



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Het absolute Goed: een open vraag

Sneller, H.W.

Citation

Sneller, H. W. (2006). Het absolute Goed: een open vraag. *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 60(1), 41-58. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7924>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7924>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Nederlands

Uitgegeven door de docenten van de

theologische faculteiten van de

Theologisch

Rijksuniversiteit Groningen,

de Universiteit Leiden,

de Universiteit Utrecht,

de Universiteit van Amsterdam,

Tijdschrift

de Vrije Universiteit Amsterdam en de

Universitaire Faculteit voor Protestantse

Godgeleerdheid te Brussel

60/1 jrg februari 2006

Inhoud

Arie L. Molendijk

Vruchten van wetenschappelijke studie

60 jaar Nederlands Theologisch Tijdschrift

1

G.P. Luttikhuisen

Gnostische theologie: Kennis van de onkenbare God

25

Rico Sneller

Het absolute Goed: een open vraag

41

István Czachesz

Eroticism and Epistemology in the
Apocryphal Acts of John

59

Bibliografisch gedeelte

73

Het absolute Goed: een open vraag.¹

THE ABSOLUTE GOOD: AN OPEN QUESTION

In this article it is argued that the idea of the 'Good' presupposes that it is taken in an absolute, contentless sense. In line with G.E. Moore's open question argument, a position is adopted that envisages 'good' as transcending any description or intuition. The idea of the Good, it is further argued, manifests itself phenomenologically in the experience of the question of the Good. This question cannot be matched with any definite answers. As an example, the tragedy of Hitlerism and its outcome (shoah) are referred to. Any imaginable response to the question of the good always comes too late. It is suggested that philosophical attempts at answering this question should render themselves to the destruction of the prevailing moral traditions. It is also suggested that readiness to self destruction in confrontation with the question of the good, is a criterion for the viability of those traditions.

'La guerre ne se range pas seulement – comme la plus grande – parmi les épreuves dont vit la morale. Elle la rend dérisoire.' (Levinas)²

'Il y a donc ici le surgissement originel non pas de buts mais de questions. Les réponses ne sont pas données. Il n'y pas du tout de réponse.' (Sartre)³

Inleiding

In dit artikel verdedig ik de gedachte dat het begrip 'goed' een begrip is waaraan geen vaste inhoud kan worden toegeschreven. Dit begrip verwijst daartegen, zo wil ik althans beweren, eerder naar de manifestatie van het goede als *vraag*. Aan deze manifestatie is dan zowel een onvoorspelbaar als een onontkoombaar karakter eigen. In een extreem voorbeeld – het 20^e-eeuwse raadsel 'Hitler' en de door hem gedirigeerde shoah – wil ik vervolgens tonen dat alle antwoorden structureel te laat komen: in de moraal is er sprake van een onherleidbare *inertie*. Bij de uitwerking van de grondgedachte van dit artikel beroep ik mij successievelijk op het *open question argument* van G.E. Moore, op Adorno's pleidooi voor het singuliere, alsook op Levinas' meervoudige perceptie van zojuist genoemd 'Hitler-raadsel'.

1 De oorspronkelijke versie van dit artikel werd uitgesproken ter gelegenheid van de opening van het academische jaar van de Leidse Faculteit Godgeleerdheid, op 8 september 2004.

2 E. Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1984, ix.

3 J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983 (postuum), 464.

Wat is goed?

Het gaat niet zo goed met het goede. Zo lijkt het tenminste. Wat is er nu eigenlijk goed? Het enige wat we vandaag nog durven te zeggen is: 'ik vind het goed', 'het lijkt me goed', 'voor mijn gevoel is het goed', maar: 'het is goed'...? Dat klinkt zo objectief, zo absoluut. Wie weet wat er goed is: bijvoorbeeld als het gaat om te kiezen tussen godsdienstvrijheid en het verbieden van religieus extremisme; of als het gaat om legalisering van een zelfgekozen dood; of om de herinvoering van de doodstraf; of om de onschendbaarheid van het beroepsgeheim; of om loyaliteitsconflicten en burgerlijke ongehoorzaamheid, enzovoort. Wat is er goed? Voor velen van ons is er hier geen andere beroepsinstantie dan hetzij ons gevoel,⁴ hetzij blind verdedigde, botte dogma's, of die nu 'religieus' van aard zijn of 'rationeel'. Wat die dogma's betreft: dwangmatigheid en starheid zijn niemand vreemd. Ze zijn niet vreemd aan de zogenaamd 'massa'; ze zijn niet vreemd aan de 'godsdienstige' mens die meent het eigen heilige boek te moeten redden; en ook niet aan de zelfverzekerde 'intellectueel' of filosoof, die hautain neerziet op het dwalende, onverlichte 'plebs'. Bij een beantwoording van de vraag 'wat is er goed?' lijken maar weinig mensen in staat, werkelijk een stap buiten zichzelf te zetten.

'Open question argument'

Is dat immers niet precies wat er door het begrip of de notie van het goede gevegd wordt: een overschrijding van het gegevene, een overschrijding van het zelf, van het eigen denken of van het eigen gevoel? Ik kan van 'goed' wel talloze voorbeelden opsommen. Ik kan wel zeggen: 'liefde is goed', 'vrede', 'geluk', 'schoonheid', 'innerlijke rust' enzovoort, 'is goed'. Echter, dan kan er altijd iemand anders vragen: is liefde, vrede, geluk enzovoort, het enige wat er goed is? Dekken al deze voorbeelden wel het begrip 'goed'? Is het niet eigen aan de notie 'goed' om telkens verder te vragen, voorbij aan alle concretisering en concrete voorbeelden? Wat zegt die grensoverschrijdende beweging van het goede eigenlijk over al onze keuzes of bepalingen, onze invullingen, van wat er wel niet goed zou zijn? Schieten die niet altijd tekort?

Het is alsof reeds de taal – en ik hoop straks te laten zien: óók de *ervaring*, iets preciezer gezegd: de 'fenomenologie' – geen genoegen neemt met een definitieve afbakening of invulling van 'goed'. Het is alsof er steeds indirect wordt verwezen naar een absoluut goed, dat losgemaakt is (*ab-solutus*) van concrete empirie. Het *open question argument* van G.E. Moore⁵ – dat ik zo-

4 A. MacIntyre signaleert in *After Virtue*, London ²1997, dat het *emotivisme* vandaag *de facto* de dominerende ethische houding uitmaakt.

5 *Principia Ethica*, London 1902, repr. New York 1988. Zie m.n. §§5-14, 26, 66 en *passim*.

juist in eigen woorden heb weergegeven – kan uiteindelijk worden teruggevoerd op Plato's *Politeia*.⁶ Zoals bekend noemt Moore het predikaat 'goed' een *simple, unanalyzable property*: een 'eigenschap' die niet nader in empirische, logische of linguïstische termen kan worden geanalyseerd.

