

## Filosofie en/als spiritualiteit<sup>1</sup>

Levensbeschouwelijke vorming is soms de reden omwille waarvan in onderwijsinstellingen filosofie wordt gedoceerd. Filosofie lijkt in een pluralistische tijd een veiliger of gemakkelijker manier om aan levensbeschouwelijke vorming te doen, dan theologie of catechese. Op bijzondere universiteiten werd altijd al op die manier, dat wil zeggen door verplichte colleges filosofie voor studenten van alle studierichtingen, invulling gegeven aan de wens om vanuit de eigen levensbeschouwelijke traditie een speciale bijdrage te leveren aan de opleiding van studenten. Maar wat is eigenlijk het verband tussen filosofische en levensbeschouwelijke vorming?

In deze bijdrage wil ik een antwoord op die vraag formuleren vanuit het werk van de Franse filosoof en filosofiehistoricus Pierre Hadot<sup>2</sup> (en in mindere mate dat van zijn vrouw, Ilsetraut Hadot<sup>3</sup>). Hij schetst op een mijns inziens belangwekkende manier dat ook de filosofie kan (en zelfs moet) worden opgevat als een vorm van spiritualiteit.

In het standaardwerk over *vormen, grondslagen en methoden van spiritualiteit*, het magnum opus van Kees Waaijman, komt de naam Hadot slechts een enkele keer voor.<sup>4</sup> Ik vermoed dat hij een grotere rol verdient, en probeer dat te laten zien door de belangrijkste stellingen van Hadot te presenteren aan de hand van de driedeling in het boek van Waaijman: ik beschrijf de *methoden* van spirituele vorming die volgens Hadot kenmerkend zijn voor de filosofie. Daaraan voorafgaand zal ik proberen in een eerste korte beschrijving aan te geven wat spiritualiteit is, of in welke *vorm* zij verschijnt, vanuit het perspectief van de filosofiehistoricus Hadot. Aan het slot zal ik proberen dat iets verder

uit te werken door aan te duiden welke opvatting van mens, werkelijkheid en religie, vanuit dit perspectief, ten *grondslag* ligt aan de opgave en de mogelijkheden van de ‘filosofie als een manier van leven’.<sup>5</sup> Daarmee hoop ik een begin te maken van wat in deze bijdrage nog niet kan worden uitgediept, namelijk een duiding van het verschil tussen een filosofische spiritualiteit en een spiritualiteit zoals die ontwikkeld is binnen de religieuze traditie van jodendom en christendom en zoals die centraal staat in het boek van Kees Waaijman.

Pierre en Ilsetraut Hadot zijn specialisten op het gebied van de hellenistische filosofie. Als historici van de (antieke) filosofie presenteren zij hun stelling met name aan de hand van een beschrijving van de grote denkers uit de Oudheid en hun scholen, waaronder de Stoa een bevoorrechte positie inneemt. Maar evenmin als de geschiedschrijving van Pierre Hadot tot de Stoa of zelfs maar de hellenistische scholen beperkt blijft en in feite strekt van vóór Socrates tot aan (de door het werk van Hadot sterk aangesproken) Michel Foucault (vgl. 2005, 229vv), evenmin is zijn these een louter historische; zij heeft zonder twijfel de pretentie iets te zeggen over wat de filosofie wezenlijk is. Ik zal in het volgende slechts de grote lijnen schetsen en globaal aanduiden wat Pierre Hadot in boeiende beschrijvingen van figuren uit de geschiedenis van de antieke filosofie in meer detail uitwerkt en overvloedig documenteert, om te laten zien dat filosofie op de eerste plaats een wijze van leven is.

#### VORM: WAT IS SPIRITUALITEIT?

Hadot spreekt zelf niet met zoveel woorden van de filosofie als spiritualiteit. De term ‘spiritualiteit’ als zodanig komt niet of nauwelijks voor in zijn werk. Wel legt hij veel nadruk op de belangrijke rol die de zogenaamde ‘geestelijke oefeningen’ volgens hem spelen in wat filosofie van meet af aan is, dat wil zeggen vanaf haar eerste begin, vroeg in de

zesde eeuw voor Christus, aan de rand van de Griekse invloedssfeer (2003, 25).<sup>6</sup> Wat daar begint, en wat pas ruim honderd jaar later ‘*philosophia*’ zal gaan heten, wordt door Hadot omschreven in termen die mijns inziens een perfecte definitie opleveren van wat ‘spiritualiteit’ is: filosofie is volgens Hadot namelijk op de eerste plaats

- *een manier van leven*, en wel één
- die wordt *gekenmerkt door een existentiële keuze voor een ‘leven naar de geest’*;
- die wordt *begeleid door een betoog waarin dat leven wordt uitgelegd en gerechtvaardigd*; en
- die wordt *gecultiveerd door een heel stelsel van geestelijke oefeningen* die helpen bewerkstelligen waar het om gaat in dat leven; dat leven is namelijk
- *gericht op een radicale transformatie van het ik of het zelf*.

