

## Tilburg University

### Wat is waarheid?

Jonkers, P.H.A.I.

*Published in:*

De schittering van de waarheid

*Publication date:*

1994

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*

Jonkers, P. H. A. I. (1994). Wat is waarheid? Cultuurfilosofische beschouwingen over vrijheid en waarheid. In H. Rikhof, & F. Vosman (Eds.), *De schittering van de waarheid: Theologische reflecties bij de encycliek Veritatis splendor* Meinema.

#### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

#### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## 6. Wat is waarheid?

### Cultuurfilosofische beschouwingen over vrijheid en waarheid

Mijn interpretatie van *Veritatis splendor* is een filosofische, meer bepaald een cultuurfilosofische. Ik denk dat deze interpretatie rechtmatig is, omdat de encycliciek uitgebreid ingaat op bepaalde ontwikkelingen van de hedendaagse cultuur. Bovendien komt er een aantal vragen aan bod met belangrijke wijsgerige veronderstellingen en implicaties. Dit geldt met name voor het thema van de waarheid, dat centraal staat in deze tekst. Deze benaderingswijze heeft enkele gevolgen voor de manier waarop ik de encycliciek lees.

Ik zal niet ingaan op de verschillende richtingen in de moraaltheologie die in deze encycliciek kritisch besproken worden en evenmin op de rechtmatigheid van die kritiek. Ik zal evenmin spreken over de disciplinerende bedoelingen die *Veritatis splendor* volgens een aantal commentatoren heeft ten aanzien van bepaalde moraaltheologen en met betrekking tot de verhouding tussen het vak moraaltheologie en het kerkelijk leergezag.

Ik lees deze tekst met het oog op de vragen die filosofen aan om het even welk geschrift kunnen stellen. Welke inzichten formuleert de encycliciek over de hedendaagse mens en de cultuur waarvan hij deel uitmaakt? Hoe worden sleuteltermen, zoals waarheid, vrijheid en natuurwet gedefinieerd en welke functie hebben zij in de tekst? In hoeverre is de analyse die de encycliciek geeft van wat zij de crisis van de cultuur noemt terecht en in welke mate bieden de aangereikte ideeën om deze crisis te boven te komen werkelijk een uitweg? Mijn betoog valt uiteen in een drietal punten. Eerst zal ik de kritiek van *Veritatis splendor* op onze cultuur uiteenzetten, waarbij een bepaalde interpretatie van het vrijheidsbegrip centraal zal staan. Vervolgens zal ik de antwoorden van de encycliciek op de morele crisis van onze tijd geven, geconcentreerd rond de termen 'waarheid' en 'wet'. En tot slot wil ik kritisch ingaan op één van de kernideeën van de encycliciek, de

schittering van de waarheid als objectieve norm voor het morele handelen.

### 1. De problemen van een losgeslagen vrijheid

De encycliciek benadert de hedendaagse cultuur vanuit haar meest typische kenmerk, de vrijheid. Onze tijd heeft een bijzonder sterk gevoel voor vrijheid ontwikkeld. Dit houdt in dat de mens niet door dwang tot iets gedreven wordt, maar geleid wordt door zijn eigen verantwoordelijke vrijheid. 'Het recht op respect voor het geweten op weg naar de waarheid wordt steeds meer gevoeld als basis van de rechten van de menselijke persoon in hun geheel' (nr. 31). Deze erkenning van de waardigheid van de mens is volgens de encycliciek een positieve verworvenheid van de moderne cultuur. Vrijheid wordt hier dus niet alleen negatief begrepen als vrij zijn van uitwendige en inwendige dwang, maar ook verbonden met verantwoordelijkheid, waarheid en uiteindelijk met redelijkheid. Vanuit deze optiek is vrijheid positief gezien vooral het vermogen van de mens tot zelfbepaling van zijn bestaan. Omdat waarheid, goedheid en verantwoordelijkheid tot de kern van het menszijn behoren, geven deze begrippen van binnenuit een oriëntatie aan die zelfbepaling. Met deze opvatting van de vrijheid plaatst de encycliciek zich binnen de moderne, meer bepaald Kantiaanse traditie, die de vrijheid opvat als morele autonomie, de eigenschap van de wil om zichzelf (van binnenuit) tot wet te zijn. 'Een vrije wil en een wil die staat onder algemene zedelijke wetten is hetzelfde.'<sup>1</sup> Als de encycliciek spreekt over het probleem van de vrijheid in onze cultuur heeft ze dus blijkbaar niet moderne vrijheidsopvatting als zodanig op het oog, maar veeleer een ontwikkeling binnen het moderne vrijheidsbegrip zelf.<sup>2</sup> Cultuurhistorisch gaat het hier om de gespannen verhouding tussen Verlichting en Romantiek. Cultuurfilosofisch gaat het om een reactie tegen de universalistische pretenties van de moderne rationaliteit met haar centrale notie van een allesomvattende en voor iedereen

1 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, 447.