Nu is het *open question argument* natuurlijk niet onomstreden gebleven. Eén van de grootste en intelligentste tegenstanders van dit *argument*, A. MacIntyre, brengt twee tegenargumenten in stelling. In de eerste plaats, zegt hij, kunnen we de toekenning van een predikaat 'goed' alleen maar begrijpen, als we op de hoogte zijn van minstens één standaardvoorbeeld. Moore's redenering, zo voegt MacIntyre toe, behoeft een aanvulling: ze moet ook laten zien hoe mensen *leren* het predikaat 'goed' toe te passen. Het tweede tegenargument van MacIntyre komt erop neer dat het bij Moore niet begrijpelijk is hoe het 'goed'-zijn van iets een motief voor een handeling zou kunnen vormen.⁷

Mijns inziens komen beide tegenargumenten op hetzelfde neer: het begrip 'goed' zou te leeg zijn om betekenisvol te zijn of om zinvol te kunnen worden gebruikt. Ik acht ze echter niet overtuigend. Mijns inziens miskent MacIntyre enerzijds de zuiver begripsinterne ('performatieve', 'transcenderende') dynamiek van het predikaat 'goed': dit wordt als appellerend verstaan zelfs *ondanks* ontrecte toekenningen (vgl. de moreel *gemaltraiteerde Hitlerjugend*, kindsoldaten uit Liberia, Sierra Leone e.d.). Anderzijds veronachtzaamt MacIntyre de zeggingskracht van de fenomenologische 'manifestatie' van het goede – een manifestatie die de intentionele gerichtheid van het bewustzijn ontwricht. Op dit laatste kom ik nog terug.

De onverwachtheid van de vraag naar het goede

Wat pleit er voor de onontkoombaarheid van het goede als een leeg maar kritisch begrip? Moore's *open question argument* beoogt de intrinsieke leegte of onbezetheid van het woord 'goed' te verdedigen of te beschermen. Zijn redenering berust op de performatieve, zelf-werkzame strekking van dit woord. Moore's tekort lijkt mij gelegen in zijn veronachtzaming van een fenomenologische manifestatie van het goede in de vraag naar het goede.

6 '(...) dat de kenbare dingen niet alleen het gekend-worden door het Goede overkomt, maar dat ook het zijn (*to einai*) en het wezen (*tèn ousian*) hun door dat (Goede) toekomt, aangezien het Goede geen wezen is, maar, nog aan gene zijde van het wezen (*epékeina tès ousias*), (daar) in waardigheid en vermogen boven uitgaat.' (509b)

7 Vgl. *A Short History of Ethics*, London ²1998, 252. In *After Virtue* voegt MacIntyre hieraan nog het (schijn)argument toe, dat Moore's intuitionisme in feite neerkomt op een emotivisme. Dit is een schijnargument, omdat het enkel op empirisch, niet op wijsgerig vlak waar kan zijn; er komt slechts een contingente geldigheid aan toe. Vgl. 17-19, 65 en *passim*.

Het is immers niet zeker dat een idee van het goede, als uitiem 'moreel' oriëntatiepunt, uitsluitend berust op zelf-redzame strekking van het begrip 'goed'. In wat volgt zal ik proberen aannemelijk te maken dat aan het goede ook een bredere, 'fenomenologische' basis kan worden toegekend. Deze basis zou kunnen worden gevonden in het *vragen*. Immers, de *vraag* naar het goede komt als vanzelf op mensen af, of ze dat nu willen of niet. In veel gevallen – ik zou bijna zeggen: in *alle* gevallen – is men er ook niet op voorbereid. We hebben nog nooit zo driftig teruggebladerd in de klassieke filosofen van de Moderne, Westerse tolerantiegedachte als juist vandaag, nu de vanzelfsprekende tolerantie geconfronteerd met religieus gemotiveerd geweld tot een levensgroot *probleem* is geworden. Wie had ooit gedacht dat het *antwoord* van de 'verdraagzaamheid' op de godsdienstoorlogen en de sektarische twisten – een antwoord waarop wij in het Westen al zolang prat gaan – opnieuw tot zo'n reusachtige *vraag* heeft kunnen worden? Deze vraag is uiteindelijk, zo denk ik tenminste, een vraag naar het goede. Het goede manifesteert zichzelf wel degelijk, maar: niet zozeer in het oordeel, als wel in de vraag. Het goede is het gevraagde. Hoe kan het ook anders: het goede 'is' niet, is geen 'ding' of zoiets. Het goede *moet*. In het Frans: *il faut le bien*. Dit betekent zowel: 'het goede *moet*', als: 'het goede ontbreekt'. Straks zal ik proberen aannemelijk te maken dat het vraagkarakter van het goede te maken heeft met een onherleidbare *singulariteit* in de ervaring, een singulariteit die zich niet op een algemene noemer laat brengen en die de vraag laat prevaleren boven het antwoord.

De politieke filosoof Leo Strauss maakte dit vragen naar (de idee van) het goede tot de spits van zijn Plato-interpretatie en daarmee tevens van zijn eigen denken. 'Vragen naar het goede, naar wat dit goede zelf in wezen is', aldus Strauss over Socrates, 'vragen naar de idee van het goede – dat alleen is socratisch filosoferen. (...) *Het socratische vragen naar het juiste leven is een tezamen-vragen naar het juiste samenleven*, omwille van de ware staat. Het vragen van Socrates is wezenlijk *politiek*'.⁸ Ook Sartre lijkt zich bewust van de structurele *gegevenheid* van de vraag en van de intrinsieke *niet-adequaatheid* van gegeven antwoorden: '[D]e vraag is *gegeven* (aangezien de mens haar ontdekt in de gestalte van [*comme*] zijn eigen contingentie) en het antwoord is uitgevonden en gekozen.'⁹

8 L. Strauss, 'Cohen und Maimuni' (1931), in *Gesammelte Schriften*, bd. 2, Stuttgart en Weimar 1997, 412. Aan Strauss ben ik in dit artikel in sterke mate schatplichtig.

9 Sartre, *Cahiers*, 464. Men vergelijk ook de volgende impliciete reminiscentie aan Kant: 'le règne des fins est précisément dans la préparation du règne des fins.' *Ibid.* 487. En uitgerekend in het meest anti-

De onontkoombaarheid van de vraag naar het goede

Het goede, zei ik, treedt in zijn intrinsieke leegheid en performativiteit enerzijds naar voren in de taal (het woord 'goed' laat zich niet definiëren), maar anderzijds – en dat lijkt me het meest wezenlijk – in onze individuele of gezamenlijke *ervaring*: een ervaring van het concrete of singuliere. Wie onder die ervaring uit wil, ontloopt de vraag. Wie echter onder de vraag uit wil, ontloopt de ervaring niet. Die vraag naar het goede kan namelijk helemaal niet ontlopen worden, ook al slaan we op de vlucht. Een van de meest krachtige vormen van zelfmisleiding bestaat erin te zeggen dat de vraag naar het goede helemaal geen vraag *is*, dat we allang antwoorden hebben: in de vorm van bijbel, koran, bagavadgita of dharma; in de vorm van liberale principes als 'zelfbeschikking' of 'rationaliteit'; in de vorm van ons eigen gevoel of diepste verlangen.

