe leven. Elke handeling is geïnformeerd door een, zij het niet altijd even duidelijk, doel dat ons

levensnarratief een teleologische bepaling geeft.¹⁴⁸ In hoofdstuk 1 en 2 werd duidelijk dat MacIntyre met deze nadruk op redelijkheid en begrijpelijkheid goed aansluit bij de Aristotelische benadering van de mens als “redelijk wezen,” maar dat die redelijkheid wordt uitgebreid tot het leven als geheel. Alle menselijke handelingen, zo impliceert MacIntyres bespreking van persoonlijke levensnarratieven, zijn betekenisvol binnen een overkoepelend levensnarratief.¹⁴⁹ Daarmee vervult dit levensnarratief voor mensen de functie die de *nous* vervult bij Aristoteles en die God als Schepper vervult bij Aquino. Het narratief is de alomvattende horizon die alles wat binnen haar grenzen gebeurt van redelijke grond moet voorzien en een teleologische oriëntatie moet geven. Buiten deze narratieve structuur is er eigenlijk geen handelen denkbaar.

Deze ontologisch omvattende metafysica schiet echter tekort. Ze staat open voor een fundamentele kritiek als die van Sartres Roquentin, die de narratieve samenhang van handelingen ontkent. Bovendien blijkt ze ook intern tekort te schieten: geconfronteerd met de veelheid aan tradities en rationaliteiten is ook MacIntyre gedwongen om de aanspraak op kennis van het ultiem goede op te schorten en die kennis te zoeken in een deliberatief proces. Deze kritiek op de metafysica achter MacIntyres ethiek is nauw verwant met de kritiek op Aristoteles’ en Aquino’s metafysische systemen. Zo benoemt commentator Sarah Broadie de smalheid van Aristoteles’ rationalistische mensvisie: “Besides being rational, we are spiritual beings, responsive to beauty, imaginatively creative, capable of humour, pride and compassion, and of who knows what else that must be ethically relevant.”¹⁵⁰ Aquino, nota bene een theoloog, wordt verweten dat hij door de associatie van God met het zijn “real transcendence” onmogelijk maakt: alles wat zich van God laat zien, komt te vallen onder de manier van zijn die mensen door hun eigen bestaan bekend is.¹⁵¹ Al deze metafysica’s gaan dan ook terug op een zelfde basisprincipe: het principe van voldoende grond, waarin wat gebeurt, redelijk af te leiden is uit het voorgaande. Aristoteles verbindt dit aan het begrip *nous*, Aquino aan het begrip *esse* en MacIntyre aan het begrip narrativiteit. Dit principe veronderstelt echter een hoge mate van samenhang in de wereld en in mensenlevens, die in de moderne situatie niet meer intuïtief herkend wordt. Bovendien maakt ze sterke contingentie – een gebeurtenis die

¹⁴⁸ MacIntyre, *After Virtue*, 250.

¹⁴⁹ MacIntyre, *After Virtue*, 252.

¹⁵⁰ Broadie, *Ethics with Aristotle*, 36.

¹⁵¹ Te Velde, *Aquinas on God*, 86.

niet binnen de bestaande denkkaders past – en oprechte verwondering ontologisch onmogelijk.

Het is om die reden dat de Nijmeegse filosoof Gert-Jan van der Heiden in zijn boek *Metafysica. Van orde naar ontvankelijkheid* zoekt naar een vorm van metafysica voorbij de eis van voldoende grond. Hij vindt deze metafysica door het zijn niet als “orde,” waarin alles samenhangt en redelijk volgt op het voorgaande, maar als “anders-kunnen-zijn” te typeren.¹⁵² Van der Heiden constateert met Heidegger dat het zijn op een bepaalde wijze aan mensen verschijnt. Die verschijning van het zijn wordt weergegeven in een talig vormgegeven orde.¹⁵³ Zo komt iemand als Aristoteles ertoe iets van redelijkheid in de natuur te herkennen, of ontdekt een ethicus als MacIntyre een samenhangend narratief in de eigen levensgeschiedenis. Deze orde gaat dus op het verschijnen van het zijn terug en is dus, volgens Van der Heiden, geen menselijke projectie of product van willekeur. Eerder heeft ze het karakter van een “getuigenis,” waarin verslag wordt gelegd van een manier waarop het zijn is verschenen.¹⁵⁴

Hoewel de orde dus wel op het zijn teruggaat, is ze volgens Van der Heiden nooit een perfecte representatie van dat zijn. Het denken schift en scheidt de verschijning van het zijn, selecteert wat het daarin relevant acht en laat liggen wat het niet belangrijk acht. Hoewel de orde dus getuigt van het zijn, vervormt ze dat ook. Dat maakt dat er binnen die orde sprake is van een bepaalde rest: in termen van Gottfried Wilhelm Leibniz en Gilles Deleuze gaat het om elementen van “ruis” en “?-zijn.” Van der Heiden spreekt in dit verband ook wel over “sterke contingentie.”¹⁵⁵ Deze restverschijnselen passen niet naadloos in de zijnsorde, maar onttrekken zich daar juist aan en stellen die orde ter discussie. Daar waar mensen dergelijke verschijnselen op het spoor komen, laat het zijn zich dus ten opzichte van de heersende orde kennen als “anders-kunnen-zijn.” Vandaar komt Van der Heiden tot de stelling dat het zijn zich in de hedendaagse metafysica, die zich op deze restverschijnselen concentreert, niet laat kenmerken als orde, maar als een fundamenteel “anders-kunnen-zijn.”

Van der Heiden pleit hiermee voor een fundamenteel opschorten van ultieme uitspraken over de uiteindelijke werkelijkheid ten gunste van een voortdurende openheid voor het

¹⁵² Gert-Jan van der Heiden, *Metafysica*, 269 en *passim*.

¹⁵³ Vergelijk Van der Heiden, *Metafysica*, 295.

¹⁵⁴ Van der Heiden, *Metafysica*, 308-311.

¹⁵⁵ Van der Heiden, *Metafysica*, 303, 307, 301.

“anders-kunnen-zijn.” Het opdoen van kennis over dat zijn benadert hij daarbij vanuit de dialectische manier waarop Hans-Georg Gadamer spreekt over het opdoen van ervaring. Kennis opdoen over het zijn draait om het “verzamelen van waarnemingen waardoor we een bepaald zicht op het geheel (...) ontwikkelen, zonder dat we daarmee echter tot een absoluut begrip of weten komen.”¹⁵⁶ In het opdoen van ervaring is er dus steeds weer nieuwe ontvankelijkheid nodig om de bestaande verzameling waarnemingen verder te verrijken en om kortzichtigheid te voorkomen. Door deze ervaringskennis is het dus wel degelijk mogelijk om de wereld als een leefbare en begrijpelijke orde te benaderen, maar blijft die orde steeds voorlopig. Steeds weer is een nieuwe ontvankelijkheid vereist.