Dat wij tegenwoordig bij een filosofie eerder denken aan een systematische theorie die met de levenswijze van de theoreticus niets van doen heeft, is het resultaat van een ontwikkeling die volgens Hadot in de Middeleeuwen begint, en waarop ik later nog kort zal terugkomen. Maar de oorspronkelijke, spirituele betekenis van filosofie, die overigens volgens Hadot nog wel degelijk is te herkennen tot op de dag van vandaag in het werk van grote denkers, wordt door hem weer in het centrum van de aandacht geplaatst. Ilsetraut Hadot schrijft: ‘Ancient philosophy was, above all, help with life’s problems and spiritual guidance, and the ancient philosopher was, above all, a spiritual guide. Only secondarily – namely insofar as this was considered essential to spiritual guidance – was ancient philosophy a theoretical explanation of the world’ (IH 444).

In deze opvatting staat de theorie dus niet op zichzelf, maar in het kader van de gekozen levenswijze. Dat maakt haar niet minder belangrijk: een leven zonder theoretische begeleiding en rechtvaardiging ‘loopt (...) het risico banaal, kleurloos of sentimenteel te worden’ (2003, 275), maar een theorie zonder de bijpassende levenswijze leidt niet tot filosofie, maar slechts tot sofistiek (2003, 177vv). De

theorie levert een kritische toets voor de levenswijze en voorkomt dat bepaalde levenspraktijken een betekenis krijgen die ze niet verdienen. Ze geeft bovendien kracht aan de levenskeuze doordat ze die rechtvaardigt en tegen willekeur beschermt. Nog op een andere manier staat de theorie in dienst van de levenswijze: filosofisch denken vereist immers rust, concentratie en zelfonderzoek. Wie onrustig van het een naar het ander vliegt, kan niet goed denken; en aangezien de filosofie niet een vorm is van empirisch-wetenschappelijke en nauwelijks een vorm van paradigmatische theorievorming, heeft ze weinig andere bescherming tegen zelfbedrog dan een voortdurend kritisch zelfonderzoek. De filosoof zal bereid en in staat moeten zijn om met zichzelf alleen te zijn, in (kritisch) gesprek met zijn eigen gedachten. Deze kenmerken van de filosofie zijn tevens kenmerken van het leven waarvoor gekozen wordt, en de filosofie helpt dus om aan het gekozen leven de vereiste rust, concentratie, eenzaamheid en zelfkritiek te geven.

Daarmee blijkt al dat de theorie niet alleen maar middel is, in dienst van het gekozen leven; ze is ook zelf een wezenlijk deel van die levenswijze. Het gekozen leven is een geestelijk leven, de contemplatie maakt wezenlijk deel uit van dat leven (2003, 19). Dat betekent dat de theorie, of het *theorein*, zelf ook als een praxis, zelfs als de hoogste vervulling van de levenspraxis moet worden beschouwd. Wijsheid is zelf een vaardigheid! (2003, 32), de theorie is zelf de beste praxis en het gecultiveerde filosofische leven is de hoogste vorm van geluk, het gelukte leven (2003, 89vv). Hoezeer de verschillen tussen de onderscheiden theorieën ook van belang mogen zijn als het gaat om de wijze waarop de gekozen levenswijze kritisch wordt getoetst, die verschillen worden tegelijkertijd gerelativeerd, in zoverre het in alle theorieën gaat om de praxis van het filosoferende leven zelf (vgl. 2003, 271).

We moeten nog één punt aanvullen. Want de voorgaande wijze van zeggen is misleidend, voor zover ze suggereert dat men met dat leven klaar kan zijn. We zouden eer-

der moeten zeggen dat de voltooiing van dat leven steeds nog verder weg ligt, en dat de wijsheid een ideaal is waartoe men hooguit asymptotisch naderen kan. Het is een bekende *topos* van met name de hellenistische wijsbegeerte dat er niet of nauwelijks wijzen hebben bestaan. Socrates is misschien de enige algemeen geaccepteerde uitzondering, maar voor zichzelf was Socrates ook eerder iemand die voortdurend zocht dan dat hij in zijn wijsheid zou rusten. De wijsheid die hij claimde bestond er juist in te beseffen *niet* te weten en dus: te zoeken. Het filosofische leven is daarom eerder te beschouwen als een tot natuur geworden geestelijk proces van zoeken en daardoor van omvorming (2003, 161v). Het wijst over zichzelf heen naar iets dat het nimmer in bezit kan nemen en misschien zelfs niet verwoorden kan (2003, 85v). Het is een leven dat voortdurende oefening in wijsheid is (2003, 96), hetgeen betekent dat het erin bestaat zich te vormen en te transformeren (2003, 269v). Filosofie bestaat in een voortdurende oefening in (het transformeren van) een manier van leven (2003, 121). Ilsetraut Hadot schrijft: ‘what is desired is not knowledge, but rather knowledge as *habitus*, the transformation of the individual through knowledge’ (1H 452). In de volgende paragraaf zal ik nader ingaan op de wijze waarop die omvorming plaatsvindt.

