

Gerard Visser

Gelatenheid

Gemoed en hart bij Meister Eckhart

Beschouwd in het licht van Aristoteles'
leer van het affectieve

Boom

Voor Maria Anna Martha

‘(...) people don’t change.
They only stand more revealed.’

Charles Olson, *The Maximus Poems*. New York (Jargon/
Corinth Books) 1960, p. 5.

‘Car il s’agit là de l’épreuve d’une subjectivité pathétique,
qui est ma vie – et qui est plus que ma vie dans la mesure
où ma vie n’est pas seulement la mienne, elle est aussi une
Vie absolue. Il s’agit d’un problème capital. Je crois que seul
un penseur comme Maître Eckhart l’a traité.’

Michel Henry, interview 1991, in: *Entretiens*, p. 61.

© Boom uitgevers Amsterdam
Eerste oplage, SUN, Amsterdam, 2008
Tweede oplage, 2018

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden vervoelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912. Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten Organisatie, Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.stichting-pro.nl).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

Omslagontwerp: René van der Vooren
Afbeelding omslag: Predigerkirche (Erfurt)
Typografie: Leo de Bruijn †
Zetwerk: Peter Tychon

ISBN 978 90 2442 227 2
NUR 730

www.bua.nl
www.boomfilosofie.nl

Inhoud

Inleiding 7

HOOFDSTUK I. *Gemoed*

1. Het geheel van het gemoed 17
2. Een leeg gemoed 22
3. Een wijze zonder wijze 25

HOOFDSTUK II. *Het wezen van het affectieve volgens Aristoteles*

4. Wat te verstaan onder *pathos*? 30
5. Een teleologische uitleg van het affectieve 43
6. Definitie van *hèdonè* in de *Rhetorica* 50
7. Drievoudige zin van voelen 61
8. Ambiguïteit van Aristoteles' uitleg 66

HOOFDSTUK III. *Denken en voelen*

9. De afzondering van het denken en de onderschikking van het voelen 72

HOOFDSTUK IV. *Een nog alleen door 'godheid' aangeraakt gemoed*

10. *Intellectus, gemüete, vernünficheit* 82
11. Omvangen worden door wijdde 94
12. Gemoedsbeweging 104

HOOFDSTUK V. *Een zuiver gestemd hart*

- 13. Gemoed, hart, stemming 111
- 14. Een integrale, hermeneutische en muzische receptiviteit 121
- 15. Een woord dat nooit naar buiten komt 131
- 16. Hoofd en hart, geest en lichaam 134

HOOFDSTUK VI. *Het hart van God*

- 17. Thomas en Eckhart ten aanzien van de grond van de liefde 144

HOOFDSTUK VII. *De Godsgeboorte in de ziel*

- 18. De gelegenheid van het leven 156
- 19. Mystieke dood: zwanger van het niets 163
- 20. Mystieke vervulling: de zelfmededeling Gods 171

HOOFDSTUK VIII. *Gelatenheid*

- 21. Het wezen van het affectieve 190
- 22. Drievoudige zin van gelatenheid 200
- 23. Is gelatenheid een deugd? 208
- 24. Een leegte die zijn laat 210
- 25. Maria en Martha 222

Literatuur 235

Personenregister 245

Zakenregister 248

Inleiding

I

Van de Griekse dichter Archilochus, die leefde in de zevende eeuw v. C., zijn honderdvijftig versregels bewaard gebleven. In een daarvan zegt hij: *leer inzien welk ritmisch verband de mens draagt – ginooske d'oios rhusmos anthroopous echei*.¹ De belangrijkste verschuivingen in ons bestaan vinden onopvallend plaats. Aan de oppervlakte deint het levensgevoel mee met economische, sociale en politieke veranderingen en kan de levenshouding omslaan van optimisme in pessimisme. Maar in de diepten van het gevoel heerst een dispositie die minder snel verschuift, omdat zij op de grond en ritmering van onze levenshouding betrekking heeft. In de recente geschiedenis van de Europese geest, de moderniteit die inzet met het tijdperk van de Verlichting, laten zich drie dragende verhoudingswijzen onderscheiden.