Het zij duidelijk dat deze benadering van metafysica erin slaagt om de tekortkomingen in de ethiek van MacIntyre te overkomen. Ze biedt een behulpzame achtergrond bij MacIntyres traditiebegrip, waarin de kennis van het absoluut goede wordt opgeschort. De tradities van MacIntyre kunnen, in termen van Van der Heiden, worden gekenschetst als vormen van orde die getuigen van een bepaalde verschijning van het zijn en als zodanig iets zeggen over dat zijn zelf. Aan de andere kant zullen ze ook steeds weer open moeten staan voor correctie vanuit die primaire verschijning (MacIntyres *first principles*), vanuit de ordes van andere tradities (bemiddeld door een proces van “vertaling”) en door nieuwe verschijningen van het zijn (de wereld zoals zij zich voordoet). Dat biedt een achtergrond voor de discussie over de commensurabiliteit van tradities.

Bovendien biedt deze metafysica een belangrijke aanvulling op MacIntyres nadruk op narrativiteit. De narratieve structuur wordt in de metafysica van Van der Heiden namelijk niet ontkend, maar gerelativeerd. Ze wordt gerelateerd aan iets wat fundamenteeler is dan de narratief-begrijpende structuur van kennen, namelijk een directe ontvankelijkheid “voorbij elke wil of aanwending.”¹⁵⁷ Deze relativisering geldt allereerst de begrijpelijkheid van de handelingen zelf. Handelingen hoeven niet noodzakelijk begrijpelijk te zijn vanuit het levensnarratief tot dan toe, maar kunnen ook voortkomen uit een nieuwe ervaring met het zijn.¹⁵⁸ Daarnaast geldt deze relativisering de samenhang van het levensnarratief als geheel. Binnen de narratieven waarmee mensen zichzelf verstaan, zal er ook een zekere rest of “ruis” bestaan, die niet naadloos in deze narratieven kan worden

¹⁵⁶ Van der Heiden, *Metafysica*, 199.

¹⁵⁷ Van der Heiden, *Metafysica*, 294.

¹⁵⁸ Opvallend genoeg geeft dit een zekere verdieping aan de “unpredictability” die MacIntyre zelf aan levensnarratieven verbindt; zie MacIntyre, *After Virtue*, 250.

opgenomen. Daardoor is er de mogelijkheid om vanuit een nieuwe ervaring met het zijn het levensnarratief anders te schikken en andere perspectieven voor de toekomst open te leggen. Zo biedt het “anders-kunnen-zijn” een vruchtbare invalshoek om MacIntyres metafysica te corrigeren waar die te substantieel is, en om die aan te vullen waar die te minimaal is.

4.2. Aanschouwen wat anders is

Vanuit de geschetste metafysica is het mogelijk om tot een nieuw begrip te komen van de *theōria* van Aristoteles en de *contemplatio* van Aquino. Bij deze denkers was de aanschouwende activiteit ingebed in de veronderstelling van een redelijk geordende kosmos, maar dat betekent niet dat hun uitwerking van deze activiteit enkel binnen een dergelijke orde zinvol is. Voor de vertaling naar een minder omlijnde orde zijn in de voorgaande hoofdstukken al enkele aanzetten gegeven. Hieronder herneem ik die aanzetten en werk ik die nog iets verder uit. Vervolgens verbind ik deze aan de zojuist geschetste metafysica.

4.2.1. Contemplatie in eenheid en afstand

Zowel Aristoteles als Aquino onderstrepen dat een aanschouwende activiteit passief is. Zoals de etymologie van het Griekse woord *theōria* laat zien, gaat het om een manier van kijken die niets verandert aan wat ze aanschouwt, maar dat juist laat zijn. Dit in tegenstelling tot een toegepast denken dat is gericht op hetzij technische beheersing (Aristoteles’ retorische en literaire theorie), hetzij de vorming van andere mensen (het sociale aspect van onderwijs en prediking bij Aquino). In het aanschouwen opent de aanschouwer zich voor de wereld zoals die zich voordoet en stelt hij of zij zich enkel ontvangend op. Die opstelling betekent echter niet dat deze activiteit bestaat in een eenvoudigweg achteroverleunen: zowel Aristoteles als Aquino benadrukken dat deze vorm van waarnemen tijd en inspanning kost en beslag legt op een belangrijk deel van onze verstandelijke vermogens. Juist vanwege deze inspanning van het “hoogste deel” van de mens zal de aanschouwing echter ook tot het “hoogste geluk” leiden.

Het object van aanschouwing laat zich vervolgens op verschillende manieren kwalificeren. Bij Aristoteles, die stelt dat de wereld wordt geordend door een goddelijke *nous*, richt *theōria* zich op die *nous* en blijkt die *nous* ook in mensen zelf werkzaam te zijn. Er is dus een diepe verbondenheid tussen de aanschouwer en het aanschouwde: dat wat

aanschouwd wordt, hangt altijd nauw samen met wie de aanschouwer zelf is. In hoofdstuk 2 stelde ik in dit verband dat de aanschouwing voor Aristoteles leidt tot een verbondenheid in eenheid. Men wordt door te aanschouwen uiteindelijk zelf een met dat wat men aanschouwt: een *nous* die de *nous* bekijkt. Andersom gesteld komt men door *theōria* via het schijnbaar andere tot dieper inzicht in zichzelf en in de eigen vermogens. Men vindt uiteindelijk zichzelf in het andere terug. Dit proces van terugvinden biedt vervolgens een oriëntatie om het praktisch leven verder vorm te geven: het bepaalt mensen bij hun eigen wezen en hun eigen doelmatigheid.

Thomas van Aquino legt andere accenten. Voor hem is het object van contemplatie geen goddelijke *nous* die ook in de mens zelf aanwezig is, maar een Schepper die zich als “zijn zelf” (*ipsum esse*) van zijn schepping (bestaande uit *entes*, “zijnden”) onderscheidt. Het is daarom de vraag of de kritiek op de benadering van God als “hoogste zijnde” voor Aquino helemaal opgaat.¹⁵⁹ Dit verschil tussen subject en object betekent dat *contemplatio* niet leidt tot verbondenheid in eenheid, maar – zoals bleek in hoofdstuk 3 – tot verbondenheid met blijvende afstand. Het richt zich niet op iets wat met het menselijk denken correspondeert, maar juist op iets wat zich daar fundamenteel van blijft onderscheiden. Zelfs na de dood, in de *visio beatifica*, gaat de mens niet op in God, maar blijft er een verschil tussen Schepper en schepsel, al was het maar omdat de mens volgens Aquino ook dan lichamelijk is, wat van God niet gezegd kan worden.