2 Op dit punt ga ik niet akkoord met De Schrijver, die stelt dat de encycliciek zich tegen de Verlichting keert: G. De Schrijver, *Veritatis splendor*. Reacties van theologen, in: *Streven* 61 (1994) 2, 133-4.

toegankelijke waarheid, haar door allen onderschreven begrip van de morele wet, en haar verdringing van het irrationele als de schaduwzijde van het bestaan. De zogenaamde 'filosofen van het wantrouwen' hebben in deze reactie een belangrijke rol gespeeld: volgens Marx gaan onder de ogenschijnlijke algemeenheid van morele normen specifieke klassebelangen schuil, in de ogen van Nietzsche is de universaliteit van de waarheid slechts een oppervlakkige versimpeling van een ordeloze werkelijkheid en volgens Freud kan de belangeloosheid die de waarheid zou kenmerken nauwelijks haar onbewuste belangen en verlangens verbergen. Naar de vaste overtuiging van velen, ook in onze tijd, is het grote succesverhaal van deze universele, op wetenschappelijk inzicht gebaseerde rede dus ongeloofwaardig geworden. Een dergelijke rede blijft abstract, dat wil zeggen, zij doet de uniciteit van het individu, de grote verschillen in leefwereld en culturele identiteit, en de onherhaalbaarheid van de concrete situatie teniet.

Er is dus ongetwijfeld sprake van 'een crisis omtrent de waarheid', zo als de encyclopedie stelt, en deze crisis gaat gepaard met een crisis van de moraal. Specifiek voor de vrijheid betekent dit dat men het spontane, creatieve en individuele aspect daarvan gaat beklemtonen. Op die manier gaat de traditionele binding van de vrijheid aan de objectieve en algemene orde, dat wil zeggen de wet en de waarheid, die haar transcenderen en van buitenaf normeren, verloren. De individuele keuzevrijheid wordt zo verheerlijkt, 'dat men er een absoluut principe van maakt dat de bron zou zijn van alle waarden. Aan het individuele weten worden bij het morele oordeel de voorrechten toegekend van hoogste instantie die categorisch en onfeilbaar beslist over goed en kwaad.' (nr. 32). Criterium voor moraliteit wordt op die manier 'of ik mezelf er nog in kan herkennen', het gevoelen van authenticiteit en oprechtheid.

Welke problemen heeft *Veritatis splendor* nu met de individualistische vrijheidsopvatting van onze tijd? In de eerste plaats verdwijnt elk uitwendig toetsingsmoment uit het vizier ten voordele van de overeenstemming met zichzelf (nr. 32). Subjectieve zekerheid komt in de plaats van objectieve waarheid. Als men zich op dit standpunt stelt, kan het niet anders dan dat er een conflict ontstaat tussen vrijheid en wet, dat de onherleidbare eigenheid van het subject zich stelt tegenover de algemeenheid van de morele orde. Als gevolg daarvan blijft het morele individu opgesloten in zijn eigen particularisme. Gecon-

fronteerd met zo veel uiteenlopende morele systemen en regels, die al le aanspraak maken op hun eigen plausibiliteit, kan de mens alleen nog maar beroep doen op zijn eigen morele gevoel als toetsingsmoment voor zijn handelingen.

Een tweede kritiek is dat indien de mens als autonoom individu begrepen wordt, hij impliciet in staat geacht wordt zelf zijn waarden te creëren (nr. 55). De nadruk valt sterk, zo niet exclusief, op de creatieve beslissing, op de hermeneutiek van de concrete situatie, die als zodanig niet vergelijkbaar is met andere situaties en dus niet onder een algemene wet of onderdeel te vatten is. Hiermee verbindt zich de algemene overtuiging van de moderniteit die elke afhankelijkheid van een voorgegeven structuur of orde beschouwt als een ontoelaatbare aantasting van de autonomie van het subject. Deze absolute autonomie-gedachte vinden we in gepopulariseerde vorm terug bij het wijd verspreide sociologische onderzoek naar normen en waarden, en meer nog bij het modieuze spreken over zingeving. Normen en waarden worden hierin benaderd als objectieveerbare gegevens, als datgene wat het subject voor zich kan stellen en waar hij zelf over kan beschikken. Vanuit deze optiek kan hij bepaalde waarden zelfstandig ontwerpen, er voor of tegen kiezen, ze in het proces van maatschappelijke en politieke meningsvorming proberen te manipuleren en te veranderen. Dat waarden deel uitmaken van onze identiteit, dat wij ze altijd al in ons meedragen, lang voordat we er bewust over reflecteren, is vanuit deze optiek nog moeilijk te denken. *Mutatis mutandis* geldt hetzelfde voor de zingeving. Door het woord alleen al hebben we de indruk dat de mens niet alleen degene is die de zin van iets ervaart, maar dat hij zelf ook schepper en maatstaf daarvan is. Dat zin iets is dat op ons toekomt, dat wij aan de dingen rondom ons alleen zin kunnen geven, omdat zij zich als potentieel zinvol aan ons verschijnen, kan in het kader van de moderne subjectiviteitsopvatting niet gedacht worden.<sup>3</sup>

In de derde plaats heeft de encyclopedie problemen met de mens die, omdat hij de norm voor zijn moraliteit alleen in zijn eigen geweten zoekt, zich wel op een erg gemakkelijke manier meent te kunnen rechtvaardigen. Wie zichzelf spiegelt, spiegelt zich licht, zegt het spreekwoord.