De eerste is die van *rationaliteit*. Deze verhoudingswijze danken we in het bijzonder aan de Grieken en heeft het fundament van onze beschaving gelegd. In de oude filosofie ritmeerde deze rationaliteit het bestaan vanuit haar inbedding in een kosmisch en goddelijk verband, dat disposities schiep die ons niet meer vertrouwd zijn. Het toebehoren aan dit verband kwam tot uiting in het onderscheid dat binnen het denkvermogen werd gemaakt tussen *dianoia* en *nous*, *ratio* en *intellectus*. Nog voor Kant en Hegel heeft *Verstand* betrekking op het discursieve vermogen, terwijl *Vernunft* toegang geeft tot de orde van de idee. Als Nietzsche van de dood van God moet spreken, denkt hij niet alleen aan het volwassen worden van de rationaliteit, de emancipatie van de wetenschap, maar ook aan het ontheemd zijn van de ratio, die zichzelf reduceert tot functionele reflectie. Zijn diagnose luidt, al in de *Unzeitgemässe Betrachtungen*: wetenschap die zich niet meer laat leiden door de hogere geestelijke machten van filosofie, kunst en religie – verantwoordelijk voor het aanvoelen, articuleren

1. Archilochus, fragment 128, regel 7, in: M.L. West, *Iambi et elegi Graeci*, deel 1. Oxford (Clarendon Press) 1971.

en behoeden van een verhoudingswijze – vervalt tot een functie in het economisch bedrijf.

Het verlangen de ontheemde ratio opnieuw in te bedden, nu niet meer in de *logos*, de *intellectus* of de *Vernunft* alleen, maar in de volte van het leven, leidt eind negentiende eeuw in de Europese kunst en filosofie en in de tweede helft van de twintigste eeuw in heel het maatschappelijk leven tot een nieuwe verhoudingswijze, die zich laat aanduiden met het woord *beleving*. In Duitsland is begin twintigste eeuw *Erlebnis* grondwoord voor het element van de ervaring in alle wijsgerige stromingen. De Franse symbolisten en impressionisten weten zich verplicht aan de *sensation* of *sensation vitale*. De levensfilosoof is van oordeel dat de voorstellingen van het intellect de aard van het leven geweld aandoen. Maar vermag het vertrekpunt van de beleving dat te veranderen? Wat gebeurt er als de filosoof niet meer het intellect met zijn voorstellingen, maar de onmiddellijke beleving tot leidraad neemt? Als de landschapsschilder nog alleen *en plein air* werkt? Deze vragen lagen ten grondslag aan mijn boek *De druk van de beleving*. Studie van de levensfilosofieën van Nietzsche en Dilthey en van het impressionisme van Monet leerde mij dat de beleving een element vormt van overgang en ondergang.

De verhoudingswijze van de beleving is *ambigu*. De laatste decennia maakt de ontheemde ratio zich – over de hele breedte – meester van het leven in de vorm van een *belevingsrationaliteit*, die zich laat regisseren door de belevenismarkt. De categorische imperatief van deze rationaliteit luidt: handel zo dat de situatie je bevalt. De tendens van de ongeremde exploitatie is echter één van de tendensen waar de beleving toe leidt. Er is een andere, veel wezenlijker tendens. Heidegger mag dan de beleving als product zien van de geest van maakbaarheid die in onze technische wereld heerst, bij de filosofen en kunstenaars die haar als eersten tot maatstaf namen staat de beleving niet in het teken van een *opeisen*, veeleer in dat van het *intact laten* van het leven. Dilthey's vaste term voor wat een verengde rationaliteit het leven aandoet, 'Verstümmelung', verminking, wijst hier direct op. Maar ook Heidegger kan nog rond 1920 de fenomenologische instelling vereenzelvigen met een 'totaal belevingsmatige gerichtheid' en deze begrijpen als 'een zich-loslaten in het leven'.²