Deze blijvende afstand is echter te nuanceren op grond van Aquino’s visie op natuur en genade. Aquino’s *contemplatio* wordt namelijk gedreven door liefde en deze liefde is in de *visio beatifica* geen natuurlijke liefde, maar een genadegave van de Geest. Preciezer gezegd wordt de natuurlijke liefde door die Geest getransformeerd en op God gericht. Dat betekent dat God door zijn Geest al in het subject werkzaam is voordat dat subject tot volledige aanschouwing kan komen. Hoewel God fundamenteel anders is en blijft dan het schepsel, wordt het kennend vermogen van het schepsel door God getransformeerd waardoor aanschouwing mogelijk wordt. De *intuitus simplex* heeft daardoor het karakter van een geschenk: men kan het niet op eigen kracht bereiken, maar is daarvoor

¹⁵⁹ Vergelijk in dit verband Van der Heiden, *Metafysica*, 233-237, die de kritiek op God als hoogste zijnde min of meer overneemt (zonder die overigens expliciet op Aquino te betrekken), en Te Velde, *Aquinas on God*, 86, die stelt dat Aquino’s positie zich aan dergelijke kritiek onttrekt.

afhankelijk van een genadige toewending van God. Daardoor is de blijvende afstand in de contemplatie niet een bron van wantrouwen of angst, maar van vertrouwen.

4.2.2. *Aliter esse*

Vanuit de ontologische structuur van Van der Heiden is aanschouwing op een nieuwe manier te benaderen. In die metafysica is het object van aanschouwing niet langer de *nous* of het redelijke zijn dat ten grondslag ligt aan de werkelijkheid, maar opent wie aanschouwt zich vooral voor het niet in orde te vatten zijn, dat ten opzichte van bestaande ordes steeds weer anders blijkt te kunnen zijn. Verwijzend naar Aquino zou ik dit object van aanschouwing willen typeren als het *aliter esse*, het “anders-zijn.” Het is het *esse* van Aquino, maar niet op de rationalistisch-ordenende manier waarop Aquino en de klassieke metafysica dit begrip invullen. Aanschouwen gaat om het ontvankelijk zijn voor de primaire wijze waarop het zijn verschijnt nog voordat dit in een talige orde benaderd wordt. Voor die ontvankelijkheid is het nodig om de bestaande denkordes, levensnarratieven en toekomstverbeeldingen op te schorten; het opschorten van die ordes vraagt zelfs om een vorm van zelfvergetelheid, omdat ook het gepercipieerde zelf een orde is die het verschijnen van het *aliter esse* in de weg staat. Hier komt het klassieke element van benodigde inspanning terug. Door die opschorting van zelf en werkelijkheid laat men in de aanschouwing het zijn, eenvoudigweg, zijn; het zijn wordt niet langs de lat van de bekende ordes gelegd, maar mag opnieuw voor zichzelf spreken.

De specifieke accenten van Aristoteles en Aquino bieden aanleiding om meer te zeggen over de inhoud en het effect van deze aanschouwing. Parallel aan het denken van Aristoteles is in de aanschouwing van het *aliter esse* ook van een vorm van verbondenheid in eenheid te spreken. Het aanschouwen van het *aliter esse* leert mensen dat zij ook zelf onderdeel zijn van dat *aliter esse* en leidt tot een dieper zelfverstaan vanuit dat *aliter esse*. Dit punt laat zich verhelderen aan de hand van MacIntyres levensnarratieven. Op zichzelf genomen zijn deze narratieven alomvattend: ze ordenen de gebeurtenissen in het leven en creëren daarmee een bepaalde teleologie. Tegelijk ontstaat binnen die levensnarratieven onvermijdelijk ook een zekere “ruis:” er zijn levensgebeurtenissen, gedachten en gedragingen die minder goed in de gecreëerde orde passen. Steeds als men de orde van het levensnarratief opschort en opnieuw ontvankelijk wordt voor die gebeurtenissen, gedachten en gedragingen zelf – het *aliter esse* – is het mogelijk om dit narratief anders te schikken en zo tot een nieuwe formulering van dat eigen

levensnarratief te komen. Zo leidt de realisatie dat men zelf ook tot het *aliter esse* behoort – de verbondenheid in eenheid – tot een diepere zelfkennis, waarin men bewuster de ruis en contingentie in het eigen leven tot een nieuw narratief kan ordenen.

Fundamenteler komt echter Aquino's notie van blijvende afstand terug in deze vorm van aanschouwing. Het *aliter esse* is namelijk niet noodzakelijk begrijpelijk: ook redelijkheid en begrijpelijkheid zijn vormen van orde die, weliswaar aan het zijn ontspringen, maar daar ook aan worden opgelegd. Omdat het *aliter esse* niet in een orde te vangen is, onttrekt het zich per definitie aan het denken dat streeft naar begrijpelijkheid en zelfs aan de blik van de aanschouwer zelf: er is altijd meer dan men kan zien. Als die denkbare of zelfs maar aanschouwelijke bevatbaarheid wordt opgeschort, is er geen enkele reden om aan te nemen dat de aanschouwer het *aliter esse* ooit zal kunnen omvatten. Daarom sluimert in het *aliter esse* een verontrustende afgrond voor de aanschouwer: het maakt duidelijk dat diens denken of aanschouwen nooit afgerond zal zijn. Er is dus een blijvende afstand tussen het aanschouwende subject en het *aliter esse*. Deze radicale ongrijpbaarheid van het *aliter esse* lijkt een van de consequenties te zijn van Sartres toneelstuk *La Nausée*, en MacIntyres in hoofdstuk 1 besproken moeite om met die manier van kijken te leven is dan ook tekenend voor de verontrusting die dit *aliter esse* oproept.

In het kader van deze verontrusting wint ook Aquino's begrip van de Geest opnieuw aan betekenis. In de werking van de Geest bevindt het object van aanschouwing zich niet alleen buiten de mens, maar ook als externe macht in de schouwende mens zelf. Ten aanzien van het *aliter esse* kan men op vergelijkbare wijze zeggen dat dit in haar radicale vorm niet alleen het zijn van de wereld, maar ook het zijn van de mens zelf typeert. Mensen kunnen niet alleen de wereld om hen heen niet volledig aanschouwen, laat staan in een talige orde vangen: zij kunnen ook hun eigen identiteit, motieven, gedachten en grond nooit volledig doorzien. De afgrond die het *aliter esse* in de wereld opent, huist ook in de mens zelf: hoewel mensen op grond van ervaring tot een voorlopig begrip van zichzelf zullen komen, is er geen reden om aan te nemen dat dit begrip ooit volledig zal zijn. Mensen blijven uiteindelijk ook een vreemde voor hun eigen kenvermogens.