#### METHODE: ‘GEESTELIJKE OEFENINGEN’

Omdat de filosofie op de eerste plaats een levenswijze is, moet alles waarin zij bestaat gezien worden als instrument in dienst van dat leven, als een oefening om het te realiseren, of als een cultivering van die wijze van leven. Al die oefeningen, die overigens ook zeer fysiek kunnen zijn, staan in dienst van ‘een leven van de geest’ en kunnen daarom ‘geestelijke oefeningen’ worden genoemd. Laten we nader kijken naar waarin die oefeningen bestaan en wat ze proberen te realiseren.

### *De filosofie als oefening*

Joannes Philoponos (490-570) meldt dat Plato de wiskunde (i.c. de meetkunde) als vooropleiding verplicht stelde als voorwaarde om zijn academie te kunnen binnengaan, en in de opvoeding in Plato's staat moet men tien jaar rekenkunde, meetkunde, stereometrie, astronomie en harmonieeler studeren alvorens aan de filosofie te kunnen beginnen (*Politeia* Bk. VII). De belangrijkste reden hiervoor is niet zozeer de kennis die een student van de filosofie zou moeten hebben, als wel de levenswijze die de wetenschapsbeoefening met zich meebrengt, en de denkwijze waarmee iemand vertrouwd of waarin hij bedreven zou moeten zijn; de wetenschappen dienen 'om de geest te vrijwaren van gevoelsmatige voorstellingen' (2003, 73). In het algemeen kan men zeggen dat de wetenschappen een oefening vormen in concentratie en zuiver denken; beoefening van de wetenschap is in die zin een geestelijke oefening.

Voor veel van de hellenistische scholen bestond de filosofie uit ethica, logica en (meta-)fysica. Maar zowel de logica als de fysica staat in dienst van de ethica, die expliciet gaat over de juiste levenswijze (2003, 135vv). Bij de Stoa bijvoorbeeld leert men in de logica om correct te oordelen, zodat men voorkomt dat in een oordeel dat correct vaststelt wat het geval is, tegelijkertijd gevoelens binnensluipen die zonder voldoende reden een waarde toekennen aan die gebeurtenis. Wie juist oordeelt zal de vaststelling dat de rivier kan overstromen niet laten vertroebelen door de angstige gevoelens die dat kan oproepen. De fysica is een theorie over de natuur die laat zien hoe deze door de Logos wordt bestuurd. Wie door kennis daarvan de orde van de natuur leert zien, zal zich gemakkelijker op het standpunt van die grote natuur kunnen plaatsen bij de beoordeling van wat er in zijn eigen leven gebeurt. Hij kan 'van bovenaf' naar zichzelf kijken. Hadot spreekt daarom ook van 'fysica als geestelijke oefening' (2003, 205vv).

De methode van het filosofisch onderricht is verschillend in de verschillende scholen. Maar afgezien van elementen

die ze gemeenschappelijk hebben, geldt ook voor de zaken die verschillend zijn, dat ze allemaal in dienst staan van de oefening in het gekozen leven. De dialogen van Plato zijn niet geschreven om te informeren, maar om te vormen; ze zijn een voorbeeld van de dialectiek die een oefening is in zelfonderzoek en die daartoe aanzet (2003, 42); 'geen zuiver logische oefening, maar veeleer een geestelijke oefening die van de gesprekspartners een ascese, een transformatie van zichzelf vereist' (2003, 74). Teksten als het *Encheiridion* van Epictetus zijn kenmerkend voor een andere methode van onderwijs: daarin gaat het eerder om het leren memoriseren van de belangrijkste levensregels, opdat men die op elk moment paraat zal hebben. Ook de streng deductief-argumentatieve vorm van meer systematische verhandelingen is bedoeld om de herinnering te vergemakkelijken (2003, 114v). Sceptische argumentaties fungeren als 'purgemiddel' (2003, 149), en de verhalen over de cynici, wier onderricht soms niet in woorden bestond maar in een confronterende manier van doen, laten weer een andere manier zien waarop leerlingen geoefend kunnen worden in de gekozen levenswijze (2003, 117v). En ook als het filosofisch betoog scholastiek wordt en voor een groot deel gaat bestaan in uitleg van en commentaar bij gezagvolle teksten,<sup>7</sup> is dat in de eerste plaats als een geestelijke oefening te zien: een oefening in bescheidenheid bijvoorbeeld, die zich onderwerpt aan de tekst (2003, 153vv).

In alle verschillende scholen is een centrale rol weggelegd voor de leraar. De leraar is een geestelijk leidsman, die de leerling begeleidt. Vandaar ook dat in veel teksten de levende stem van de leraar nog te horen is, niet alleen in de Platoonse dialogen, maar ook in de op collegetractaten gebaseerde teksten van Aristoteles, de gesprekken van Epictetus en de brieven van Epicurus en Seneca. Met name Ilsetraut Hadot heeft uitgebreid geschreven over de filosoof als geestelijke leidsman (IH 444vv).