De geest van omwenteling stond in de negentiende eeuw in het

teken van ‘leven’. De omkering van bewustzijn naar leven, door zowel Marx als Nietzsche bepleit, getuigt daar programmatisch van. Maar als ons vandaag een voorval treft, een handeling, een woord, een geste, is dan datgene wat ons daarin treft het levende ervan? Al bij de Duitse levensfilosoof en de Franse impressionist blijken *Erlebnis* en *sensation* attent te maken op een andere, oorspronkelijker verhoudingswijze die ik met Heidegger en Meister Eckhart aanduidde als *gelatenheid*. Daarmee was het huidige project geboren, dat lange tijd de werktitel droeg *Het veer. Studies over gelatenheid*. ‘Het veer’ verwijst naar het gelijknamige gedicht van Martinus Nijhoff uit 1931. Dit gedicht vertolkt de wending die kunst, filosofie en spiritualiteit voltrekken, op zo’n bijzondere wijze dat ik met de meest veelzeggende regels eruit *De druk van de beleving* afsloot. Om redenen van eenvoud is bij de uitgave van dit eerste boek besloten het project kortweg *Gelatenheid* te noemen.

2

Overigens ligt het woord ‘gelatenheid’ als titel voor een eminente levenshouding niet voor de hand. Wellicht dat deze studies ertoe bijdragen dat dit anders wordt en het woord wint aan zeggingskracht. Van Dale geeft: berusting, lijdzaamheid. Maar dat is een latere betekenis, die bijkans het tegendeel vormt van wat Meister Eckhart, die het substantief vermoedelijk heeft gevormd, eind dertiende eeuw onder *gelâzenheit* verstond. Gelatenheid houdt bij hem het ritme van een drievoudige beweging in: het *loslaten* van alle intenties, van het zelf willen bewerkstelligen, en het je *overlaten* aan een bezielde verband, dat van zich uit de dingen *laat zijn*, dat wil zeggen opneemt in de stroom van de zelfmededeling Gods.

We zien deze structuur pas eeuwen later terug. In *Sein und Zeit* verwoordt Heidegger alle bestaansverhoudingen in termen van *laten*, en dat in het kader van analyses die het ontoereikende van zowel de taal van het intellect met zijn voorstellingen als die van de beleving aantonen. Dat de beleving echter niet slechts afsluit, maar in de intuïties die zij aanreikt voeling met gelatenheid geeft, bleek mij bij Dilthey, die nog niet in termen van laten spreekt, maar er in zijn be-

2. Resp. Martin Heidegger en Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, p. 14, en Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, p. 263.

zinning onmiskenbaar op preludeert. Zo gaven zijn analyses mij deze formulering in: ‘Met zijn aandacht voor de totaliteit en historiciteit van de levenssamenhang legt Dilthey een oerintuïtie bloot: dat elke vrije levensbetrekking berust in het zich kunnen verlaten op een verband dat weg is zodra men er een element als zekere en beschikbare grond uit isoleert. Hij heft het isolement op van de voorstelling.’³

Een grondig onderzoek van Heideggers discours van *laten* zal – *deo volente* – onderdeel zijn van het derde van de drie boeken die het project *Gelatenheid* zal omvatten. Voor dit derde boek heb ik mij studies voorgenomen van de wijze waarop de gelatenheid zich in het spoor – het element van overgang en ondergang – van de beleving meldt in levensfilosofie en fenomenologie, in het bijzonder in het werk van Heidegger, Nietzsche en Walter Benjamin. Het tweede boek zal zijn gewijd aan de wijze waarop de gelatenheid zich aandient in de moderne poëzie, beeldende kunst en literatuur. Hier zal ik het werk van Martinus Nijhoff, Georges Braque en Yasunari Kawabata overdenken.