3 Vgl. B. Vedder, *Erfgenamen van de toekomst. Heideggers vraag naar zijn als vraag naar zih*, Tilburg 1990, 11 e.v.

Als er geen uitwendige norm is waaraan ik mijn handelen moet toetsen, wordt de verleiding wel erg groot om het met mijn geweten op een akkoordje te gooien. De encycliciek klaagt hier de zelfvoldaanheid aan van degene, 'die van zijn eigen zwakheid het criterium maakt van de waarheid inzake het goede om zich zo alleen te kunnen rechtvaardigen' (nr. 104). Dan heeft de mens ook geen nood aan Gods barmhertigheid, die altijd groter is dan zijn zondigheid en zwakheid. De moderne autonomie-gedachte blijkt moeilijk te verzoenen met het geloof in Gods genadevolle liefde.

In de vierde plaats en samenvattend wordt onze tijd gekenmerkt door een verregerende ontkerstening (nr. 88). Als gevolg daarvan leven mensen alsof God niet bestond, verliest het geloof zijn kracht en wordt niet langer gezien als criterium voor het denken en handelen van de mens in zijn persoonlijke bestaan, het gezin en de maatschappij. Dit leidt tot 'een verval of een verduistering van het morele bewustzijn' (nr. 106) en tot een verspreiding op grote schaal van allerlei subjectivistische, relativistische en utilitaristische tendensen in de cultuur.

Het is in dit verband niet onbelangrijk om op te merken dat de encycliciek in deze kritiek niet alleen staat. Ook een aantal hedendaagse cultuurfilosofen hebben kritiek op de losgeslagen vrijheidsopvatting van de moderne tijd, die geworteld is in een extreme subjectivering en daarmee rechtstreeks samenhangende objectivering van de mens, de werkelijkheid en de waarheid. Maar tegelijk merken denkers als Nietzsche, Heidegger, Foucault en zo vele anderen op dat deze grondtrek van de moderniteit slechts één zijde van de medaille is. Dat het subject zichzelf poneert als de enige werkelijk zekere grondslag van normativiteit en waarheid is immers uiteindelijk slechts een vertwijfelde reactie van de moderne mens op een ervaring die hem ten diepste tekent, het besef namelijk van de radicale contingentie en zinloosheid van al zijn denken, spreken en handelen. Op het moment dat de mens tot het inzicht komt dat de door hemzelf geponeerde grondslag uiteindelijk grondeloos is, slaat deze zekerheid van het ik vanzelf om in haar tegendeel: de vertwijfeling en de ironie. In die zin leeft onze tijd niet alleen in het heldere licht van een bij zichzelf aanwezige en voor zichzelf inzichtelijke subjectiviteit, maar evenzeer in de schaduw van het nihilisme, dat ons confronteert met de volstreekte willekeurigheid van al onze normen en denkbeelden.

## 2. De antwoorden van *Veritatis splendor*

De vraag is nu welke antwoorden *Veritatis splendor* formuleert op deze crisis van de cultuur. Ik laat mij bij de bespreking hiervan leiden door de vier kernpunten van de hierboven gegeven analyse. Tegenover de eerste en meest fundamentele vraag, de subjectivistische houding van onze cultuur ten opzichte van de moraal, legt de encycliciek de nadruk op de objectieve en algemene dimensie van het ware en het goede. Dit houdt in dat er een norm is die als objectief referentiepunt dient voor het handelen, zodat de moraliteit niet opgesloten blijft in de inwendigheid van het eigen geweten. Het recht van de individuele gewetensvrijheid verliest zijn rechtmatigheid als het niet verbonden blijft met de plicht van ieder individu om te zoeken naar waarachtige moraliteit. Dit betekent dat de vrijheid niet los staat van de wet en dat er geen conflict is tussen beide: 'de ware morele autonomie van de mens betekent helemaal geen afwijzen, maar juist een aanvaarden van de morele wet' (nr. 41). Deze wet is uiteindelijk van God afkomstig, maar is tegelijkertijd eigen aan de mens en kan met zijn natuurlijke rede gekend worden. Geloven in het goddelijk karakter van de morele wet betekent dus niet dat de morele autonomie plaats zou maken voor heteronomie, maar dat de mens vrij instemt met een wet waarvan de oorsprong hem te buiten gaat. Vrijheid betekent immers niet alleen negatief gezien een bevrijding van allerlei vormen van uitwendige dwang, maar houdt ook positief zelfbepaling en zelfwording in. Dankzij deze wet is het voor de mens mogelijk om het goede van het kwade te onderscheiden en zijn handelen te richten naar het doel van de schepping. Een dergelijke wet is op zichzelf genomen onveranderlijk en universeel, maar moet wel steeds opnieuw geformuleerd worden in termen die aangepast zijn aan de cultuur en de historische omstandigheden (nr. 53). Net zoals de vrijheid niet zonder de morele wet kan bestaan, is het geweten onlosmakelijk verbonden met de waarheid. Fundamenteel voor de waarheid is dat zij boven mijn subjectieve eigennigheid uitstijgt en mij confronteert met iets dat aan mijn beschikkingmacht ontsnapt. In tegenstelling tot wat de moderne tijd al te gemakkelijk geneigd is te denken, staat de mens niet zelf aan de oorsprong van het heldere licht, dat als baken moet dienen voor zijn handelen, maar is alleen de schittering van de waarheid zelf daartoe in staat. Voor de encycliciek betekent dit dat het geweten niet opgesloten is