Voor alle duidelijkheid: ik zeg hier niet dat dit alles geen betekenis heeft. Integendeel: niets is belangrijker dan onze wijsgerige en godsdienstige tradities en vooral: niets is belangrijker dan het huwelijk dat beide tradities met elkaar zijn aangegaan. Filosofie zonder religie is leeg, religie zonder filosofie is blind.

Waar het mij om gaat, is dat wijsgerige en religieuze tradities de indruk kunnen wekken, dat ze het fundamentele, zichzelf telkens vernieuwende vraagkarakter van het goede betwisten. Eenvoudig gezegd: wanneer ze doen alsof ze wel weten wat het goede inhoudt. Dit vraagkarakter van het goede is zo groot, dat het alle voorafgaande, voorhanden filosofie, religie, liberalisme, communisme: met andere woorden, alle *invullingen*, wegspoelt, wegvaagt. Omgekeerd kunnen we misschien zeggen – en dat zou een boeiende hypothese zijn –, dat filosofie of theologie zich aftekenen als evenzovele reacties op de vraag naar het goede. In dat geval is er sprake van iets wat we 'morele inertie' zouden kunnen noemen: moraalfilosofische paradigma's komen steeds te laat. Ik ontleen de metafoer van de 'inertie' aan de sociale geografie: bedrijven kunnen de voordelen van een gunstige lokatie (bijvoorbeeld bij een kolenmijn) verliezen als er andere grondstoffen in zwang komen, of winkels wanneer de sociale structuur van woonwijken verandert. Er is dan sprake van 'inertie': ze zijn niet adequaat afgestemd op de actuele situatie.

Het deficit van antwoorden: een voorbeeld

Ik noem als voorbeeld van het moraalfilosofische tekort of van de morele 'inertie' met betrekking tot de vraag naar het goede, *pars pro toto*, iets wat ik

Sartriaanse hoofdstuk van MacIntyre's *After Virtue* treffen we de volgende, verraderlijke uitspraak aan: 'the good life for man is the life spent in seeking for the good life for man.' MacIntyre, *After virtue*, 219.

aanduid als de 'Hitlerfrage'. Met dit woord bedoel ik de *morele* (eerder dan de historische!) vraag hoe er omgegaan had moeten worden met de aanstormende propagandist en architect van de *Endlösung*, of: welke verhouding men had aan te nemen ten opzichte van het hele hitlerisme. De historisch-politieke constellatie van de Weimarrepubliek en haar voorgeschiedenis in het wilhelminische keizerrijk lijken aan het succes van Hitler een onstuitbaar, onvermijdelijk en dus tragisch elan te hebben gegeven. Dit *onvermijdelijk* elan van Hitler gecombineerd met de door hem georchestreerde *moord op de joden* leidt voor degene die vanuit het heden terugziet naar de eerste helft van de vorige eeuw, tot een angstaanjagend syllogisme.

De gruwel van het totale historische optreden van Hitler, waarvan de *shoah*¹⁰ het tragische uitvloeisel was, behelst reusachtige, onbeantwoorbare vragen voor de gangbare moraalconcepties en metafysica's, ondanks een zekere schijn van het tegendeel. Uiteraard had deze historische gruwel niet de toets van de categorische imperatief kunnen doorstaan, noch was een utilistische calculus ondubbelzinnig doorgeslagen naar *the greatest happiness of the greatest numbers*. Ik doel alleen niet op een dergelijke 'beantwoordbaarheid'. De vragen zijn juist niet te beantwoorden in zoverre de gangbare moraalconcepties en metafysica's (kantianisme, utilisme enzovoort) de structurele neiging vertonen iets te veronachtzamen wat we het hyperindividuele of het singuliere – en dus *onvoorspelbare* – zouden kunnen noemen; deze neiging tot veronachtzaming wordt des te desastreuzer naarmate het hyperindividuele of singuliere extremer of excessiever wordt.

Alvorens ik onder verwijzing naar Levinas inga op de manier waarop mogelijke 'antwoorden' *überhaupt* kunnen 'correleren' met deze specifieke vraag-naar-het-goede ('hoe zich te verhouden tot het hitlerisme?'), sta ik eerst stil bij het probleem dat ik boven aankaartte: dat van de morele inertie. Met deze term verwees ik naar de structurele *inadequatheid* of *deficiëntie* van moraalfilosofische kaders ten opzichte van zich concreet aandienende vragen naar het goede. Hoe brengt de Hitler-ervaring de morele inertie – de deficiëntie van morele kaders – aan de dag?

Ter verduidelijking verwijs ik naar Adorno's *Negative Dialektik*. Adorno stelt dat 'Auschwitz het mislukken van de cultuur onweerlegbaar bewezen [*bewiesen*] heeft'. Hij voegt daaraan toe: 'Dat dit kon gebeuren temidden van alle traditie van filosofie, van kunst en van verlichtende wetenschappen, zegt

¹⁰ Vgl. Levinas: 'Que parmi ces événements, l'Holocauste du peuple juif sous le règne de Hitler nous paraisse le paradigme de cette souffrance humaine gratuite où le mal apparut dans son horreur diabolique, n'est peut-être pas un sentiment subjectif.' 'La souffrance inutile', in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, 114v.

meer dan enkel dat de geest niet in staat was de mensen aan te grijpen en te veranderen. In deze disciplines [van filosofie, kunst en wetenschap, RS] zelf, in de nadrukkelijke aanspraak van hun autarkie, huist [*haust*] de onwaarheid'.¹¹ Uiteraard bedoelt Adorno niet te zeggen dat Auschwitz de *logische* inconsistentie van de Europese Verlichtingsfilosofie of van haar religieuze tradities zou hebben bewezen. Het gaat hem erom dat de *concrete*, materiële, historische ervaringswerkelijkheid de *abstracte* principes 'loochenstraft' – niet op het vlak van logica of verklaringsgronden, maar op existentieel vlak. 'De stelling dat de dood steeds hetzelfde is', zo voegt Adorno verderop toe, 'is even abstract als onwaar'¹²: ze is niet onwaar *als* abstracte stelling – ze gehoorzaamt immers aan het aristotelische identiteitsprincipe ($A=A$); de stelling is juist 'onwaar' in zoverre zich in de ervaring van de dood een radicaliteit of een extremitéit kan manifesteren die het universele 'huis' van de logica, van het logische of morele principe, uiteindelijk 'onbewoonbaar' maakt. Adorno legt een verband tussen onwaarheid, abstractie en autarkie: de autarkie of zelfgenoegzaamheid, evenals de abstractie, zijn een leugen. Dat kunnen ze alleen maar zijn wanneer de abstraherende activiteit van het algemene principe *wezenlijke* aspecten verliest, waarvan zich niet laat abstraheren; men zou kunnen denken aan concreet, *singulier* lijden, of aan het *gewicht* van aangedaan onrecht – in dat geval abstraheert de abstractie te veel. De abstractie is echter ook een leugen wanneer ze te weinig abstraheert en ze heimelijk specifieke maatschappelijke (wan)toestanden op het niveau van het universele tilt; bekend voorbeeld is wat Hegel Kant heeft aangewreven: de zogenaamd universele categorische imperatief *vooronderstelt* een burgerlijke maatschappij (eigendomsrecht); daar waar bezit onevenredig is verdeeld, is de bezitloze elk moreel wapen om zich te verzetten uit handen geslagen.