Maar met het ondervragen van filosofie en kunst kan niet worden volstaan, zeker niet wanneer de bezinning zoals hier is gericht op het vraagstuk van een dragende verhoudingswijze. Aan filosofie en kunst dient de religie vooraf te gaan. Het uitsluiten van religie, de veronachtzaming van de geheel eigen plek die zij inneemt in de ruimte van het gemoedsleven, betekent zoets als willen uitvaren met een boot zonder bodem. Het is opmerkelijk hoe weinig nog altijd de noodzaak wordt ingezien van het *onderlinge gesprek* tussen deze drie hoogste manifestaties van de geest, zoals Hegel ze verstond, of hoogste machten van het leven, zoals Nietzsche ze aanduidde. Elke hedendaagse filosoof heeft een notie van het einde van de metafysica en of hij dit einde nu al in verband brengt met het denken van Kant of met dat van Nietzsche of Wittgenstein, voor hem of haar bestaat er een onderscheid tussen de traditionele metafysica en een moderne wijsgerige bezinning. Verder is zelfs de man in de straat het onderscheid vertrouwd tussen traditionele beeldende kunst en moderne kunst. De eerste biedt een getrouwe afbeelding van de werkelijkheid, met een mythologisch of religieus, historisch of alledaags motief. Bij de tweede is dit alles in het ongereede geraakt. Hoe staat het echter met religie in deze overgang? Moet ook zij niet onderhe-

3. *De druk van de beleving*, p. 191, vgl. pp. 86, 368.

vig zijn aan veranderingen verwant aan de revoluties in de kunst en in de filosofie?

Een afgerond antwoord op deze vraag zal dit eerste boek, dat is gewijd aan het denken van Meister Eckhart, niet bieden. Wel mag men mijn lezing van diens spirituele leer als tekenend beschouwen voor een religieuze zoektocht aan het begin van de eenentwintigste eeuw. De zin van mijn weg begrijp ik zelfs bij voorkeur als een bezinning op de voorwaarden van een toekomstige spiritualiteit. Het is bovendien mijn overtuiging, ook de geschiedenis leert niet anders, dat een verhoudingswijze alleen draagkracht bezit indien zij wortel heeft geschoten in het diepste innerlijk van de ziel. Dit laatste is een religieuze aangelegenheid en intenser met het leven verbonden dan welke wijsgerige of artistieke inspiratie ook. Anders gezegd, geeft een wijsgerige of artistieke inspiratie blijk van deze worteling, dan is zij tevens religieus van aard.

3

In de grond van ons huidige leven zijn twee tendensen werkzaam: enerzijds een belevingsrationaliteit die zich breed maakt, anderzijds een verlangen naar rust, dat zich alleen laat stillen langs de weg van een hernieuwde verinnerlijking, die gelaten stemt. Deze onderscheiding komt overeen met twee manieren waarop we de Europese Verlichting kunnen beschouwen, aan de hand van de plaats die wij aan filosofie, kunst en religie in het leven geven. Doorgaans begrijpen wij de Verlichting als de emancipatie van de wetenschap uit het hechte verbond van religie, kunst en filosofie in de aristotelische rationaliteit van de scholastiek. Verlichting is zo beschouwd het proces van *verwetenschappelijking* in onze wereld. Wordt dit proces verabsoluteerd, vereenzelvigd men alle weten met wetenschappelijk weten, dan dringt dit kunst, filosofie en religie in de marge.

Maar dit is niet de enige wijze waarop de Verlichting kan worden beschouwd. Er is een tweede tendens, die we als haar eigenlijke verworvenheid kunnen leren zien. Het midden, dat werd ingenomen door God, wordt in het denken niet opnieuw bezet, evenmin als dit in de arena van de politiek gebeurt, waar de plek van de macht openblijft. In plaats daarvan scharen kunst en religie, filosofie en wetenschap zich gezamenlijk rond een *leeg en open midden*, dat zij elk op eigen wijze, in het eigen medium, behartigen. Elke geestelijke

betrekking dankt aan dit midden haar autonomie, haar zelfstandigheid, maar slechts zo lang als dit midden openblijft en niet door een van de andere verhoudingswijzen of, niet te vergeten, door haarzelf wordt bezet. Voor Hegel gold filosofie als de hoogste manifestatie van de geest, voor Nietzsche was dat de kunst. Maar *bezetten* beiden daarmee niet opnieuw het midden, dat open dient te blijven, aangezien dit midden in het hart van het bestaan al het zijnde transcendeert? Het gaat hier om een spiritueel grondgegeven. *Het midden zelf openbaart zich het krachtigst als het in de verschillende media optimaal van zichzelf blijkt mag geven.*