in zijn eigen ondoordringbare eenzaamheid, maar open staat voor een dialoog van de mens met de ander en met God. Dit betekent dat het geweten niet primair een individuele beslissing is, maar veeleer 'een oordeel over de mens en zijn handelen' (nr. 59), op basis van de waarheid van de natuurwet. Op het moment dat het geweten betrokken wordt op de waarheid en in dialoog treedt met de ander en met God om die waarheid over zichzelf en zijn handelen te vinden, wordt het ook mogelijk om te spreken van een 'dwalend geweten'. Dit bestaat erin iets subjectief voor waar te houden dat het objectief niet is. Aangezien er een connaturaliteit is tussen het ware en het goede, kan het onware ook met dezelfde objectiviteit het moreel slechte genoemd worden. Op basis van deze objectieve morele orde kunnen bepaalde handelingen ook als intrinsiek slecht bestempeld worden.

Tegenover de tweede tendens in de huidige maatschappij, volgens welke de mens de schepper van alle waarden zou zijn, stelt de encycliciek dat 'de macht om te beslissen over goed en kwaad niet aan de mens, maar aan God alleen toekomt' (nr. 35). De mens moet met behulp van zijn rede deze morele orde wel achterhalen, uitspreken en interpreteren, maar kan haar niet autonoom bepalen. De gedachte dat aan de mens een absolute autonomie zou toekomen is niet te verzoenen met het geloof in een scheppende God. Gods morele wet is transcendent ten opzichte van de mens, hij is daaraan ondergeschikt en moet daaraan gehoorzamen. Hiermee gaat de encycliciek in tegen een bepaalde hedendaagse overtuiging die meent dat de mens als bewust wezen steeds verheven is boven allerlei vormen van onvrijheid en heteronomie, die niet zozeer buiten, maar binnen hemzelf heersen. Daarbij moeten we denken aan tal van onbewuste, meer bepaald driftmatige en ideologische determinismen. De encycliciek kan dus weinig sympathie opbrengen voor de romantische idee van 'le bon sauvage'. Het geweten is weliswaar het onmisbare verankeringpunt van de morele wet in de menselijke subjectiviteit, maar het 'stelt deze wet niet in, het getuigt alleen maar van het gezag van die wet' (nr. 60). De autonomie van het aardse, met inbegrip van de mens en zijn handelen, is dus reëel, maar beperkt (nr. 38).

De derde grondtrek van onze cultuur, het gemak waarmee de mens zijn eigen bestaan meent te kunnen rechtvaardigen, staat haaks op de onvoorwaardelijke radicaliteit van het evangelie. Het verhaal van de rijke jongeling is hiervoor illustratief. Het gaat hier om de kernvraag van de

mens als zodanig, het verwerven van het eeuwige leven, de vraag naar datgene wat het leven de moeite waard maakt geleefd te worden (nr. 8). In zijn antwoord geeft Jezus aan dat het om veel meer gaat dan alleen maar het in acht nemen van de tien geboden. 'Het essentiële en oorspronkelijke fundament van de christelijke moraal is de navolging van Christus', het zich volledig richten op God en Zijn geboden (nr. 19). Een dergelijke navolging raakt de mens in zijn diepste innerlijk en vraagt van hem een radicale bekering die veel verder gaat dan het kenmerklijke gemak waarmee de moderne mens het met zijn geweten op een akkoordje gooit. In die zin stelt de encycliciek onverbloemd dat de weg van de mens naar zijn uiteindelijke bestemming smal is, alhoewel tegelijk gewezen wordt op Gods barmhartige liefde.

Tegenover het voortschrijdende proces van ontkenning, de vierde grondtrek van onze cultuur, benadrukt de encycliciek de noodzaak van een nieuwe evangelisatie, die de verkondiging en het voorhouden van de christelijke moraal met zich meebrengt (nr. 106).

### 3. Vragen bij de objectiviteit van de waarheid

Ik wil mijn analyse toespitsen op een kwestie die in *Veritatis splendor* van fundamenteel belang is en die ook een belangrijke rol speelt in de hedendaagse wijsgerige discussie. Het gaat dan om de objectiviteit van het ware en goede en in het verlengde daarvan om die van de moraal. In deze problematiek kunnen twee aspecten onderscheiden worden, dat van de mens die in zijn morele handelen voor de opgave staat om de objectieve wet waar te maken en dat van de objectiviteit van de wet en de waarheid zelf in haar relatie tot de mens. De keuze voor deze invalshoek geeft al meteen aan dat mijn benaderingswijze een hermeneutische is. Ik ben van mening dat het geen zin heeft om over de objectiviteit van de waarheid na te denken buiten de relatie met de mens om; tegelijk is het echter zo dat de mens de waarheid niet constitueert, maar daar interpreterend aan onderworpen is.