Deze ongrijpbaarheid van het zelf en de wereld kan een bron van verontrusting zijn: in een niet in orde te vangen wereld biedt ook het eigen zelf geen houvast. Dat die ongrijpbaarheid ook een bron van vertrouwen kan zijn, blijkt uit de manier waarop Aquino van haar getuigt. Aquino herkent in de werking van het andere in het eigen

innerlijk namelijk een geschenk: het is niet de werking van willekeur, of van een willekeurige macht, maar van de Geest van God, die zelf liefde is. Een dergelijke vertrouwensvolle benadering van die ongrijpbaarheid is een geloofsuitspraak: ze volgt niet uit het *aliter esse* zelf, maar uit een specifiek, in Aquino's geval christelijk getuigen van de verschijning van dat *aliter esse*. Het is volgens dit getuigen dat achter de ongrijpbare wereld en het gelovige zelf uiteindelijk Gods liefde en genade schuilgaat.

Het aanschouwen van het *aliter esse* leidt dus tot een nieuwe vorm van verbondenheid tussen mensen en de wereld om hen heen en tussen mensen en zichzelf. In het opschorten van de bestaande vormen van orde en het zoeken van een nieuwe ontvankelijkheid wordt eerst afstand gecreëerd: de wereld wordt weer als vreemd benaderd, waardoor het zijn mag zijn en zich weer als nieuw kan aandienen. Vanuit de aanschouwing van dat zijn kan de aanschouwer komen tot een nieuwe verbondenheid met dat zijn: de verschijning van het zijn krijgt haar weerslag in een nieuwe orde of nieuw narratief dat ook weer nieuwe doelen voor de toekomst openlegt. Tegelijk blijft deze verbondenheid steeds voorlopig: het *aliter esse* onttrekt zich uiteindelijk aan elke vorm van orde en stelt de menselijke kenvermogens en daarmee ook het zelfverstaan van de mens zelf ter discussie. Ondanks die nieuwe verbondenheid tot het zijn blijft er in de aanschouwing dus ook afstand, waardoor de ontstane ordes altijd voorlopig blijven en zowel de wereld als het zelf een mysterie blijven houden.

4.3. Ethiek vanuit ontvankelijkheid

Hoe leiden abstracte reflecties als deze uiteindelijk tot een praktische deugdeethiek? Die vraag rijst aan het slot van dit hoofdstuk. In de opzet van MacIntyre is de ethiek relatief eenvoudig: praktijken, levensnarratieven en tradities vragen om bepaalde houdingen en gedragingen om te floreren. In die ethiek ligt het vertrekpunt dus in het geleefde leven, in de praktijken, levens en tradities zoals men die aantrof en werden de deugden vervolgens min of meer instrumenteel benaderd om die drie niveaus te laten floreren. MacIntyre kent daarbij veel gewicht toe aan het bestaande: hoewel het mensenleven een zekere “unpredictability” kent, zijn praktijken, levensnarratieven en tradities voor een belangrijk deel een gegeven en is het de taak van de ethiek om aan te sluiten bij die gegevenheid der dingen. Het bevestigen en laten floreren van de bestaande orde staat centraal. Hoewel MacIntyre binnen die ordes (tradities) wel ruimte ziet voor ontwikkeling en

herdefiniëring, is het niet verwonderlijk dat hij zijn positie moet verdedigen tegen het verwijt van puur behoudend conservatisme.¹⁶⁰

Een ethiek die op een aanschouwende activiteit is gebaseerd, kent echter een andere doelbepaling. Men denke hier terug aan Aristoteles, voor wie *sophia*, het resultaat van *theōria*, nodig is om in de *phronēsis* tot keuze van het goede te komen. De *theōria* biedt hier dus de doelbepaling voor het praktische leven. Parallel hieraan kan men denken aan Aquino, voor wie onderwijs en prediking praktijken zijn waarin men uitdeelt van wat men in contemplatie heeft ontvangen. In beide gevallen heeft men aanschouwelijke kennis van het ultieme nodig om tot een gepaste oriëntatie van concrete keuzes te komen en ligt het primaat dus niet bij het concrete leven, maar het object van aanschouwing. Als dit object van aanschouwing vervolgens wordt gekenschetst als *aliter esse*, heeft dat belangrijke gevolgen voor de ethiek.

Allereerst geeft deze oriëntatie een fundamentele vrijheid aan het praktische handelen. Die vrijheid laat zich het beste illustreren op het niveau van het levensnarratief. In een MacIntyreanse ethiek is het voorstelbaar dat een subject op een gegeven moment in het leven een bepaalde keuze zou moeten maken omwille van de eenheid van dat leven. Het eigen leven wordt op een zodanige manier begrepen dat het een bepaald vervolg voor de toekomst lijkt af te dwingen. Een nadruk op het *aliter esse* biedt hier echter een verrassend perspectief. Juist omdat de orde van het leven altijd voorlopig is, en het – hoewel het van het geleefde leven getuigt – dat leven nooit vastlegt, ontstaat er een fundamentele vrijheid. Het is steeds weer mogelijk om die orde van het leven anders te schikken, elementen uit de ruis naar voren te halen en daarmee dus ook nieuwe handelingsperspectieven bloot te leggen. Vanuit het *aliter esse* dat men ook in zichzelf terugvindt, is het zelfs denkbaar dat handelingen helemaal niet goed te verbinden zijn met andere vormen van orde. In hoofdstuk 1 sprak ik in dit verband over zinsneden als “ik was buiten mijzelf” en grote wendingen in het zelfverstaan, zoals een plotselinge verliefdheid of een religieuze ervaring.