Adorno's *negatieve* dialectiek is – anders dan die van Hegel – erop gericht aan het unieke, datgene wat zich niet in abstracties laat opheffen, recht te doen. 'Hitler', zegt hij, in een beroemd geworden uitspraak, 'heeft de mensen in de toestand van hun onvrijheid een nieuwe categorische imperatief opgedrongen: dat zij hun denken en handelen zo inkleden, dat Auschwitz zich nooit meer herhaalt, dat niets dergelijks meer gebeurt'.¹³ Deze imperatief is categorisch in zoverre zij *concrete*, *singuliere* en dus onvoorspelbare ervaringen in zich opneemt en niet meer wegvlucht in de ijle hoogte van de formele

11 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1997 (1966), 359.

12 *Ibid.*, 364.

13 *Ibid.*, 358.

abstractie. Het is alsof, volgens Adorno, zo'n abstracte imperatief per se nooit categorisch kan zijn.

In feite verzet ook Levinas, in een tekst over het lijden, zich tegen de geïjkschakeling van het *bijzondere* 'fenomeen' van het lijden met om het even welk fenomeen. Waar de Husserliaanse fenomenologie nog de indruk wekt dat er geen *kwalitatief* – hoogstens een gradueel – verschil tussen bewustzijnsrelaten bestaat, daar probeert Levinas, net als Adorno, tussen deze bewustzijnsrelaten radicaal te differentiëren. '[E]en exces, een «teveel», dat zich inschrijft bij een zintuiglijk waargenomen inhoud, dringt als lijden binnen bij de dimensies van de zintuigen die zich daarvoor lijken open te stellen of zich daaraan vast te hechten.'¹⁴ De lijdende mens, aldus Levinas, neemt 'meer' waar dan er waar te nemen valt: zijn intentionele bewustzijn raakt ontwricht door een 'overmaat' aan zintuiglijkheid. Het is precies dit 'meer' of deze 'overmaat' die de lijdende lam slaan en murw maken.

Drievoudig deficit

Men zou dus kunnen zeggen dat vigerende moraalconcepties en metafysica's inadequaaf of incommensurabel waren met betrekking tot hitlerisme en shoah en dat die een deficit aan de dag hebben gebracht. Ik noem in het spoor van Adorno en Levinas een drietal gestalten van dit deficit. Als eerste: een motivationeel deficit; vervolgens: een deficit bestaande in een onvermogen tot het maken van een voorbehoud; en ten slotte: een deficit bestaande in een onvermogen tot het vatten van het singuliere in zijn singulariteit. Hieronder licht ik dit toe.

Allereerst dus een deficit in de motivationele structuur van de vigerende moraalfilosofische en -theologische tradities. In het boven aangehaalde citaat stipt Adorno dit punt van de motivatie aan, zonder het overigens als doorslaggevend te willen beschouwen ('Dat dit kon gebeuren temidden van alle traditie van filosofie, van kunst en van verlichtende wetenschappen, zegt méér dan enkel dat de geest niet in staat was [*es nicht vermochte*] de mensen aan te grijpen [*zu ergreifen*] en te veranderen [*zu verändern*]'). Ook al is het niet het enige of het meest wezenlijke punt, aldus Adorno, toch demonstreerde Auschwitz een wijsgerig, artistiek en wetenschappelijk onvermogen om Europa als geheel tot in het extreme te motiveren [*ergreifen*] tot verzet. Tot op zekere hoogte zou Adorno hier bijval kunnen krijgen van de eerder genoemde MacIntyre. Immers, de pointe van diens hele kritiek op de kantiaanse Verlichtingsethiek of op strakke scheidingen tussen *facts* en *values* (*is* en *ought*) à

¹⁴ Levinas, *Entre nous*, 107.

la Hume en Moore, bestaat erin dat men zich hier geen rekenschap geeft van het feit dat 'ethiek' oorspronkelijk een motiverend, teleologisch kader vergt.¹⁵ Moreel handelen zonder zo'n kader, aldus MacIntyre, is een kwetsbare, uitermate aan aanvechting onderhevige zaak. Niet alleen omdat het de vraag is of *zuiver* redelijk redeneren wel mogelijk is (ook Adorno wees hierop), maar ook omdat ik in het ongewisse ben over datgene waaraan ik mijn motivatie mag ontleen.

Ik ga nu in op het motivationele deficit zoals dat binnen resp. een kantiaanse plichtsethiek, een humeaanse gevoelsethiek en een communitaristische gemeenschapsethiek zou kunnen worden aangewezen. Bij de eerste, de kantiaanse plichtsethiek, sta ik iets uitgebreider stil, omdat deze voor een belangrijk deel ten grondslag ligt aan het vandaag de dag politiek dominerende discours van de universele mensenrechten.

Wat die kantiaanse ethiek betreft: het is uiterst zorgwekkend dat twee extreme figuren zich daarop hebben geprobeerd te oriënteren, zowel de neokantiaanse filosoof Hermann Cohen – die stierf in 1918, vóór het oorlogsdrama dus – als de bureaucratische misdadiger Adolf Eichmann, in zijn Jeruzalemse gevangenisdagboek uit 1961. Cohens beroep op de *vernünftige* kantiaanse ethiek en op haar categorische (dus onvoorwaardelijke) imperatief lijkt haar eenvoudig te bekrachtigen doordat ze haar strekking aanscherpt (en aanvult).