Wanneer kunnen we vanuit een wijsgerig-antropologisch gezichtspunt spreken van een authentiek morele persoon? Hiervoor is eerst en vooral de subjectieve pool van het geweten nodig, een vorm van zelfvervaling van mijn morele verplichtingen. Het geweten is een van de zaken die op zo'n intieme manier tot mijzelf behoren dat ik mij er nooit van kan ontdoen. Ik kan wel gewetenloos handelen, maar niet ontkennen

dat ik een geweten heb en dat dit geweten van mij is en van niemand anders. Anderzijds is er in het morele handelen ook steeds een element dat het subject oversijgt: het geweten wordt opgeroepen door het lijden van de ander, het onderwerpt zich aan een algemene wet.<sup>4</sup> Ethisch handelen is dus een eigenaardige verstrengeling van autonomie en heteronomie, van subjectiviteit en transcendentie. Iemand die zijn handelen denkt te kunnen rechtvaardigen door alleen een beroep te doen op zijn eigen subjectieve geweten, weigert in feite elke rechtvaardiging, omdat hij zijn geweten weigert te toetsen aan dat van anderen, aan een algemene wet. Omgekeerd verwijten we iemand die zich alleen oriënteert op een algemene wet eveneens morele ongevoeligheid; een dergelijk handelen ontaardt immers gemakkelijk in een vorm van ethisch objectivisme. Wat de encycliciek nu doet is om via een terechte kritiek op het subjectivisme in de morele gevoeligheid van onze tijd door te schieten naar een overaccentuering van de objectieve pool. Daarom stelt zij tegenover de onherleidbare eigenheid van het subjectieve morele gevoel de objectiviteit van de waarheid, tegenover de individuele beslissing de algemeenheid van het oordeel, tegenover de subjectieve vrijheid in de creatieve interpretatie en de hermeneutiek van de morele geboden de gehoorzaamheid aan de natuurwet die ieder individu overstijgt. Een aantal commentatoren verwijten de encycliciek op dit punt terecht een zekere eenzijdigheid.<sup>5</sup> Deze kritiek spijt zich toe op het historisch zwaar beladen begrip natuurwet. Het gebruik van deze term lost slechts schijnbaar het probleem van de objectiviteit van de moraal op. Omdat de menselijke natuur steeds is ingebed in een cultuur die tijdruimtelijk bepaald is, is het voor de mens bij het bepalen van de inhoud van de natuurwet onmogelijk om daarvan abstractie te maken. In de mate dat de encycliciek dit erkent, zoals zij op een aantal plaatsen doet, verschilt zij in wezen niet van de moraaltheologen die zij bekritiseert, maar geeft zij ook geen oplossing aan het door haarzelf gestelde probleem: het besef van culturele verscheidenheid staat noodzakelijkerwijze op gespannen voet met een objectivistische invulling van het

4 R. Bernet, *Subject en zelfervaring*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 53 (1991) 1, 25 e.v.

5 H. van Leeuwen, *De weg, de waarheid en het leven*. Vragen rond een encycliciek, in: *Streven* 61 (1994) 1, 21-2; H. Arts, *Kanttekeningen bij 'Veritatis splendor'*, in: *Communio* 18 (1993) 6, 395-6; I. Verhac, *Kanttekeningen bij 'Veritatis splendor'*, in: *Communio* 18 (1993) 6, 412-5.

begrip 'natuur'. Alleen als men de natuur los zou maken van haar culturele bepaaldheid en haar als 'redeloze natuur' begrijpt, is zij eenduidig te bepalen en kan men dit probleem omzeilen.<sup>6</sup> Maar dan beweegt men zich beneden het niveau waarop het morele zich feitelijk afspeelt. Ik wil in dit verband echter wat dieper ingaan op een andere kwestie, die samenhangt met de verregaande identificatie van het ware en goede. Een belangrijk probleem bij de interpretatie van het antwoord dat de encycliciek op de vraag naar de samenhang van geweten en waarheid geeft, is dat zij nergens een nadere aanduiding geeft van wat zij onder waarheid verstaat. Als hypothese neem ik aan dat waarheid hier inhoudelijk gezien begrepen wordt als datgene wat het leven leefbaar en levenswaardig maakt. In die zin heeft de waarheid een nauwe en intrinsieke band met goedheid. De encycliciek spreekt in dit verband dan ook van een doen en een beleven van de waarheid (nr. 24; nr. 88). Filosofisch gezien gaat deze gedachte terug op een oude platoonse traditie. Vanuit christelijk perspectief staat hier de door Johannes uitgedrukte overtuiging op het spel dat Christus de weg, de waarheid en het leven is. Voor de christen is het leven en sterven van Jezus het toonbeeld bij uitstek van zijn eigen leven en uiteindelijke heilsbestemming (nr. 83). Hoewel dus zowel filosofisch als theologisch de band tussen waarheid en goedheid te verdedigen is, is er desalniettemin een belangrijk verschil tussen het kennen dat zich richt op het ware, en het handelen dat zich oriënteert op het goede. Omdat de encycliciek dit verschil miskent en het handelen in feite begrijpt vanuit het kennen, legt zij een te sterk intellectualistisch accent en krijgt daardoor iets onwerklijks. Zoals hierboven reeds is opgemerkt, zijn zowel het kennen als het handelen van de mens in belangrijke mate tijdruimtelijk bepaald, omdat de mens nu eenmaal een geestelijk-lichamelijke eenheid is. Toch is deze gebondenheid bij het handelen veel radicaler dan bij het kennen. In mijn pogingen om de waarheid te kennen stel ik permanent mijn oordelen bij, nuanceer ik, herroep ik datgene wat uiteindelijk de toets van de kritiek niet kan doorstaan et cetera. Ik kan zelfs mijn oordeel opschorten, totdat ik een beter inzicht heb in de materie. Juist omdat het hier over oordelen gaat, kan ik dat relatief straffeloos doen. Oordelen hebben immers geen directe materiële gevolgen. Bij het handelen is dit