Naast deze opschorting van bestaande ordes biedt de nieuw verstande orde die volgt uit aanschouwing ook aanknopingspunten voor een nieuwe teleologie. Het is op dit punt dat een vruchtbare bodem voor een theologische ethiek gevonden kan worden. Vanuit de

¹⁶⁰ Vergelijk MacIntyre, *After Virtue*, xii, 256-258.

christelijke theologie wordt God, als bron van het *aliter esse*, verbonden met een bepaalde verschijning van het zijn. Specifieker gaat het om een verschijning die bloot legt hoe de wereld anders, en wel beter kan zijn. God staat voor een wereld waarin niet een orde van onrecht en ontrouw, maar een van gerechtigheid en trouw bepalend is; een wereld waarin de orde van roofdier en prooi is opgeheven, de wolf zich neerlegt naast het lam en de zuigeling onbekommerd kan spelen bij het hol van een adder.¹⁶¹ Men kan deze verbeelding benaderen vanuit de wet, de eenheid met Christus, de liturgie als participatie aan de goddelijke natuur of het koninkrijk van God, maar steeds weer blijkt daarin dat de concrete wereld anders – en wel beter – kan, moet en bovendien zal zijn dan zij nu is. Juist het christelijk ethisch handelen ontspringt aan de verschijning van dit zijn en geeft hier al handelend uitdrukking aan. Daarbij is Jezus Christus, in wiens leven en opstanding dit *aliter esse* is verschenen, de oriëntatie van de ethiek.

Bij een dergelijke theologische ethiek krijgen de deugden ook een ander accent dan in MacIntyres benadering. Vanuit een normatief geladen aanschouwing van het *aliter esse* zijn de deugden namelijk niet zozeer gericht op het bestaande, maar op het mogelijke, op dat wat er in de bestaande orde nog niet is, maar er wel kan zijn. Dit lijkt in de praktijk misschien slechts een accentverschil – ook bij MacIntyre ligt de nadruk op het tot bloei laten komen van praktijken, narratieven en tradities – maar deze verschuiving maakt wel dat de deugden een ander karakter krijgen. In plaats van houdingen die actief moeten worden inge oefend om iets van het goede te realiseren, zijn deze deugden eerder te benaderen als vormen van getuigenis, die uitdrukking geven aan het aanschouwde *aliter esse*. De deugden zijn uitdrukking van een andere orde, die ervan getuigt dat de bestaande orde anders kan zijn. Dat dit verschil relevant is, blijkt alleen al uit de plaats die de naastenliefde hierin inneemt: voor MacIntyre is dit een deugd die vooral opkomt uit de biologische afhankelijkheid van de mens en dus vooral gericht is op diens voortbestaan.¹⁶² In een ethiek die zich oriënteert op Christus en het anders-kunnen-zijn van het koninkrijk van God is deze naastenliefde echter een getuigenishouding van een wereld die verder nog niet is aangebroken.

¹⁶¹ Zie Jesaja 11:5-8.

¹⁶² Vergelijk MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 120-122.

4.4. Conclusie

Een aanschouwende activiteit laat zich niet als een aanhangsel aan een bestaande ethiek toevoegen. Net als bij Aristoteles en Aquino blijkt ze ook in een moderne deugdethiek een cruciale schakel tussen de impliciete metafysica en de concrete uitwerking daarvan in het praktisch handelen. Het aanschouwen bepaalt de actor bij het ultieme en plaatst alle handelingen, levensnarratieven en praktijken in het licht van dat ultieme. Voor Aristoteles en Aquino betrof dit ultieme een redelijke zijnsorde; MacIntyre gaat op een narratieve wijze verder in dat spoor. In de moderne en postmoderne kritiek wordt die zijnsorde echter onder kritiek gesteld, omdat het zijn zich – in termen van Van der Heiden – steeds weer laat zien als een “anders-kunnen-zijn.” Een aanschouwende activiteit richt zich op dit *aliter esse*: de aanschouwer schort de bestaande ordes op en zoekt het zijn weer te laten zijn, zonder dat dit vanuit een begripsmatig, teleologisch of zelfs maar redelijk kader wordt benaderd.

De kenmerking van het zijn als *aliter esse* maakt het mogelijk om de metafysische tekortkomingen uit de ethiek van MacIntyre te overstijgen. Het hernemen van de aanschouwende activiteit van Aristoteles en Aquino zet de ethiek echter ook in een heel ander licht. Die aanschouwing betekent allereerst een relativering van de begrippen die voor MacIntyre juist essentieel zijn: praktijken, narratieven en tradities bepalen niet langer wat goed handelen is, maar worden gerelateerd aan het zijn waarvan zij een uitdrukking stellen te zijn en zijn dus ook aan de kritiek van dat zijn onderworpen. In plaats daarvan ontspringt ethiek aan de aanschouwing van het *aliter esse*, die in de geleefde werkelijkheid haar weerslag zal krijgen in een alternatieve orde. Het is die alternatieve orde die MacIntyre “bloei” noemt, maar die ook met meer onderscheidende begrippen kan worden aangeduid en die in de christelijke traditie is omschreven als het koninkrijk van God. De deugden, ten slotte, zijn niet zozeer houdingen die bijdragen aan bestendiging van het bestaande, maar houdingen die uitdrukking geven aan een weerslag van de aanschouwing van het *aliter esse*. Daarmee is ethiek vanuit aanschouwing te kenmerken als een vorm van getuigenis van het zijn dat anders kan zijn dan het nu wordt beleefd.

Conclusie

In deze thesis deed ik onderzoek naar de verhouding tussen metafysica en praktische ethiek; dit naar aanleiding van vragen bij de sociaal-narratieve verankering van de ethiek van Alasdair MacIntyre. Het onderzoek bestond uit een *retrieval* van klassieke contemplatiebegrippen, waaruit op basis van zelfstandig filosofisch redeneren een begrip van aanschouwing werd ontwikkeld dat past in een hedendaagse metafysica. Zoals vermoed in de inleiding is de insteek bij de aanschouwende activiteit vruchtbaar gebleken om dieper in te gaan op de relatie tussen metafysica en ethiek. Niet alleen biedt het onderzoek naar de aanschouwende activiteit beter zicht op de samenhang tussen beide, maar het perspectief van aanschouwing maakt het ook mogelijk om de ethiek vanuit een nieuw perspectief te doordenken. Met name voor de theologische ethiek ontstaat zo meer ruimte voor ontvankelijkheid voor God.

Er zijn ook beperkingen bij de gevolgde methode. Hoewel dit onderzoek begon bij de praktische ethiek, hebben insteek en onderzoeksobject een hoog abstract gehalte: het gaat in feite om vragen naar meta-ethiek. Dat maakte het onderzoek naar MacIntyre, Aristoteles en Aquino ingewikkeld, omdat zij zelf niet altijd expliciet ingaan op meta-ethiek, maar maakt ook dat de praktische uitwerking van die ethiek in deze thesis voor een deel onuitgewerkt blijft. Verder lagen de besproken auteurs inhoudelijk dicht bij elkaar: Aquino ontleent veel aan Aristoteles. Dat maakt het mogelijk om tot in detail in te gaan op het object van aanschouwing, maar maakt ook dat andere perspectieven, zoals platonistische, boeddhistische of mystieke vormen van contemplatie, onbesproken moeten blijven. Om de relatie tussen contemplatie, metafysica en ethiek vanuit die perspectieven te benaderen is verder onderzoek nodig.