Der Idee der Menschheit gegenüber bezieht sich die Idee der Gesellschaft, die Idee des Sozialismus auf das Einzelwesen des Menschen; und an ihm erst wird der Begriff des Menschen vollendet. Der Begriff des Endzwecks wird jetzt klar gestellt als der Begriff des Selbstzwecks. «Handle so, daß du die Menschheit in deiner Person, wie in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.» In diesen Worten ist der tiefste und mächtigste Sinn des kategorischen Imperativs ausgesprochen; sie enthalten das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte.¹⁶

Eichmanns beroep daarentegen laat twee dingen zien: enerzijds de betrekkelijke vatbaarheid van de categorische imperatief voor en haar weerloosheid tegen *Vernünftelei* of *Sophisterei*, anderzijds haar kennelijke *motivationale* deficit. Weerzinwekkende bevelen van hogerhand blijken de oriëntatie op een categorisch geldig gebod weg te kunnen vagen, ten gunste van een nu eenmaal 'geldende wet'.

Und hätte ich in jener Zeit den Rat meines Religionslehrers befolgt und in diesem Gedanken-Durcheinander, zum Zwecke der Gewinnung einer freien Gedanken-

15 Vergelijk bijvoorbeeld *After Virtue*, hoofdstuk 2, 'Why the Enlightenment Project had to Fail'.

16 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1919 (1904), 322.

bahn, Kant'sche Erkenntnisse weiter bedacht, wer weiß, wie sich *meine innere Konfliktstellung* ausgewirkt hätte. Ich weiß, es ist müßig mit «hätte» und «wenn» zu bedenken, denn Tatsache ist, *ich tat es ja nicht*. Eine Weile versuchte ich noch, Kant'sches Fordern meiner damaligen nationalsozialistischen Überzeugung *anzupassen*, und ich muß sagen, *es ging eine zeitlang recht gut*. Freilich immer nur *in dem bescheidenen Rahmen des auffassenden Vermögens meines Gehirnes*.

Dann aber kam der Augenblick, wo es zum Sprung kam und jegliches Einpassenwollen vergeblich war; jene Zeit, wo selbst ein wenig *Sophisterei*, deren ich mich – wie könnte ich es leugnen – zur Abrundung des Ganzen oftmals bediente, hier nicht mehr half.

Es waren die Zeiten, in denen mein Chef mich als Berichterstatter zu den verschiedenen Tötungsstellen befahl. (...)

Einer solchen Verpflichtung hatte ich mich zu beugen, denn solches war damals, – wie heute in ähnlichen Fällen, – *gültiges Gesetz*, dem der einzelne sich *auf legalem Wege* nicht zu entziehen vermochte.¹⁷

Men lette op de wijze waarop Eichmann zich in deze passage listig probeert te disculperen. Ten eerste: de situatie was voor mij uiterst onoverzichtelijk (*Gedanken-Durcheinander*). Vervolgens: mijn brein was onvoldoende in staat (*bescheidenen Rahmen des auffassenden Vermögens meines Gehirnes*) de reikwijdte van de kantiaanse eis (*Kant'sche Erkenntnisse, Kant'sches Fordern*) te overzien. Bovendien: het was eigenlijk onmogelijk aan deze eis trouw te blijven gezien de omstandigheden (*jegliches Einpassenwollen vergeblich*). Tenslotte: ik kreeg bevel van een superieur (*mein Chef ... befahl*), dat rechtskracht bezat (*gültiges Gesetz*). Na deze climactische opbouw volgt de sluwe, mitigerende anticlimax: vandaag de dag zou men toch ook aan wettelijke bevelen gehoorzamen (*solches war damals, – wie heute in ähnlichen Fällen, – gültiges Gesetz*). Het waren eigenlijk, schijnt Eichmann te zeggen, de omstandigheden die zijn welwillendheid – zijn beroep op de kantiaanse eis – fnuikten.

Het is alsof Levinas, eveneens in 1961 (*sic!*), Eichmanns logica voor ogen heeft wanneer hij, in zijn voorwoord bij *Totalité et infini*, schrijft dat 'de oorlogstoestand de moraal opschort; zij ontdoet de instituties en de eeuwigdurende verplichtingen van hun eeuwigheid en brengt de onvoorwaardelijke imperatieven terug tot de nietigheid van het voorlopige [*annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs*]'.¹⁸ Uiteraard schenken deze woorden allerminst hun bijval aan het fatalistische cynisme van Eichmann, want

¹⁷ Zie http://www.nai-israel.com/israel/artikel/Eichmann/Eichmann_tagebuecher.asp?PageID=19 (Curs. RS)

¹⁸ Levinas, *Totalité*, ix. Overigens zijn Eichmanns dagboeken eerst in 2000 door de Israëliische overheid vrijgegeven.

Levinas vervolgt: 'Het geweten kan de spottende blik van de politiek slechts verdragen als de zekerheid van de vrede [*certitude de la paix*] de evidentie van de oorlog overheerst.' Deze zekerheid is slechts 'eschatologisch' van aard, dat is: toekomstig, 'present' (als toekomstig) in de idee van het oneindige welke (fenomenologisch) uitgaat van het gelaat van de ander.¹⁹

Als de stem van de rede, klankbord voor een categorisch geldig gebod, kennelijk zo overstemd kan worden door onredelijke, 'immorele' overheidsbevelen, zijn dan gevoelsmoralen à la Hume, Hutcheson, Smith of Rousseau er dan beter aan toe en schuilt een gelijk van Hume's *morals is more properly felt than judg'd of* in de erkenning van de motiverende kracht van *gevoelens*? Ook dat is nog maar de vraag. Hier kan van de weeromstuit het *kantiaanse* verwijt worden ingeroepen dat gevoelens drijfzand (*seicht*: 'oppervlakkig', 'onbenullig') zijn: gevoelens en gevoelsgradaties verschillen oneindig tussen mensen, hetgeen niet alleen elke gevoelsethiek ambigu maakt, maar ook een oneindige variëteit in gemotiveerdheid toelaat.²⁰ Laakbaarheid van handelingen zou dan enkel berusten op de *mate* waarin een actor de eigen morele gevoelens te na is gekomen; de volstreekte irrealiteit daarvan behoeft hier geen betoog.

De motiverende kracht tenslotte waar communitaristen als MacIntyre de ethiek op zouden willen stoelen, vindt haar oorsprong in kaders of praktijken (*practices*) die als kenmerk hebben dat ze een gemeenschappelijke gerichtheid op een gezamenlijk goed behelzen. MacIntyre geeft echter zelf al toe dat 'er praktijken *kunnen* zijn [...] die eenvoudig *slecht* zijn' en dat dus een verwijzing naar een 'concept van een morele wet gevergd' is; dit concept van een morele wet vormt een oriëntatiepunt voor de gegeven praktijken: 'Its requirements [nl. van de morele wet] too have to be met by practices.'²¹ Er lijkt dus wel enig gelijk te schuilen in de kritiek van MacIntyre's grote opponent

19 Levinas, *Totalité*, x ('lorsque l'eschatologie de la paix messianique viendra se superposer à l'ontologie de la guerre') en xii ('De la paix, il ne peut y avoir qu'eschatologie.'). Eichmanns *innere Konfliktstelle* vindt tenslotte ook zijn *certitude de la paix*; deze is alleen niet eschatologisch: Und Tatsache ist, ich stehe im «Leben» des «Seins»; und das «Leben» ist eine Werdens-Bestimmtheit des «Seins». Und solange aber das «Sein», «Leben» tragen wird, bin ich diesem ewigen Kommen und Gehen, diesem ewigen Stirb und Werde unterworfen. Solange einmal bin ich auf jedenfall unsterblich. (...) Es ist dies die wahre Freiheit; aus der Erkenntnis geboren, daß kein Menschenhand mehr fähig ist, mir *meine innere Ruhe* zu rauben.' (curs. RS)

20 Vgl. 'das moralische Gefühl, dieser vermeintlich besondere Sinn (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht *denken* können, selbst in dem, was bloss auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs *Fühlen* auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich voneinander unterschieden sind, einen gleichen Massstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urteilen kann)', *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant, *Werke* 6, Hsg. W. Weischedel, Frankfurt 1968, 77.