6 Dit wordt in de encycliciek evenwel uitdrukkelijk ontkend: *Veritatis splendor*, nr. 42.

echter per definitie wel het geval. Daarom is ons handelen op een veel grondigere wijze gebonden aan tijd en ruimte, heeft het een wezenlijk aspect van onherhaalbaarheid, van onherroepelijkheid. Als ik een bepaalde handeling verricht, sluit ik er materieel gezien oneindig veel andere uit. Al mijn handelingen laten sporen na, en zelfs als ik ze ongedaan wil maken door de sporen uit te wissen, kan ik dat alleen door opnieuw te handelen en nieuwe sporen achter te laten. Ik ben ondergedompeld in de concrete, materiële werkelijkheid. Als ik nu mijn handelen in een gelovig-moreel perspectief stel, houdt dit in dat ik in moet gaan op de oproep van het evangelie om Christus na te volgen. Wat het betekent om waarachtig leerling van Jezus te worden vertelt ons bij voorbeeld het verhaal van de rijke jongeling in al zijn concreetheid en radicaliteit. De mens wordt opgeroepen volmaakt te zijn, zoals zijn Vader in de hemel volmaakt is. Maar tegelijk is de mens een lichamelijk en eindig wezen, en daarom kan hij die navolging van Christus, filosofisch uitgedrukt dat transcendentale goede, nooit in één handeling en zelfs niet in een reeks handelingen realiseren. De onvoorwaardelijke radicaliteit van de christelijke boodschap laat zich kennelijk niet zo maar vertalen in een voor de mens haalbare ethische praxis. In een concrete situatie wordt de mens steeds geconfronteerd met evangelische eisen die alle een onvoorwaardelijk karakter hebben, maar tegelijk ook vaak op gespannen voet staan met elkaar. Ik moet rechtvaardig zijn, maar ook barmhartig en liefdevol, ik moet het leven als iets heiligs beschouwen, maar soms sta ik voor een uitsluitende keuze tussen meerdere levens, ik moet goed zijn tegenover de anderen, maar er zijn zo vele anderen dat ik ook daarin keuzes moet maken. En juist hierin manifesteert zich het verschil tussen handelen en oordelen. In het oordeel kan ik verschillende conflicterende aspecten van een probleem met elkaar verbinden middels een enerzijds, anderzijds, ten eerste en ten tweede enz. Het handelen heeft deze mogelijkheid niet, omdat het gesitueerd is in de onomkeerbaarheid van de tijd. Ik kan meestal niet de kool en de geit sparen, zoals het spreekwoord zegt. Deze fundamentele spanning tussen de oneindigheid van de ethische opdracht van het evangelie en de tijdruimtelijke begrensdheid van onze feitelijke situatie geeft aan het handelen een tragiek die in het oordelen veelal afwezig is. Voor de gelovige heeft deze tragische bestaanservaring niet het laatste woord; hij weet immers dat hij mag vertrouwen op Gods genadevolle liefde (nrs. 22 e.v.). Maar dit godsvertrouwen kan de tragiek

van het handelen zelf niet opheffen; het kan er hoogstens een minder verpletterend karakter aan geven. Voor deze fundamentele conditie van het menselijk bestaan heeft de encycliciek geen oog, omdat ze het handelen te zeer begrijpt vanuit het kennen. Dit intellectualistische accent maakt dat de encycliciek een nogal abstracte, weinig doorleefde analyse geeft van het menselijk handelen.

In de tweede plaats wil ik aandacht besteden aan de vraag van de objectiviteit van de waarheid in haar relatie tot de mens. De vraag die in dit verband gesteld moet worden is wat deze objectiviteit inhoudt en welke functie zij in de encycliciek heeft. Zoals hierboven reeds is gezegd heeft dit objectiviteitsbegrip vooral tot doel om een dam op te werpen tegen het morele subjectivisme van de moderne tijd. Gezien het grondkarakter van onze tijd lijkt deze doelstelling me zeer goed te verdedigen. Problematisch is echter wat er onder deze objectiviteit wordt verstaan. In *Veritatis splendor* lijken me twee verschillende opvattingen daarvan een centrale rol te pelen. Een eerste is dat waarheid en goedheid als zodanig gegeven zijn en door de natuurlijke rede op eenduidige wijze uit de werkelijkheid kunnen worden afgelezen. Zo komt de mens op het spoor van de natuurwet, die de menselijke uitdrukking is van de eeuwige wet van God (nr. 43) en derhalve ook universeel en onveranderlijk is. Via het praktische oordeel wordt deze universele natuurwet toegepast op de concrete situatie. Hier ligt de taak van het geweten, het subjectieve moment van de morele handeling. De encycliciek wil nu dit subjectieve en bijgevolg onvermijdelijk creatief interpreterende element zo ver mogelijk terugdringen ten voordele van de objectiviteit van de natuurwet. Vandaar dat ook zo veel nadruk gelegd wordt op het oordeelskarakter van het geweten in plaats van op de beslissing. De objectiviteit van de morele orde houdt dus in dat zij beschikbaar is om aan het handelen de juiste oriëntatie te geven. Deze objectiviteit heeft overigens niet alleen betrekking op de uiteindelijke grondslagen van de moraal, maar wordt stiltzwingend uitgebreid tot alle specifieke kerkelijke morele voorschriften (nr. 76), met alle problemen vandien.<sup>7</sup> De meer principiële moeilijkheid hierbij is echter dat de encycliciek blijkbaar de objectiviteit van de morele orde op een typisch moderne wijze begrijpt als eenduidige beschikbaarheid en han-