We hebben inmiddels al vastgesteld dat de antieke wijsbegeerte veelal is georganiseerd in scholen. Deze scholen

hebben soms (zoals bij Plato) weliswaar een politiek doel, maar zijn toch vooral gericht op de verwerkelijking van het filosofische leven zelf (2003, 88). De meeste scholen waren meer dan alleen maar plekken waar men voor onderricht heen ging. De leraar en de (kerngroep van) leerlingen leefden er samen. Tenminste de maaltijden werden gemeenschappelijk genoten en idealiter waren de leden van een school door een vriendschapsband met elkaar verbonden. Dagelijkse en vertrouwelijke omgang tussen leerlingen en leraren was van belang voor de oefening in de gekozen levenswijze (2003, 130). Die vriendschapsband is een soort gesublimeerde liefde die 'het bevoorrechte middel [is] om de transformatie van het ik te bereiken' (ibid. vgl. ook IH 445v), omdat men immers slechts kan leren van degene van wie men houdt (2003, 80). De liefde voor de leraar maakt dat de leerling eerst blind gehoorzaamt voordat hij in staat is de rechtvaardiging van het gezag van de leraar te begrijpen (IH 449). Zowel de onderlinge hulp en correctie onder de leerlingen, als ook en vooral het onderricht en de geestelijke leiding door de leraar werden dus gedragen door een affectieve band.

Het gemeenschappelijke leven in de school, deze praktijk van 'gewetensonderzoek, biecht en broederlijke terechtwijzing' (2003, 131), was zeer bevorderlijk voor wat misschien wel het belangrijkste was voor degenen die hadden gekozen voor het leven van de geest. Centraal in alle scholen staat immers de praktijk van voortdurend zelfonderzoek (2003, 49), dat 'wat de traditie van de christelijke spiritualiteit het gewetensonderzoek noemt' (2003, 199). Zelfkennis vereist dat men samenleeft met vrienden die als een spiegel fungeren, waarin men zichzelf kan observeren (IH 446). Leerlingen worden getraind om zowel 's avonds voor het slapen gaan hun dag te onderzoeken, als ook 's ochtends bij het opstaan na te gaan wat zij als hun taak voor de dag beschouwen. Onderzoek van de eigen dromen (IH 455) helpt om verborgen verlangens te leren kennen. De verschillende methoden van zelfonderzoek maken dat de leer-



ling leert onderscheiden tussen degene die hij feitelijk is, degene die zichzelf beoordeelt en degene die hij wil zijn<sup>8</sup> – een belangrijk onderscheid voor degene die zich op het pad van de omvorming heeft begeven!

Een groot deel van het werk aan die omvorming bestaat erin bevrijd te worden van wat ons daarvan afhoudt. Zo kan men, door correct te leren oordelen en ware kennis over de natuur te verwerven, zich bevrijden van irreële verlangens. Door een regelmatige *praemeditatio malorum*, waaronder natuurlijk de *praemeditatio mortis* een belangrijke plaats inneemt, kan men ontdekken dat wat wordt gevreesd als een kwaad, geen kwaad is, maar een aspect van de werkelijkheid die als geheel goed in elkaar zit. Die *praemeditatio* is, paradoxaal, tegelijk een oefening om in het heden te leven: wie beseft dat wat ons overkomt niet van onszelf afhangt, kan zich bevrijden van angstige zorgen en genieten van het moment. Door te oefenen in matigheid en zich te onthouden van zintuiglijke genoegens, kan men zich vrij maken van de verslaving aan een manier van leven die eerder het lichaam dan de geest als leidraad neemt. Door het lichaam gezond te houden voorkomt men dat het een hindernis wordt bij de spirituele groei en door het te harden maakt men zich minder vatbaar voor lijden (IH 451). Dit laatste onderstreept nog eens dat ook het lichaam mee betrokken was in de ‘geestelijke oefeningen’ van de filosofie. Bij sommige scholen vormden ook ademhalingsoefeningen een terugkerend element van het programma (2003, 184). Ilse-traut Hadot maakt duidelijk dat vanaf het begin de *paideia* in de Griekse cultuur gericht was op de totale persoon en daarom een combinatie was van geneeskunst, sportinstructie en geestelijke leiding (IH 437vv).

### *Oefening in een geestelijk leven*

Al die oefeningen zijn gericht op een leven dat ‘geestelijk’ wordt genoemd; niet omdat het niet meer het leven van lichamelijk levende mensen zou zijn, maar omdat in dat leven niet meer het lichaam bepaalt wat ik moet doen,

maar de geest oftewel: ikzelf. De oefeningen zijn gericht op dat leven waarin ik zelf de leiding neem, of beter: op de transformatie van de persoon die daarvoor nodig is (2003, 19).

Veel van de oefeningen zijn gericht op de bevrijding uit de heerschappij van wat ons vast dreigt te houden: onze hartstochten en begeerten, ons lichaam, de zintuiglijke indrukken en de wereld van zintuiglijk waarneembare dingen. De ascese is erop gericht te voorkomen dat het lichaam de aandacht naar zich toetrekt; ze maakt de aandacht dus vrij voor de geest (2003, 163) en helpt zo 'om een verandering van het ik teweeg te brengen' (2003, 182). Het gaat er in die oefeningen zeker niet om het lichaam of de wereld te ontkennen of onszelf er blind of ongevoelig voor te maken. Maar door de wereld naar waarheid te leren kennen, en door ons oordeel door niets anders te laten bepalen dan door een adequate kennis ervan, kunnen we voorkomen dat wij haar gevangen worden. Daartoe zullen we ons ook los moeten maken van de massa, die juist wel beheerst wordt door irrationele verlangens en emoties.