Pas in dit kader kunnen we de emancipatie van de kunst begrijpen, die zich emancipeert, niet louter in het spoor van de wetenschap of ten behoeve van het kunstgenot, maar ter wille van de bevrijding van het eigen *medium*. Ditzelfde geldt voor filosofie en religie. Waar maakt de filosofie zich in haar kritiek van de metafysica uit los? Uit de illusie van een voor het intellect transparante grond. Dan staan er twee wegen open. Zij kan zichzelf reduceren tot wetenschapsfilosofie en toegepaste ethiek. Maar dan heeft de wetenschap het midden bezet en manifesteert de openheid van dit midden zich hooguit nog als een gebrek aan informatie. Zij kan ook haar geheel eigen taak opnemen en die begrijpen als bezinning op de zin van de ondoorgrondelijkheid in het hart van het zijn. Overigens komt hier de innigste positie nog altijd toe aan de religie, maar dan een religie die het open midden niet met autoritaire en dogmatische stellingen bezet, maar met haar onaanzienlijkheid en stilte openhoudt, opdat het zich als de *bron van liefde* kan openbaren die het elk moment is.

Deze ervaring ligt ten grondslag aan de houding van afgescheidenheid of gelatenheid die Meister Eckhart leert. In de geest van zijn tijd spreekt ook hij van de wil van God, maar die wil, waar de ziel zich op dient te verlaten, blijkt voor hem in de grond veeleer een leegte die alles zijn laat, verwant met de Tao in het Chinese taoïsme, dan een bron van voorbeschikking en leerstellingheid. Maar waarom deze terugkeer, voor het medium van de religie, naar een middeleeuwse theoloog? Vanwege het vermoeden, waarin ik niet alleen sta, dat Meister Eckhart het open midden radicaler dan wie ook heeft behartigd, doordat hij in zijn denken de wijdste kring trok.

Kunnen wij echter zomaar terug naar Meister Eckhart? Wij kunnen ons aangetrokken voelen tot de mystieke kern van zijn denken. Maar vormt de oerchristelijke inbedding ervan geen hindernis? Een voor de filosoof nog ernstiger probleem is dat Eckhart de gelatenheid doordenkt binnen het domein van de ratio, terwijl de roep daarvan voor ons vandaag opklinkt vanuit dat van de beleving. In *De druk van de beleving* kwam ik tot de volgende bevinding: “Gelassenheit” is een oud woord, bekend van Meister Eckhart, dat Heidegger gedurende zijn hele denkweg heeft begeleid, maar een terugkeer naar diens mystiek door haar simpelweg over te nemen kan nooit de weg zijn. Niet omdat wij niet meer in zijn God geloven, maar omdat zijn *intellectuele* toegang niet meer de onze kan zijn. Een *gesprek* met Eckhart omtrent zijn mystieke ervaring, die betrekking had op een iets in de ziel dat aan alle zielskrachten, ook die van de kennis, voorafging, is daarentegen iets geheel anders. Dat zal plaatsvinden vanuit een ervaring onzerzijds – Heideggers weg getuigt daarvan – die gesitueerd is in het ondergangselement van de *beleving*.⁴ Deze woorden geven nauwkeurig aan hoe *Gemoed en hart bij Meister Eckhart* is ontstaan, enerzijds vanuit de fascinatie voor Eckharts zielsbegrip, anderzijds vanuit de idee dat het primaat dat hij toekent aan het intellect moet worden bijgesteld. De revolutie die zich in de levensfilosofie voltrekt als niet meer het intellect, maar de beleving tot leidraad wordt genomen, kwam voor mij het sterkst tot uiting in de overweging *dat als ons al iets met de godheid verbindt, dit niet alleen het intellect kan zijn maar alleen het geheel van het historische leven*.⁵