Desondanks kan de hoofdvraag van dit onderzoek beantwoord worden. Die vroeg naar de mogelijke bijdrage van een op Aristoteles en Thomas van Aquino geïnspireerde aanschouwende activiteit voor een theologische deugdeethiek, met het oog op geconstateerde metafysische tekortkomingen in de ethiek van MacIntyre. Die mogelijke bijdrage blijkt niet minder te zijn dan een omvattende heroriëntatie van de ethiek. Ethiek vanuit aanschouwing richt zich, voorbij aan gegeven praktijken, narratieven en tradities, op het metafysische zijn van de wereld zelf, zo blijkt bij Aristoteles en Aquino. In de hedendaagse situatie toont dit zijn zich als een *aliter esse*, waarvan praktijken, narratieven en tradities vervolgens een uitdrukking vormen. In de aanschouwing van dit *aliter esse*

worden de bestaande ordes echter opgeschort om opnieuw zicht te krijgen op het zijn zelf, dat zich uiteindelijk niet door het menselijk redeneren en aanschouwen laat bevatten. Deze aanschouwing creëert vrijheid – men wordt niet gevangen door wat gegeven lijkt – en biedt de mogelijkheid om tot een nieuw verstaan van de werkelijkheid te komen, met een nieuw verstaan van het zelf en een nieuw verstaan van de verwachte of gehoopte toekomst.

Het is in het praktisch leven van dit nieuwe verstaan dat de ethiek gestalte krijgt. In hun praktijken getuigen mensen van de werkelijkheid waarin zij leven. Precies op dit punt geeft het denken van ethiek vanuit aanschouwing een vruchtbaar perspectief voor de theologische ethiek. Die vertrekt niet zozeer bij het deelnemen aan de praktijken en narratieven van de kerk, maar bij het aanschouwen van de wereld zoals zij van Godswege kan, moet en zal zijn. De deugden zijn de praktische uitdrukking van deze aanschouwing: het zijn houdingen en gedragingen waarmee men een handelende getuige wordt van het zijn dat ook anders blijkt te kunnen zijn. Daarmee is, theologisch gesproken, het koninkrijk van God niet alleen iets wat verwacht moet worden, maar ook iets wat al concreet gestalte krijgt op het moment dat mensen zichzelf verstaan en handelen in het licht van dit koninkrijk.

Het hier verrichte onderzoek heeft implicaties voor verschillende gebieden. In de academische discussie is duidelijk geworden dat een zorgvuldige doordenking van MacIntyres metafysica nodig is. Een ethiek die insteekt bij praktijken, narratieven en tradities biedt weliswaar een nuttige aanzet voor een teleologische ethiek, maar peilt de positie van de mens in de wereld allicht niet diep genoeg. Naast narratieve wezens zijn mensen immers ook een raadsel, voor hun pogingen om zichzelf en de wereld te begrijpen altijd pogingen blijven. Het *aliter esse* dat ik in deze thesis op basis van het metafysisch ontwerp van Gert-Jan van der Heiden ontwikkel, biedt de mogelijkheid om de discussies over commensurabiliteit van rationaliteiten en de objectiviteit van het goede opnieuw te benaderen. Daarbij geeft vooral de term getuigenis een relevant perspectief. Tradities getuigen van het goede dat zij in het zijn hebben zien verschijnen, maar net in het dagelijks leven zijn die verschillende getuigenissen niet zomaar tot elkaar te verzoenen.

De gevonden vorm van aanschouwing is ook maatschappelijk relevant. Waar een groter verhaal verdwenen is en verschillende groepen terugvallen in het eigen groepsdenken, zijn conflicterende narratieve ordes allesbepalend geworden. Het benoemen van het

aliter esse helpt om deze narratieve ordes voor even op te schorten en te realiseren dat ze slechts een gedeeltelijke weerslag van dat *aliter esse* zijn. Naast de opschorting van de eigen narratieve orde leidt dit er echter toe dat er óók alle reden is om die orde serieus te blijven nemen. Als vormen van getuigenis heeft niet één perspectief gelijk en een ander niet, maar zijn ze alle uitdrukkingen van het *aliter esse* dat aan verschillende mensen op een verschillende manier verschijnt. Dat helpt om een verabsolutering van de eigen positie te voorkomen en om serieus te zoeken waar het verstaan van het zijn door de ander raakt aan het eigen verstaan van het zijn.

Ten slotte leidt het gevonden contemplatiebegrip tot belangrijke implicaties voor de kerkelijke praktijk. In de inleiding schetste ik hoe een christelijke ethiek die inzet op praktijken en narratieven het risico loopt om al te activistisch te worden en zich af te zonderen van wat er buiten de kerk gebeurt. Een ethiek die echter vanuit aanschouwing van het *aliter esse* vertrekt, vraagt om een geheel andere opvatting van de ethische rol van de kerk. Allereerst voorkomt ze een verabsolutering van het eigen narratief. Hoewel de kerk weet van een bepaalde verschijning van het *aliter esse* – namelijk, in Christus – en daar ook van getuigt, weet het ook dat het geen beslag kan leggen op dit *aliter esse*. Dat betekent dat andere zijnsgetuigenissen relevant zijn om dat waar de kerk zelf van getuigt beter op waarde te schatten. Daarnaast vraagt dit echter ook om een andere rolopvatting van de kerk zelf. Vanuit aanschouwing gedacht is de kerk namelijk geen centrum van praktijken, maar een plaats van contemplatie. Zij richt zich op de verschijning van het *aliter esse* als het koninkrijk van God, die alle andere ordes ter discussie stelt. De kerk zal dan ook de plek zijn waar haar leden worden gericht op het aanschouwen van die andere orde en worden geholpen om die orde in hun handelen getuigend gestalte te geven. Zo ziet en leeft de kerk niet naar wat is, maar naar wat van Godswege kan zijn.