De geestelijke oefeningen zijn dus gericht op het verwerven van vrijheid in de zin van autarkie en gemoedsrust. De verschillen tussen de scholen in de hellenistische periode komen voor een groot deel voort uit de verschillende wijzen waarop zij de bedreiging voor die gemoedsrust identificeren (2003, 111); voor de een is dat het genot, voor de ander het valse genot, voor een derde het valse oordeel, voor weer een ander de angst (met name voor de dood). De remedie wordt steeds gezocht in een soort onverschilligheid voor wat er niet toe doet en in het besef van het onderscheid tussen wat wel en wat niet van ons afhangt (2003, 134). Zonder de training die de filosofie biedt, zouden we overgeleverd blijven aan allerlei krachten en machten, met alle onrust en onzekerheid van dien.

Overigens schuilen die krachten die ons gevangen houden voor het grootste deel in onszelf, in onze eigen begeerte, de eigen pretenties, enzovoort. Daarom zal een groot

deel van de oefening erop gericht zijn dat (feitelijke) ik te leren beheersen. Deze ‘zelfbeheersing’ kan bijvoorbeeld ook door ascetische praktijken tot stand worden gebracht; de oefening in onthouding is er slechts op gericht dat men zelf weer meester wordt over zijn eigen begeertes (2003, 192). Ook de nederigheid waarmee een leerling zich moet onderwerpen aan de leraar, of in later tijd aan de gezagvolle tekst, is zo’n oefening, gericht op het zich bevrijden van subjectieve pretenties.

Behalve dat we ons bevrijden van wat ons gevangen houdt, leren we door die geestelijke oefeningen van de filosofie tevens de werkelijkheid zien als een door de rede beheerste en beheerde werkelijkheid. De redelijkheid van de wereldorde maakt het mogelijk dat deze niet langer botst op onze verlangens, in de mate namelijk dat wij ook onze eigen verlangens hebben leren beheersen door onze redelijkheid. Op deze manier wordt mogelijk wat vooral als het grote ideaal van de stoïcijnse ethiek bekend is: de instemming met de grote natuur. Maar ook bij de andere scholen vinden we een vergelijkbaar ideaal in enigerlei vorm terug. Overal gaat het om een leven dat op de een of andere wijze gewijd is aan de *theoria*.

Aristoteles noemt dat een goddelijk leven en zegt ervan dat het voor de mens niet duurzaam mogelijk is. En ook dat vinden we op verschillende manieren de hele (antieke) traditie door. De wijze is eerder een ideaalbeeld dan een reële mogelijkheid. Als er al een wijze heeft bestaan, dan is het misschien de tot mythische proporties uitgegroeide Socrates (2003, 223<sup>9</sup>). Ook Epicurus lijkt door zijn leerlingen wel als de incorporatie van die wijsheid te zijn gezien (2003, 131). Maar de meeste denkers en scholen zijn het er toch over eens dat er nog nauwelijks een wijze heeft bestaan. Hadot spreekt over de wijsheid als een ‘ontologisch transcendente toestand’ (2003, 67), waartoe we slechts asymptotisch kunnen naderen, en die we dus nooit helemaal bereiken.

De twee kanten van de geestelijke oefeningen die ik noemde, kunnen als volgt worden samengevat en in sa-

menhang geplaatst: de overwinning van de hoogmoed van het eigen ik en het leren kennen van de orde van het grote geheel waarin men staat. Want wie die grote orde leert kennen ontdekt tegelijkertijd zijn eigen ware grootheid, namelijk in het vermogen om 'het geheel der dingen te bevatten' (2003, 206). Maar daartoe moet het ik dat zichzelf had opgeblazen tot het geheel, of minstens tot het centrum van het geheel, uit de weg geruimd worden. Of nog anders: pas wanneer men niet meer alles vanuit het beperkte perspectief van het eigen ik ziet, kan men zichzelf verheffen tot een universeel perspectief (2005, 226). Zonder de ascese van de matigheid en de nederigheid staat het ik zijn eigen ware grootheid in de weg.

Het is opvallend hoezeer beschrijvingen van deze 'blik van bovenaf' doen denken aan beschrijvingen van mystieke ervaringen uit de christelijke traditie. Hadot spreekt (in verband met Epicurus) van een 'verheffing naar de tijdsloosheid', (in verband met de Stoa) van een 'expansie van het ik' (2003, 204), en (in verband met Plotinus) van 'eenwording met de god' (2003, 164), van een 'niet onder woorden te brengen ervaring die de mens overweldigt en het ik-besef ingrijpend verandert, door een gevoel van onbeschrijflijke aanwezigheid' (2003, 166). Een verdere uitwerking hiervan, evenals van het verschil met de christelijke mystiek, vereist natuurlijk wat ik in dit bestek niet kan doen, namelijk dat ook op de christelijke traditie van spiritualiteit nader zou worden ingegaan. In de volgende en laatste paragraaf probeer ik aan te duiden wat hierover niettemin vanuit het werk van Hadot kan worden gezegd.