7 G. De Schrijver, *art. cit.*, 130-131.

teerbaarheid voor het handelende individu. Als gevolg daarvan gaat de transcendentie van het goede verloren en verliest het zijn goddelijk karakter. In haar kritiek op een bepaalde moderne opvatting van subjectiviteit is *Veritatis splendor* dus in zekere zin zelf vast blijven zitten in een moderne opvatting van waarheid als beschikbaarheid en voorstelbaarheid.

Een tweede moeilijkheid hierbij is dat het kerkelijk leergezag zich bij het vaststellen van deze objectieve morele orde een bevoorrechte positie toekent. Het eist hierin voor zich de garantie van de Heilige Geest op (nr. 4). Het bewaren en actualiseren van de morele voorschriften van het oude en nieuwe testament is door Jezus toevertrouwd aan de apostelen en hun opvolgers, tegelijk met de bijzondere bijstand van de Geest van de waarheid (nr. 25). Op die manier komt het leergezag tot een authentieke interpretatie van de wet van de Heer, die het in deze encycliek aan de mensen aanbiedt om hen te helpen op hun weg naar waarheid en vrijheid (nr. 27). Als men al deze uitspraken over de rol die het leergezag aan zichzelf toeschrijft bij het interpreteren van de objectieve morele orde bij elkaar neemt, ligt de conclusie voor de hand dat het hierin onfeilbaar is. Zoals bekend wordt deze conclusie in de encycliek niet getrokken. Naar de informatie van sommigen is deze conclusie onder zware druk uit de definitieve versie geschrapt. De belangrijkste premissen die tot deze conclusie leiden zijn echter wel behouden. De meeste commentatoren gaan uitvoerig en zeer kritisch in op deze interpretatie van de objectiviteit van de waarheid als eenduidige maatstaf in de handen van het leergezag om het morele handelen te beoordelen.<sup>8</sup> Deze maatstaf wordt immers als instrument gebruikt om een moraalfilosofische en -theologische discussie over de verhouding tussen wet en vrijheid, het intrinsieke kwaad, het geweten en de waarheid, die in de encycliek overduidelijk gevoerd wordt, middels een machtspreuk te beslechten. Vanuit filosofisch perspectief is een dergelijke werkwijze evident onhoudbaar, omdat er in de filosofie geen plaats is voor gezagsargumenten. Maar ook als men de moraaltheolo-

8 J. Jans, Moraaltheologisch crisismanagement. Achtergronden en implicaties van de encycliek 'Veritatis splendor', in: *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994) 1, 58ff; H. van Leeuwen, *art.cit.*, 16ff; G. De Schrijver, *art.cit.*, 129; H. Arts, *art.cit.*, 369ff; I. Verhacq, *art.cit.*, 405.

gie als discipline serieus wenst te nemen, moet de kracht van de argumenten het enige zijn dat van doorslaggevend belang is in de discussie. Vanuit een gelovig standpunt zou men zich de vraag kunnen stellen of met de competentie die het kerkelijk leergezag zich hier toemeet het eschatologische voorbehoud niet onherroepelijk verloren gaat.

Er is evenwel ook een andere interpretatie mogelijk van de objectiviteit van de waarheid. Deze is veel interessanter en brengt ons naar het hart een belangrijke discussie in de hedendaagse wijsbegeerte. Om dit punt toe te lichten vertrek ik vanuit de beeldspraak die in de encycliek een centrale rol bekleedt, namelijk die van de schittering van de waarheid. Dit beeld verwijst naar Jezus en door hem naar God zelf (nr. 83) als de bron van waarheid en goedheid. Deze schittering weerspiegelt in heel de schepping en verlicht het verstand van de mens. Het beeld wordt gebruikt om Gods radicale transcendentie te benadrukken. Alleen God kan de vraag beantwoorden aangaande het goede, omdat Hij het goede is (nr. 12). De macht om te beslissen over goed en kwaad komt niet aan de mens toe, maar aan God alleen (nr. 35). Wij dienen de majesteit van God te belijden en de heiligheid van de wet en de on-eindige transcendentie God te vereren (nr. 42). Ook de leer van de universaliteit en onveranderlijkheid van het ware en goede kunnen vanuit deze context begrepen worden. In vergelijking met het menselijke subject, dat steeds gebonden is aan zijn bijzondere situatie en is opgenomen in de tijd, is het ware en goede algemeen en eeuwig. Het beeld van de schittering van de waarheid heeft echter niet alleen theologische wortels, maar verwijst ook naar een van de belangrijkste teksten uit de geschiedenis van de wijsbegeerte, de *Politeia* van Plato, meer bepaald naar het stuk over de idee van het goede.<sup>9</sup> Vanwege de transcendentie van de idee van het goede gaat het voor Plato zijn krachten te boven om daar rechtstreeks over te spreken. Daarom vergelijkt hij deze idee met de zon. Net zoals de zon maakt dat er kleuren zijn en dat de mens iets kan zien, geeft de idee van het goede aan de gekende dingen hun waarheid en aan de kennende mens zijn onderscheidingsvermogen. Bovendien hebben zij hun wezen aan die idee te danken. Er is dus zeker een verwantschap tussen de idee van het goede en de door ons gekende werkelijkheid, maar de idee zelf staat nog hoger dan de