21 MacIntyre 1997 (1981), 200. (curs. RS)

Sartre, dat kaders en praktijken tevoren eerst door een subject *gekozen* zijn en dat deze nooit restloos de individuele verantwoordelijkheid uit kunnen schakelen.

Een tweede deficit dat de shoah aan de dag heeft gebracht is datgene wat in het *open question argument* al wordt uitgedrukt: het deficit van evenzovele instantiaties van het goede, die niet bij machte waren een voorbehoud ten aanzien van zichzelf en met het oog op het Goede te verdisconteren. De teleologische concepties van het hoogste goed waartegen het *open question argument* gericht is, maken dit voorbehoud niet of slechts op dubbelzinnige wijze. Opnieuw is het Kant die dit heeft laten zien. Al op de eerste bladzijde van de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heet het dat al het andere dan een goede wil – zoals ‘talenten’ of deugden (*Temperamente, Charakter*) en gelukkige omstandigheden (*Glücksgaben*) – weliswaar in menig opzicht wenselijk of bevorderlijk zijn voor de goede wil, maar dat ze nooit onvoorwaardelijk goed kunnen worden genoemd. Immers, talenten, deugden en gelukkige omstandigheden vooronderstellen uiteindelijk een goede wil en kunnen evengoed ten kwade worden aangewend. De dialectiek van het begrip ‘geluk’ – volgens Aristoteles iets wat men slechts omwille van zichzelf kan wensen – laat zien dat geluk slechts als moreel einddoel kan fungeren als men het van al zijn empirische inhouden ontdoet; zodra men hierin echter is geslaagd, heeft het begrip ‘geluk’ zijn betekenis geheel verloren. ‘Geluk’ kan dus alleen maar als onvoorwaardelijk telos fungeren op straffe van voorafgaande begripskenose. ‘Niet de mensen streven naar geluk, dat doen alleen de Engelsen.’ (Nietzsche)

Ter illustratie van dit tweede deficit (de dubbelzinnigheid van geponeerde *summa bona*) zij verwezen naar de lotgevallen die zelfs een nobel *bonum* als ‘mensheid’ kunnen zijn beschoren. De perverteerbaarheid ervan blijkt gelegen in de zorgwekkende onmogelijkheid het begrip vast te omgrenzen; dit wordt duidelijk in de volgende passage uit *Mein Kampf*:

[Die völkische Weltanschauung] glaubt an die *Notwendigkeit einer Idealisierung des Menschentums*, da sie wiederum nur in dieser die *Voraussetzung für das Dasein der Menschheit* erblickt. Allein sie kann auch einer ethischen Idee das Existenzrecht nicht zubilligen, sofern diese Idee eine Gefahr für das rassische Leben der Träger einer höheren Ethik darstellt; denn in einer verbastardierten und vernegerten Welt wären auch alle Begriffe des menschlich Schönen und Erhabenen sowie alle Vorstellungen einer idealisierten Zukunft unseres Menschentums für immer verloren. Menschliche Kultur und Zivilisation sind auf diesem Erbteil unzertrennlich gebunden an das Vorhandensein des Ariers. Sein Aussterben oder Untergehen wird auf diesen Erdball wieder die dunklen Schleier einer kulturlosen

Zeit senken. Das Untergraben des Bestandes der menschlichen Kultur durch die Vernichtung ihres Trägers aber erscheint in den Augen einer völkischen Weltanschauung als das fluchwürdigste Verbrechen. Wer die Hand an das höchste Ebenbild des Herrn zu legen wagt, frevelt am gütigen Schöpfer dieses Wunders und hilft mit an der Vertreibung aus dem Paradies.²²

Een *voorafgaande* kwalitatieve en kwantitatieve reductie van het *bereik* van het begrip 'menschheid', zo blijkt uit deze passage, laat een ongekende speelruimte voor perfide manipulatie van dit begrip. Het is nog maar de vraag in hoeverre zelfs Cohens *Idee der Menschheit* over voldoende antidotum beschikt tegen het hier uitgestrooide gif.

Een derde door de shoah onthuld deficit betreft een onvermogen van de vigerende moraalfilosofische en metafysische tradities dit radicale kwaad theoretisch of praktisch te situeren tegen de eigen 'ideologische' achtergrond. Dit lijkt me de uiteindelijke pointe van Adorno's boven aangehaalde aanklacht tegen 'filosofie, kunsten en verlichtende wetenschappen': ze zijn te abstract en ze kunnen zich als zodanig nooit rekenschap geven van *concreetheid, singulariteit* of *contingentie*. De manifestatie van het concreet-singuliere impliceert onvoorspelbaarheid. Als volgens Adorno de 'onwaarheid huist' in genoemde disciplines, dan doelt hij op hun afgesloten en afsluitende karakter, kortweg: op hun systeem-zijn. Eigen aan het exces is dat het elke systematiek te buiten gaat (*ex-cedere*). De kracht van het systeem is gelegen in zijn eindeloze absorptievermogen; het beheerst de taalvelden die het excessieve van het exces tot uitdrukking proberen te brengen. Eén ding kan het systeem *qualitate qua* echter nooit: het is niet in staat het ontregelende singuliere *in* zijn singulariteit te vatten. Met de shoah lijkt het exces een dermate grote indringendheid te hebben bereikt dat elke poging haar te situeren in een gegeven moraalfilosofisch paradigma te kort moet schieten.

Morele inertie

Ik ben hier *pars pro toto* ingegaan op een concrete manifestatie van de vraag naar het goede, in haar onbeantwoordbare gestalte. Aan de hand van de extremiteit van het hitlerisme heb ik een drievoudig deficit aannemelijk proberen te maken. Dit drievoudig deficit kenmerkt mijns inziens elke *gegeven* moraalfilosofische traditie in haar relatie tot de *concrete* gestalten van de vraag naar het goede. Het voornaamste deficit lijkt mij gelegen in de verwaarlozing van het concrete en singuliere in deze vraag naar het goede. In zoverre een

²² *Mein Kampf*, §421. (curs. RS)

moraalfilosofische traditie een systeem of anderszins een geheel vormt, is deze verwaarlozing structureel en valt zij niet te vermijden.