Bibliografie

- Aquino, Thomas van. *Summa Theologiae: Action and Contemplation* (Blackfriars, deel 46). Onder redactie van Jordan Aumann. London: Blackfriars, 1966.
- Aristoteles. *Ethica Nicomachaea* (Oxford Classical Texts). Onder redactie van Ingram Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894.
- Aristoteles. *Ethica Nicomachaea*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe. Groningen: Historische Uitgeverij, 1999.
- Aristoteles. *Over de ziel*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ben Schomakers. Zoetermeer: Klement, 2013.
- Aristoteles. *Politica*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Jan Maarten Bremer en Ton Kessels. Groningen: Historische Uitgeverij, 2011.
- Augustinus, Aurelius. *Belijdenissen*. Vertaald door Gerard Wijdeveld. Amsterdam: Ambo, 1997.
- Augustinus, Aurelius. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Vertaald en van aantekeningen voorzien door Peter King. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Beekes, Robert S.P. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- Broadie, Sarah J. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Brock, Brian. "Discipelschap: waarom het volgen van Jezus betekent dat ik mijzelf moet vergeten." Vertaald door Anthony Runia en Herman Paul. In *Discipelschap. Een theologische peiling*, onder redactie van Bert de Leede en Herman Paul, 29-52. Zoetermeer: Boekencentrum, 2016.
- Heijden, Gert-Jan van der. *Metafysica. Van orde naar ontvankelijkheid*. Amsterdam: Boom, 2021.
- Herd, Jennifer A. "Alasdair MacIntyre's 'Rationality of Traditions' and Tradition-Transcendental Standards of Justification." *Journal of Religion* 78, no. 4 (oktober 1998): 524-546.
- Imai, Edyta M. "Contemplation and the Human Animal in the Theology of St. Thomas Aquinas." PhD diss., Loyola University Chicago, 2011.
- Kraut, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1989.
- Kullmann, Wolfgang. "The Contemplative and the Political Forms of Life." In *Aristotle's 'Nicomachean Ethics'*, onder redactie van Otfried Höffe, 205-223. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- Kuna, Marian. "MacIntyre on Tradition, Rationality, and Relativism." *Res Publica* 11, no. 3 (september 2005): 251-273.

- Kuna, Marian. "MacIntyre's Search for a Defensible Aristotelian Ethics and the Role of Metaphysics." *Analyse & Kritik* 30 (2008): 103-119.
- Liu, Wei. "An All-Inclusive Interpretation of Aristotle's Contemplative Life." *Sophia* 50, no. 1 (april 2011): 57-71.
- Long, Anthony A. *Selfhood and Rationality in Ancient Greek Philosophy. From Heraclitus to Plotinus*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Lutz, Cristopher S. *Reading Alasdair MacIntyres After Virtue*. Londen/New York: Continuum, 2004.
- Lutz, Cristopher S. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*. Oxford: Lexington, 2012.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, derde herziene editie. Londen/New York: Bloomsbury, 2007.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1988.
- MacIntyre, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Londen: Duckworth, 1990.
- MacIntyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago/La Salle (IL): Open Court, 1999.
- MacIntyre, Alasdair. *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Mason, Andrew. "MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement," In *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, onder redactie van John Horton en Susan Mendus, 225-244. Cambridge: Polity Press, 1994.
- McKay Knobel, Angela. "Can Aquinas's Infused and Acquired Virtues Coexist in the Christian Life?" *Studies in Christian Ethics* 23, no. 4 (november 2010): 381-396.
- Murphy, Nancey. "Using MacIntyre's Method in Christian Ethics." In *Virtues & Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, onder redactie van Nancey Murphy, Brad J. Kallenberg en Mark Thiessen Nation, 30-44. Harrisburg (PA): Trinity Press International, 1997.
- Murray, Paul. *Aquinas at Prayer. The Bible, Mysticism and Poetry*. London: A & C Black, 2013.
- Oliva, Adriano. "La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96, no. 4 (2012): 585-662.
- Pinsent, Andrew. "The Gifts and Fruits of the Holy Spirit." In *The Oxford Handbook of Aquinas*, onder redactie van Brian Davies, 475-488. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- Richardson Lear, Gabriel. *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2008.
- Rooney, James D. "The Metaphysics of Creation: Secondary Causality, Modern Science." In *The New Cambridge Companion to Aquinas*, onder redactie van Eleonore Stump en Thomas J. White, 107-125. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Shields, Daniel. "On Ultimate Ends. Aquinas's Thesis that Loving God is Better than Knowing Him," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 78, no. 4 (oktober 2014): 581-607.
- Sommers, Mary C. "Contemplation and Action in Aristotle and Aquinas." In *Aristotle in Aquinas's Theology*, onder redactie van Gilles Emery en Matthew Levering, 167-185. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Turner, Denys. "The human person." In *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, onder redactie van Philip McCosker en Denys Turner, 168-180. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Van den Nieuwenhove, Rik. "'Recipientes per contemplationem, tradentes per actionem:' The Relation between the Active and Contemplative Lives according to Thomas Aquinas." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 81, no. 1 (januari 2017): 1-30.
- Van den Nieuwenhove, Rik. "Searching for a Connection: Prayer and Contemplation 'Broadly Conceived' in Thomas Aquinas." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 95, no. 2 (2019): 283-298.
- Van den Nieuwenhove, Rik. *Thomas Aquinas and Contemplation*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Velde, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Londen: Routledge, 2006.
- Vos, Pieter. "Calvinists among the Virtues: Reformed Theological Contributions to Contemporary Virtue Ethics." *Studies in Christian Ethics* 28, no. 2 (mei 2015), 201-212.
- Walker, Matthew D. "Aristotle on Activity 'According to the Best and Most Final' Virtue." *Apeiron* 44, no. 1 (maart 2011): 91-109.
- Walker, Matthew D. *Aristotle on the Uses of Contemplation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Wood, James L. "Contemplating the Beautiful. The Practical Importance of Theoretical Excellence in Aristotle's Ethics." *Journal of the History of Philosophy* 49, no. 4 (oktober 2011): 391-412.

Verklaringenblad masterthesis

Naam student:

Titel masterthesis:

VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

Handtekening:

Oegstgeest, 16 juni 2023



TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

☒ wel

☐ niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

Handtekening:

Oegstgeest, 16 juni 2023



DATAMANAGEMENTPLAN

1. Algemeen

NAAM STUDENT: Rens de Ronde
NAMEN SCRIPTIEBEGELEIDER(S): prof. dr. Pieter Vos

DATUM: 14 juni 2023
VERSIE: 1.0

2. Algemene gegevens over het onderzoek / scriptie-onderwerp

(WERK)TITEL ONDERZOEK / SCRIPTIE:

Titel: Zien wat kan zijn. Een onderzoek naar de mogelijke rol van een aanschouwende activiteit in de theologische ethiek.

KORTE OMSCHRIJVING VAN ONDERZOEK EN ONDERZOEKSMETHODE(N):

Onderzoek naar de mogelijke rol van contemplatie/aanschouwing voor de (theologische) ethiek op basis van literatuuronderzoek (close reading, discourse analysis) en filosofisch redeneren.

TYPEN ONDERZOEKSDATA:

Schriftelijke bronnen (primaire en secundaire literatuur).