#### GRONDSLAG: FILOSOFIE EN RELIGIE

Ilsetraut Hadot schrijft: 'This highly developed practice of spiritual guidance was completely adopted by the Christians, albeit with different premises' (IH 455). Pierre Hadot verklaart de verwantschap tussen antieke filosofie en chris-

telijke mystiek deels door te herinneren aan het feit dat het christendom zich in de beginfase zelf in de antieke wereld presenteerde als een filosofie, en zelfs als *de* filosofie, die samenbracht en systematiseerde wat ‘in de Griekse filosofie verspreid en verbrokkeld’ was. Het christendom kon dit doen, juist omdat de Griekse filosofie primair een manier van leven was. ‘Als filosoferen betekent: leven overeenkomstig de wet van de Rede, dan filosoferen de christenen, want ze leven overeenkomstig de wet van de goddelijke Logos’ (2005, 53; vgl. ook 2003, 235vv). Deze opvatting – ook al moeten we volgens Hadot het belang ervan niet overschatten (2005, 65) – maakte ‘dat de geestelijke oefeningen van de filosofie werden opgenomen in het christendom’, en daarmee ook ‘een bepaalde levensstijl’, ‘een bepaalde geestelijke houding’ en ‘een bepaalde geestelijke tonaliteit’ (2005, 54). Grondelement van die houding is de *prosochè*, de wakkere aandacht voor zichzelf, die probeert zichzelf te zuiveren, zich bewust is van de tegenwoordigheid van God en probeert de dingen te zien vanuit het gezichtspunt van God. De stoïcijnse gedachte van de aanwezigheid voor God, zoals bijvoorbeeld uitgedrukt door Marcus Aurelius,<sup>10</sup> kan blijkbaar worden verstaan als parallel aan het woord van Christus: ‘niet mijn wil, maar uw wil geschiede’; de stoïcijnse *apatheia* vermengt zich met de evangelische zorgeloosheid. De praktijken in de hellenistische scholen vinden ingang in de monastieke traditie: het van buiten leren en overdenken van de leefregel, de beoefening van het gewetensonderzoek, de oefeningen in zelfbeheersing en overwinning van de rede op de hartstochten. Geestelijke volmaaktheid gaat geïnterpreteerd worden op stoïcijnse wijze, als vereenzelviging met de goddelijke wil.

Hadot stelt vast dat hiermee elementen in het christendom binnenkomen ‘die daar oorspronkelijk niet aanwezig’ waren (2005, 61), maar die – mede door de literaire en filosofische kwaliteiten van de Griekse traditie – wel degelijk de christelijke spiritualiteit van de Middeleeuwen en de Nieuwe Tijd hebben gevormd. Hij beschrijft vervolgens hoe

mede door die vermenging van Griekse filosofie en christendom de spirituele betekenis van de filosofie geleidelijk naar de achtergrond gedrukt is. Het is namelijk de betekenis van de filosofie voor het christendom die maakt dat zij in toenemende mate tot dienstmaagd van de theologie wordt: 'een dienares die haar handigheid meebrengt, maar die zich ook moet aanpassen aan de eisen van haar meesteres' (2003, 253). Doordat het christendom zelf 'de' filosofie was, en als zodanig leerstelling en levenswijze tegelijkertijd, konden de andere filosofische scholen dus geleidelijk aan gereduceerd worden tot theoretische betogen die ten dienste stonden aan de theologie. Vervolgens gaan ook de bloei van de steden en het verval van de kloosterscholen bijdragen aan die ontwikkeling, en als de filosofie in de moderne tijd autonoom wordt, is ze eraan gewend geraakt zich tot het theoretisch betoog te beperken. Hadot voegt daar aan het eind van zijn boek (2003) nog twee prikkelende opmerkingen aan toe. Ten eerste meent hij dat de 'autonome' filosofie al snel in dienst is getreden van nieuwe meesteressen: politieke, wetenschappelijke of de 'algemene organisatie' van onderwijs en onderzoek, zodat ze eigenlijk nog steeds in de situatie van horigheid verkeert waarin ze in de Middeleeuwen terecht kwam,<sup>11</sup> ten tweede laat hij met veel voorbeelden (Erasmus, Descartes, Kant, Wittgenstein en vele anderen) zien dat de antieke opvatting van filosofie als levenswijze nooit helemaal is uitgestorven. Met betrekking tot de vraag hoe dat komt, geeft hij slechts enkele suggesties, waarvan ik er één wil noemen. Hadot stelt dat de besproken modellen van de antieke wijsbegeerte 'overeenstemmen met blijvende, fundamentele houdingen, die noodzakelijk zijn voor iedere mens die wijsheid zoekt', en dan verwijst hij naar 'frappante analogieën (...) tussen de antieke filosofische houdingen en de oosterse' (2003, 273). En dat roept opnieuw de vraag op naar de verschillen tussen deze analoge houdingen en naar de specificiteit van de verschillende soorten van spiritualiteit. Dat Hadot daarbij niet de christelijke, maar de oosterse spiritualiteit noemt, is

mijns inziens kenmerkend voor het specifieke van de antieke levenswijze die hij beschrijft.