Ik heb de vraag naar het goede uit mijn voorbeeld – de vraag waarop mensen een antwoord zochten, maar waarop zij geen *adequaat* antwoord bleken te hebben – aangeduid als *Hitlerfrage*. Dit mede om de term *Judenfrage* – waarvan een onzalige performatieve werking uitging en vermoedelijk nog steeds uitgaat – wind uit de zeilen te nemen. Een in de term ‘Judenfrage’ zelfgeconstrueerde vraag-naar-het-goede is misschien een poging om een reële of manifeste vraag naar het goede te ontlopen. De *Hitlerfrage* hebt ik gerefigureerd als ‘wat te doen met het hitlerisme?’ Hoe om te gaan met de ogenschijnlijke tragische onontkoombaarheid van deze beweging in een context van armoede, ellende, vernedering, inflatie, destabiliteit, antisemitisme, latent zowel als manifest: een context waarin – laten we eerlijk zijn – het zo moeilijk is voor velen om *ongevoelig* te blijven voor Hitler en zijn bende?’ ‘Wat is hier goed?’

Op de vraag naar het goede als *Hitlerfrage* – wat moeten we aan met deze *diabolos*? – was er destijds, denk ik, uiteindelijk géén commensurabel antwoord voorhanden. Dat is er naderhand misschien ook wel nooit gekomen, of het moest zijn dat de filosofie van Levinas, eerst na het hitlerisme, zo’n antwoord heeft proberen te geven op de hier door mij bedoelde vraag naar het goede. Een antwoord dat volgens mij beter en sterker werd naarmate de gruwelen weer achter de rug waren en Europa, maar met name natuurlijk het joodse volk, zijn diepe, onheilbare wonden likte. Ik heb het over Levinas, volgens wie ‘twee millennia Europees christendom het hitlerisme niet hebben weten te voorkomen’ (vergelijk ook Adorno, zie boven).

Ik haal nu twee uitspraken van Levinas aan, die, in mijn ‘refiguratie’, met enig recht zouden kunnen worden beschouwd als ‘antwoorden’ op wat ik de *Hitlerfrage* heb genoemd. Die *Hitlerfrage* noem ik hier dus als een voorbeeld of als een gestalte van de vraag naar het goede: een vraag die zich manifesteert aan mensen die er destijds niet voldoende op voorbereid waren, een vraag die zich wellicht manifesteert zonder dat mensen daar überhaupt ooit voldoende op kunnen zijn voorbereid. Ik heb dit eerder ‘morele inertie’ genoemd.

Het eerste ‘antwoord’ van Levinas is uit 1934, één jaar na de machtsovername. De tekst is getiteld: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* en is recent opnieuw uitgebracht. Daar zegt Levinas:

[Het hitlerisme] trekt de principes zelf van een beschaving in twijfel. Het conflict speelt niet alleen tussen het liberalisme en het hitlerisme. Ondanks de regelingen

of concordaten waarvan de christelijke kerken profiteren, wordt het christendom bij de troonsbestijging van Hitlers regime zelf bedreigd. (...) Het is de menselijkheid van de mens zelf die op het spel staat.²³

In deze passage waarschuwt Levinas de aangetroffen christelijke meegaandheid met of toegeeflijkheid jegens het hitlerisme dat dit laatste slechts *voorwaardelijke* en *tijdelijke* garanties aan kerken verstrekt. (Inmiddels weten we dat Hitler ook zijn plannen met het Europese christendom had.) Het hitlerisme is radicaal anti-universalistisch, slechts gericht op een 'menschheid' die tevoren van 'parasitaire' elementen is gezuiverd. Het is niet gericht op universaliteit maar op expansie. Levinas' waarschuwing, hoe onontbeerlijk ook, lijkt hier nog niet de *tragische* afgrondelijkheid te (kunnen) peilen van de hitleriaanse inzet.

Een tweede 'antwoord' van Levinas is van veel later, uit de jaren zeventig: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.²⁴ Het enige wat er in dit wijsgerige boek rechtstreeks aan de historische tragedie herinnert, is het opschrift. Levinas draagt zijn boek namelijk op aan zijn vermoorde familieleden uit Litouwen, maar tegelijk ook aan alle 'slachtoffers van dezelfde mensenhaat, van hetzelfde antisemitisme', of ze nu jood zijn of niet. Het boek zelf roept weliswaar voor de aandachtige lezer de shoah-ervaring op, maar Levinas is zo verstandig deze ervaring in algemene termen te presenteren, als had hij het over een ervaring die in feite een *algemeen*-menselijke en dus een algemeen-herkenbare is – hoe uitzonderlijk of uitzonderend, hoe vereenzamend de bewuste ervaring voor mensen ook moge zijn, joden of niet-joden. Nogmaals: het gaat mij er hier *slechts* om mijn hypothese te versterken dat de vraag naar het goede de mens steeds lijkt te verrassen en dat alle mogelijke menselijke antwoorden steeds een bezinning-achteraf vormen, een *Rückbesinnung* die een morele inertie aan de dag brengt.

De vervolgde (*le persécuté*) wordt van zijn plek verdreven en heeft niets meer bij zich dan alleen zichzelf (*n'a rien à soi que soi*), heeft niets in de wereld waarop hij zijn hoofd te rusten kan leggen. (155) De verantwoordelijkheid voor de ander – een onbegrensde verantwoordelijkheid die niet meer op een precieze boekhoudkundige balans van vrijheid of onvrijheid kan worden bijgehouden – eist de subjectiviteit voor zich op als een niet-inruilbare gijzelaar (*otage*); zij kleedt het Ik uit tot op het bot, hetgeen neerkomt op een vervolging, een wegdrukking en een

23 E. Levinas, 'Enkele beschouwingen over de filosofie van het hitlerisme', in *Over de ontsnapping*, vert. Ruud Welten en Rico Sneller, Kampen 2005, 25, 37. (oorspr. tekst: 'Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme', *Esprit* 2 (1934), 199-208, repr. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris 1997. Zie ook <http://www.anti-rev.org/textes/Levinas34a/index.html>.