PERIODE WAARIN DATA VERZAMELD WORDEN:

Maart-juni 2023

3. Technische aspecten

HARD- EN SOFTWARE:

Laptop; Microsoft Office, Microsoft Edge PDF viewer.

BESTANDSFORMATEN:

DOCX, PDF.

OMVANG VAN DE DATA (SCHATTING IN MB/GB/TB):

Circa 50 mb online data.

OPSLAG DATA TIJDENS ONDERZOEK:

Clouddrive (OneDrive Personal).

OPSLAG DATA NA AFLOOP ONDERZOEK:

Clouddrive (OneDrive Personal).

4. Verantwoordelijkheden

BEHEER DATA GEDURENDE HET ONDERZOEK:

De data zijn in beheer van verschillende universitaire bibliotheken en worden daaruit geraadpleegd door de student. Weergaven van de literatuur worden in eigen beheer opgeslagen in een clouddrive.

BEHEER DATA NA AFLOOP ONDERZOEK:

De data blijven in beheer van verschillende universitaire bibliotheken.

5. Juridische en ethische aspecten

EIGENAAR DATA:

Op vrijwel alle data is auteursrecht van toepassing. De data zijn verder in beheer bij meest universitaire instellingen. Enkele boeken zijn eigendom van de student.

PRIVACYGEVOELIGE DATA:

Nee.

INDIEN JA: HOE WORDEN ZAKEN ALS VEILIGE OPSLAG EN TOESTEMMING VAN BETROKKEN PERSONEN EN/OF ORGANISATIES GEREGLD?

Niet van toepassing.

6. Overige zaken

Niet van toepassing.

=====

(In te vullen door thesisbegeleider:)

☒ Goedgekeurd

☐ Niet goedgekeurd, omdat: _____

Naam, handtekening:

P.H. Vos



Datum: 15-6-2023 _____

=====

TOELICHTING

Ad 1. Algemeen

Noteer de datum waarop het datamanagementplan is ingevuld en noteer de versie bijv. 1.0.

In de loop van het onderzoek kunnen mogelijk zaken als de onderzoeksmethode wijzigen of bij nader inzien toch privacygevoelige issues gaan spelen. Wijzig dan naast de betreffende paragraaf ook de datum en het versienummer.

Vul alle velden in, of vermeld expliciet: niet van toepassing/n.v.t.

Ad 2. Algemene gegevens over het onderzoek / scriptie-onderwerp

Geef een korte omschrijving van het onderzoek en beschrijf welke onderzoeksmethoden gebruikt gaan worden.

Omschrijf het type onderzoeksdata, zoals schriftelijke bronnen (archieven, literatuur), transcripties, interviews (bijv. beeld- en geluidsopnamen), verslagen, vragenlijsten, enquêteresultaten, afbeeldingen.

Vermeld ook als het bijvoorbeeld ruwe data of afgeleide data betreft.

Ad 3. Technische aspecten

Wordt specifieke hardware gebruikt naast pc/laptop? Wordt specifieke software gebruikt bijv. voor data-analyse? Bestandsformaten kunnen bijvoorbeeld zijn: DOCX, TXT, XLSX, PDF, WAV, JPG.

De omvang van bestanden kan weergegeven worden in megabyte, gigabyte of terabyte. Geef in ieder geval een globale schatting indien bij aanvang van het onderzoek nog niet precies de omvang te bepalen is.

Sla data tijdens het onderzoek op de juiste (veilige) locatie op. Bijvoorbeeld privacygevoelige data op de Home-directory van de Vrije Universiteit. De H-schijf van de VU is overigens altijd de meest veilige opslaglocatie. Sla privacygevoelige data nooit in de cloud op. Gebruik clouddiensten uitsluitend voor het opslaan van standaard data, zoals een wetenschappelijk artikel in PDF. USB-sticks en de eigen laptop zijn eveneens ongeschikt voor opslag van (privacygevoelige) data. Deze kunnen immers verloren of gestolen worden of beschadigd raken.

Denk ook aan een goede, veilige en regelmatige back-up van de versies van je masterscriptie.

Na afloop van het onderzoek kunnen data gepubliceerd worden als onderdeel van de masterscriptie, bijvoorbeeld in een bijlage. Dat geldt met name voor kleine dataverzamelingen, die geen privacygevoelige gegevens bevatten. Via de bibliotheek PThU kunnen (geanonimiseerde) data als losse bestanden bij de scriptie worden gearchiveerd. Via de bibliotheek PThU kunnen bestanden met privacygevoelige data worden gearchiveerd in een speciaal daarvoor beschikbare data-opslag faciliteit van de VU (ArchStor/DarkStor).

Ad 4. Verantwoordelijkheden

In het kader van wetenschappelijke integriteit is het belangrijk om te beschrijven op welke wijze data veilig opgeslagen zijn en beheerd worden. Daarmee wordt o.a. de controleerbaarheid van de data gewaarborgd. Zie ook de Nederlandse Gedragscode Wetenschappelijke Integriteit 2018 (te vinden op www.pthu.nl/Onderzoek-PThU/Academic_Integrity/).

Geef aan wie de data tijdens het onderzoek beheert. Dat zal veelal de student zelf zijn. Heeft echter de scriptiebegeleider ook toegang? Na afloop kan de student het beheer overdragen aan de PThU (bibliotheek).

Laat ook geïnterviewden weten, hoe (privacygevoelige) data worden beheerd en door wie.

Ad 5. Juridische en ethische aspecten

Omschrijf wie (mede-)eigenaar is van de data.

Indien er sprake is van privacygevoelige gegevens is het noodzakelijk zeer zorgvuldig om te gaan met de verzamelde onderzoeksdata. Denk daarbij aan persoonsgegevens (naam, adres, leeftijd, geslacht), maar ook aan het BSN of religieuze overtuiging.

Sla deze dus altijd veilig op (zie ad 3). Voorkom datalekken! Laat geïnterviewden weten hoe met de data wordt omgegaan. Vraag hen via een zogeheten *Informed consent-formulier* vooraf om toestemming te geven voor het onderzoek en het gebruik en de opslag van de onderzoeksdata. Geef aan dat je de verzamelende data uitsluitend gebruikt voor jouw onderzoek.

Anonimiseer zo veel mogelijk de data.

Ad. 6 Overige zaken

Vermeld hier onderwerpen die niet ondergebracht konden worden bij eerdere onderdelen.

Overleg te allen tijde met je begeleiders indien zaken niet helder zijn, je twijfelt over de juiste wijze van data verzamelen of over het opslaan van data. Of vraag advies aan de bibliotheek PThU.

PThU, Amsterdam/Groningen
(bestandsversie: 20190703)