Boven vatte ik die filosofische levenswijze samen in twee aspecten: de overwinning van de hoogmoed van het eigen ik en het leren kennen van de orde van het grote geheel waarin men staat. Dat wil zeggen: *ik moet* mijn eigen pre-tenties en mijn waan dat het allemaal om mij draait leren overwinnen, en *ik moet* proberen het verloop van de dingen te leren zien vanuit het perspectief van het grote geheel. In plaats van mijzelf op te blazen tot het centrum vanwaaruit het geheel wordt bekeken, *moet ik* naar mijzelf leren kijken vanuit het geheel. In de mate dat ik daarin slaag word ik één met de god of met het universum. Die ervaring van eenwording met het universum herkent Hadot in beschrijvingen van de mystieke ervaring die door het boeddhisme zijn geïnspireerd (2003, 231). In het boek met autobiografische interviews benoemt hij die ervaring die hem vanaf zijn eerste studies heeft geïntrigeerd, als een ‘sentiment océanique’, de ervaring van ‘een golf te zijn in een grenzeloze oceaan, deel te zijn van een mysterieuze en oneindige realiteit’ (2001, 27vv). Hij zegt daar zelf van dat deze ervaring vreemd is aan het christendom. Het is een ervaring op het niveau van het zuivere bestaansgevoel (‘du pur sentiment d’exister’) ‘zonder enige interventie van God of van Christus’ (ibid.). Het is om deze reden dat ik hierboven drie maal de uitdrukking ‘ik moet’ cursiveerde. De spiritualiteit van de filosofie volgens Hadot is gericht op een ervaring die *ik* tot stand breng door te werken *aan mijzelf*, en door in mijzelf de hindernissen weg te nemen voor een ervaring van de werkelijkheid waarvan ik slechts een minuscuul klein onderdeeldeeltje ben.

Het weinige dat Hadot zegt over het verschil tussen de spiritualiteit van de filosofie en de christelijke spiritualiteit draait voor een belangrijk deel<sup>12</sup> rond dit punt. *Niet* in de zin dat de filosofische spiritualiteit van de Oudheid (in tegenstelling tot de christelijke) egoïstisch of egocentrisch zou zijn, integendeel: ‘het antieke filosofische leven [is] altijd

nauw verbonden (...) geweest met de zorg voor de anderen' (2003, 275; vgl. ook *ibid.*, 50vv). Maar het verschil heeft wel te maken met de rol van het ik. Specifiek christelijke geestelijke oefeningen lijken volgens hem steeds te maken te hebben met een *andere* activiteit dan die van het ik, dat zichzelf moet leren relativeren tegenover de grote werkelijkheid. In de christelijke spiritualiteit is een centrale rol weggelegd voor de activiteit van een Ander, namelijk de reddende werking van Gods genade, een Ander die niet als universele werkelijkheid ons omvat, maar die ons persoonlijk, namelijk in de persoon van Christus, tegemoet treedt.

In het eerste deel van het interview-boek, waarin Hadot terugkijkt op zijn leven en vertelt over zijn streng katholieke opvoeding, zijn gang naar de priesterwijding en zijn besluit, acht jaar later, om het ambt en de kerk te verlaten, uit hij, naast waardering voor wat zijn religieuze opvoeding hem gegeven heeft, ook bittere kritiek op bepaalde aspecten daarvan. En hoewel de toestand in de kerk ook volgens hem drastisch veranderd is, meent hij dat de eigenlijke bron van het kwaad daarin nog steeds aanwezig is. Die bron duidt hij aan als het 'surnaturalisme' (2001, 53). Het geloof in de bovennatuurlijke werking van de genade leidt volgens hem tot een levensgevaarlijke relativering van de natuurlijke moraal en tot onverantwoordelijk handelen. Door deze persoonlijke notitie wordt het indrukwekkende oeuvre van Hadot over de spiritualiteit van de filosofie tegelijk een uitdaging aan het christendom: op welke manier kan de christen ruimte maken voor de genade van God en de persoon van Christus, zonder daarmee aan de eigen verantwoordelijkheid afbreuk te doen?

Maar misschien moeten we deze kritiek van Hadot zelf relativeren. Want speelt binnen de door hem bewonderde Stoa niet een vergelijkbaar probleem? Wordt ook daar de persoonlijke verantwoordelijkheid niet gerelativeerd door de omvattende werkelijkheid van de natuur of het lot, zodat ons handelen altijd en onvermijdelijk een handelen



‘onder voorbehoud’ blijft? Is het dan toch iets anders dat maakt dat Hadot de filosofische spiritualiteit boven de christelijke verkiest, iets waarin hij misschien meer negentiende-eeuws dan antiek is: een verzet tegen de mythe in een typisch filosofische poging ‘om alles in filosofie om te zetten’?<sup>13</sup>