9 Plato, *Politeia*, 508a – 509c.



verschijnende werkelijkheid. Daarom zegt Plato dat 'zij zelf geen wezen is, maar door haar waardigheid en vermogen nog voorbij het wezen ligt en daar bovenuit steekt'.<sup>10</sup>

In deze tekst worden tastend een aantal fundamentele zaken verwoord die ons ook verder helpen bij het zoeken naar de betekenis van de uitdrukking 'schittering van de waarheid'. In de eerste plaats is het duidelijk dat waarheid en goedheid geen zaken zijn waar de mens over zou kunnen beschikken, maar die daarentegen radicaal transcendent zijn. Ze liggen aan de overzijde van de ons vertrouwde werkelijkheid en breken daarin binnen via concrete ervaringen van het goede en ware. Datgene wat wij waar en goed noemen draagt dus een spoor in zich van het ware en goede op zichzelf, dat vanuit een onheugelijk vertleden steeds in nieuwe gedaanten op ons toe komt. Daarom kan het ware en het goede met recht onveranderlijk, of beter nog, eeuwig genoemd worden. Met behulp van zijn ideeënleer werpt Plato dus een dam op tegen allerlei vormen van relativisme, die niet alleen nu, maar ook al in de Griekse oudheid de kop opstaken. Hierbij moeten we met name denken aan de sofistenaars. Op die manier wordt de beslissing over het ware en goede dus onttrokken aan de beschikkingsmacht van de mens, modern uitgedrukt aan zijn autonome vrijheid. Plato drukt dit op de meest radicale wijze uit door te zeggen dat de idee van het goede 'epekeina tês ousias' ligt, 'voorbij het wezen' of 'voorbij het (bepaalde en bepaalbare) zijn'. Juist omdat zij bron is, ligt deze idee verder dan de kennis of de ervaring reikt. Zij onttrekt zich daarmee aan elke voorstelling of definitie. Onze beperkte menselijke kennis is verwant met het goede, maar valt er niet mee samen, zij kan zich het goede nooit toeëigenen.<sup>11</sup> Dat is ook de reden dat Plato deze kwestie alleen maar indirect, via een beeldspraak, ter sprake kan brengen.

De hedendaagse wijsbegeerte gaat vaak te rade bij Plato om een tegenwicht te vinden tegen de moderne drang van de mens om alles aan zich te onderwerpen en het zo tot een gestalte van zichzelf te maken. Zij verwijst dan naar de inbreuk die de ervaring van het heilige of de openbaring van het gelaat van de andere vormt op de zelfgenoegzaam-

10 Plato, *Politeia*, 509b.

11 C. Verhoeven, *Mensen in een grot. Beschouwingen over een allegorie van Plato*, Baarn 1983, 26.

heid waarmee het subject alles buiten hem assimileert. Het komt er voor de mens op aan een openheid voor het andere dan het zijn te denken zonder dat de ontsluiting als zodanig meteen weer hereniging betekent tot samengaan, tot eenheid van het wezen waaraan het subject zelf aan wie deze hereniging wordt onthuld, meteen weer vast komt te zitten, terwijl de band met het wezen meteen al binnen de intimiteit van het wezen wordt aangetrokken.<sup>12</sup> De schittering van de waarheid bevestigen tegenover de beheersingsmacht van het autonome subject betekent dus dat het ware goede in een verhouding staat van niet-beschikbaarheid, van onherleidbare transcendentie ten opzichte van de mens. Daardoor onttrekt het zich aan allerlei vormen van ideologisering en subjectivering en zelfs algemener nog aan iedere definitieve vastlegging daarvan. Tegelijk houdt het ware en goede echter voor de mens een opdracht in om in de richting te gaan van het goddelijke licht, dat uiteindelijk ontoegankelijk blijft. Dit is een opdracht die door ieder individu en door iedere generatie steeds weer opnieuw op zich genomen moet worden. Met deze zienswijze levert de encyclopedie een belangrijke kritiek op de moderne cultuur en wijst zij ook op de onvervangbare rol die het geloof in onze tijd te spelen heeft.

12 E. Levinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht 1978, 225 (Nederlandse vertaling, Baarn 1991, 252).