24 Den Haag 1974, repr. Dordrecht 1991.

uitdrijving tot aan de uiterste passiviteit toe, buiten het Zijn, waar het enkel nog maar verantwoordelijk-ik (*Soi*) is. In dit verantwoordelijke-ik (*Soi*), buiten het Zijn, heerst er een passiviteit tot op de dood toe! (159)

Ten slotte het meest schokkende, wellicht onverteerbare citaat:

'het (lijden) 'door de ander' is ook een (lijden) 'voor de ander'. In het lijden *door* het misdrijf van de ander tekent zich het lijden *voor* het misdrijf van de ander af – het *dragen* ervan (...). Plaatsbekleding van de ander, uitboeting voor de ander. (161)

Deze passages, waarin onmiskenbare *zij het indirecte* reminiscenties aan de jodenvervolgingen beluisterd kunnen worden, vormen een reflectie na dato. Levinas lijkt er een poging te doen tot het onmogelijke: tot het 'duiden-achteraf' van de vraag-naar-het-goede zoals die zich manifesteerde in het hitlerisme. Er kan niet genoeg worden benadrukt dat aan deze duiding van het trauma slechts algemeenheid en zin kan toekomen voor wie bij dit trauma betrokken was en dat het niet aangaat haar als afdoende of afgeronde verklaring voor de shoah te beschouwen. De ervaring gegijzeld te zijn geweest door de ander, de ervaring van verantwoordelijkheid – niet alleen voor het lijden maar uiteindelijk ook voor de schuld van de ander (die mij dit alles aandeed) –, het doordringende besef dat 'het "lijden door de ander" ook een "lijden voor de ander" ' is: kan men in deze onrustbarende opsommingen iets anders zien dan een angstvallige poging om de *singulariteit* van de vraag-naar-het-goede tegemoet te treden met een volstrekt *singulier* antwoord, ook al is het achteraf? Een antwoord dat zich – dat lijkt onvermijdelijk – opnieuw zal gaan stabiliseren tot (inert) moraalfilosofisch of -theoretisch systeem, maar dat toch de buitennissigheid van het hitlerisme althans niet verzacht door er een enkele overtreding van de categorische imperatief of een utilistische miscalculatie van te maken; een antwoord dat aan de extreme en weerzinwekkende singulariteit 'recht' probeert te doen door een even extreem karakter aan te nemen.

Slotbalans

Ik probeer tot slot een balans op te maken. Het voorbeeld van Levinas en de *Hitlerfrage* heb ik niet aangehaald om de manifestatie van het goede als *vraag* (vgl. Strauss, Sartre) tenslotte toch nog van een afdoende antwoord te voorzien. Ik heb het aangehaald om te laten zien hoe de werkelijke vraag naar het goede de mensen verrassen kan en hen als het erop aankomt met lege handen aantreft. Pas achteraf, als het kwaad is geschied, doemen er antwoorden op die althans een zweem van adequaatheid hebben of die een poging wagen *à la hauteur de la question* te komen. Natuurlijk is het voorbeeld extreem. Het lijkt niet alledaags, niet uit ons leven gegrepen. Ik ben er echter van overtuigd dat

de apert-extreme ervaring zich ook verschuilt in de meest alledaagse vraagstukken; vooropgesteld tenminste dat het echte vraagstukken zijn, dilemma's waar we mee worstelen en waarvoor we bijna per definitie geen geschikte antwoorden hebben. We moeten er steeds naar zoeken. Het lijkt onvermijdelijk dat het kwaad altijd eerst moet geschieden, voordat de vraag naar het goede werkelijk urgentie krijgt. De vraag naar het goede in verband met het klonen van mensen, bijvoorbeeld, wordt pas accuut, als de eerste gekloonde mensen er al zijn of althans, als er artsen zijn die claimen erin te zijn geslaagd. De vraag naar de aard en de bedoeling van ons tolerantie-ideaal wordt pas echt accuut als er mensen zijn die er op een geniepige manier misbruik van maken.

Ik zou de volgende voorzichtige conclusies uit mijn betoog willen trekken:

Ten eerste: op werkelijke morele dilemma's is er geen antwoord voorhanden, in geen enkel reservoir van morele principes of idealen; de vraag naar het goede is steeds weer nieuw en klinkt steeds weer anders; het antwoord moet steeds worden gezocht.

Ten tweede: dit betekent niet dat onze morele, wijsgerige of religieuze tradities, sowieso geen betekenis hebben; integendeel: ze laten ons zien op welke wijze in voorbije situaties mensen zijn omgegaan met het onmogelijke en een doorbraak hebben geprobeerd te forceren. De tradities zijn niet zozeer inhoudelijk, als wel *formeel* van betekenis: ze tonen *hoe* een antwoord op de vraag naar het goede tot stand kan komen. Kant kwam in zijn tijd niet voor niets met een oproep aan alle mensen, om zich van het *eigen* verstand te bedienen en om niet blind te varen op voorgegeven tradities, boeken of personen. Voor Kant was de Verlichting een historische noodzaak om de blinde autoriteit van verblinde religieuze of wereldlijke leidlieden te doorbreken.

Ten derde: de vraag naar het goede als een vraag naar iets absoluuts impliceert niet dat al onze gegeven antwoorden allemaal om het even of onverschillig zijn. Het absolute goed impliceert niet dat we het absolute kwaad kunnen laten zegevieren, omdat we het goede toch niet kunnen benaderen. Het is eigen aan het goede, dat het, wat het ook wezen moge, niet neutraal of onverschillig is ten aanzien van ons handelen. Als ik zeg dat het goede zich manifesteert in onze ervaring, als vraag, dan lijkt me dat het eigen aan het goede is dat het wil zijn gedaan of gerealiseerd. Hermann Cohen kritiseert Plato's abstracte idee van het goede als hij zegt: 'het onderscheid tussen ideaal en werkelijkheid mag niet in de schaduwwereld worden verlegd en op die manier vereeuwigd worden'. Het gaat erom, aldus Cohen, dat 'de zedelijkheid

in de mensenwereld wordt gegrondvest [*gegründet*]²⁵. Deze grondvesting betekent, *evenmin* als Levinas' 'antwoord', een op het goede geboekte terreinwinst; ze betekent een garantie dat de vraag naar het goede als permanente *vraag* kan en mag worden opgevat.

Ten vierde: ethiek kan wat mij betreft niet zonder een fenomenologie, niet zonder een beschrijving van de wijze waarop de vraag naar het goede zich aan mensen aandient. Deze fenomenologie schiet echter tekort wanneer ze zou abstraheren van het singuliere. Misschien ligt er, daar waar de vraag naar het goede zich manifesteert, een analogie in het verschiets tussen 'intentionaliteit' enerzijds en 'morele tradities' anderzijds; deze analogie zou er dan in bestaan dat intentionaliteit resp. morele traditie alleen grondslag van een adequate reactie op de vraag naar het goede kunnen worden als ze zich laten openbreken. Zo'n doorbreking zou dan ten dienste staan van een beslissing die zoekt recht te doen aan het *singuliere* dat zich telkens in de vraag naar het goede aandient.

(Rico Sneller is universitair docent wijsgerige ethiek aan de Faculteit Godgeleerdheid Leiden, Postbus 9515, 2300 RA Leiden)

25 *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, repr. Wiesbaden 1978, 24v.