#### NOTEN

- 1 Een licht gewijzigde Engelstalige versie van deze tekst verscheen als ‘Philosophy as a Form of Spirituality’ in: H. Blommestijn e.a. (eds.), *Seeing the Seeker. Explorations in the Discipline of Spirituality. A. Festschrift for Kees Waaijman*, Leuven/Paris/Dudley: Peeters 2008, 109-121.
- 2 Pierre Hadot werd geboren in 1922, was van 1964 tot 1986 directeur aan de École des hautes études en vanaf 1982 hoogleraar aan het Collège de France. In deze bijdrage maak ik gebruik van drie van zijn boeken: *Qu’est-ce que la philosophie antique?* Paris (Gallimard) 1995, Ned. vert. *Filosofie als een manier van leven*, Amsterdam (Ambo) 2003 (in het vervolg geciteerd naar die Ned. vertaling als: 2003); *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris (Albin Michel) 2001 (in het vervolg geciteerd als: 2001); en *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris (Études Augustiniennes) 19872 (1 = 1981) (Ned. vert. *Oefeningen van de geest. Het antieke denken en de kunst van het leven*. Amsterdam (Ambo) 2005 (in het vervolg geciteerd naar die vertaling als: 2005).
- 3 Ilsetraut Hadot is eveneens een specialist op het gebied van de hellenistische filosofie en werkte als ‘directeur de recherches’ aan het CNRS. In deze bijdrage maak ik gebruik van één artikel van haar hand: ‘The Spiritual Guide’ in: A.H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*. London (Routledge) 1986, p. 436-459 (in het vervolg geciteerd als 1H).
- 4 Kees Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Gent/Kampen 2000. Hadot wordt genoemd in voetnoot 128 op p. 396.

- 5 Merkwaaardig genoeg is deze uitdrukking ‘filosofie als een manier van leven’, in drie verschillende talen, gebruikt als titel voor drie verschillende boeken van Hadot. In het Frans is *La philosophie comme manière de vivre* de titel van een boek dat geheel is gevuld met lange interviews met Hadot door Jeannie Carlier en Arnold I. Davidson (Hadot 2001; zie noot 2). In het Engels verschijnt de titel *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Oxford, Blackwell 1995) voor een boek dat behalve een vertaling van zijn boek uit 19872 (= Hadot 2005), ook nog ander werk van Hadot bevat. In het Nederlands wordt dan *Filosofie als een manier van leven* (Hadot 2003) gebruikt als titel voor de vertaling van *Qu’est-ce que la philosophie antique?*
- 6 Misschien is het betekenisvol dat de filosofie opkomt *aan de rand* van de Griekse culturele invloedssfeer. Misschien is de filosofie wezenlijk ‘marginaal’: een commentaar vanuit de marge, wat geenszins afbreuk doet aan haar betekenis. Wat zou een tekst zijn zonder marges!
- 7 Het is opmerkelijk dat deze vorm van tekstinterpretatie en de daarmee verbonden ‘schoolse orthodoxie’ (2003, 153) ontstaat in de late tweede eeuw, dat wil zeggen in een periode waarin men beseft niet meer in een levende, ononderbroken traditie te staan; de hermeneutiek is symptoom van een verbroken traditie!
- 8 Hadot spreekt met Kant van de splitsing ‘in een intelligibel ik, dat zijn eigen wetten stelt en zich op een universeel standpunt plaatst, en een gevoelig en individueel ik’ (2003, 201v).
- 9 Hadot schrijft, uiteraard, uitgebreid over Socrates. Vgl. 2003, 37-63, en 2005, 69-97; deze laatste tekst is ook afzonderlijk uitgegeven onder de titel *Éloge de Socrate* (Paris, Editions Allia, 1998), Ned. vert.: *Lofrede op Socrates*, ’s-Hertogenbosch (Voltaire) 2003.
- 10 ‘Vind vreugde en rust in één ding: laat de ene daad in het algemeen belang op de andere volgen, altijd met de gedachte aan God’. Marcus Aurelius, *Persoonlijke Notities*, Amsterdam (Ambo) 1994, Bk VI, 7.

- 11 Men kan de vraag stellen of dit niet ook voor de universitaire theologie geldt en wat de ontwikkeling van de nieuwe academische discipline ‘religiestudies’ in dit verband betekent.
- 12 Een ander verschil dat Hadot noemt, is dat de spirituele vorming, die voor de antieke wijsbegeerte – minstens aanvankelijk – slechts was weggelegd voor een elite, door het christendom – nog radicaler dan door de Stoa (die zich ook reeds tot alle mensen richtte: 2003, 116) – gedemocratiseerd werd. Hadot verbindt dat met Nietzsches bekende benaming van het christendom als ‘platonisme voor het volk’ (2003, 248).
- 13 Deze indruk wordt in ieder geval opgeroepen door het Nawoord bij de tweede editie van zijn *Exercices spirituels et philosophie antique*, waarin hij in reactie op een criticus expliciet ingaat op de relatie tussen filosofie en religie (vgl. 2005, 235-240). Daar noemt hij het zelfs ‘kenmerkend voor de filosofie om alles in filosofie om te zetten, om alles wat ze tegenkomt te rationaliseren en te verinnerlijken’ (ibid., 238).