Deze verschuiving heeft verregaande consequenties. Heel Heideggers onderneming, zijn vanuit tijd te denken, valt binnen dit bestek. Maar ook voor een radicale herbezinning op de status van het affectieve is de weg geopend. *Gemoed en hart bij Meister Eckhart. Beschouwd in het licht van Aristoteles’ leer van het affectieve* kan daar-

4. Ibid., pp. 371-372. Vgl. Heidegger, in een brief van 12 augustus 1949 aan Karl Jaspers: ‘seit 1910 begleitet mich der Lese- und Lebemeister Eckehardt’. In: Martin Heidegger en Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, p. 182.

5. Vgl. Dilthey t.a.v. Aristoteles’ vereenzelviging van weten met begripsmatige kennis: ‘Deze vooronderstelling stemt overeen met de metafysische assumptie dat het waardevolle aan de afzonderlijke substanties, dat ze met de godheid verbindt, het intellectuele in hen zou zijn’ (GS I: 205).

om op drie manieren worden gelezen: als een wijsgerige inleiding in het denken van Meister Eckhart, als een eerste bezinning op gelatenheid in het kader van het project *Gelatenheid*, en in het bijzonder als een onderzoek naar het wezen van het affectieve. Zodra ik ertoe overging, voor wat aanvankelijk gepland stond als een hoofdstuk in een boek met studies over gelatenheid, mij grondiger te verdiepen in Eckharts werk, werd mijn aandacht in de preken en traktaten getrokken door een woord dat vraagtekens plaatste bij de eerste bevinding zoals ik die aan het slot van *De druk van de beleving* had geformuleerd, het Middelhoogduitse *gemüete*.

De geschiedenis van de verhouding tussen denken en voelen, rationaliteit en affectiviteit, in de Europese wijsbegeerte moet nog worden geschreven. Met dit boek hoop ik licht te werpen op een kleine maar verstrekkende gebeurtenis in deze geschiedenis: de vertaling bij Meister Eckhart van *mens* of *animus* met *gemüete* en zijn vereenzelviging van het vonkje *intellectus purus* bij de mens met een *ledic gemüete*. Kan het zijn dat daar waar niet meer het vermogen, van denken of willen, maar het lege en vrije in het gemoed het eerste wordt, de voorrang van het intellectuele boven het affectieve moet plaatsmaken voor een oorspronkelijker samenspel?

5

De aanvang van de Verlichting reikt terug tot in de middeleeuwen. Ik duidde het gangbare begrip ervan aan als de emancipatie van de wetenschap. Maar eerder nog begrijpen we haar als het proces van *zelfbevrijding* van de mens, van *humanisering* en *individualisering*. Meister Eckhart (1260-1327/28) is een generatiegenoot van de Florentijnse meesters Dante Alighieri (1265-1321) en Giotto (1266-1337). Dante wordt gezien als schepper van de Italiaanse *literatuurtaal*. Giotto's vernieuwing is zo groot dat voor de kunsthistorie de geschiedenis van heel de nieuwe *schilderkunst* met zijn werk aanvangt. In Eckharts *spirituele leer* schuilt eenzelfde kracht. Maar die reikt verder dan het feit dat hij met zijn taal de diepgang van de Duitse filosofie heeft voorbereid. Er is iets anders, dat resoneert met de verschijning van de *levende mens* in de fresco's van Giotto.

In zijn brief *Über den Humanismus* betoogt Heidegger dat het humanisme met zijn opvatting van de mens als redelijk dier 'de humanitas van de mens niet hoog genoeg inzet'.⁶ Het proces van verwe-

tenschappelijking transformeert de mens in een *rekenend dier*. Hoe ervaren wij onszelf echter in het kader van de andere en oorspronkelijker tendens? Waartoe bevrijden wij ons als wij het midden niet opnieuw bezetten maar openlaten? Vrij achteloos, zo lijkt het, schuift Heidegger in *Über den Humanismus* het christendom terzijde.⁷ Ook een leer die alles zet op *het heil van de ziel*, zegt hij, neemt de mens niet hoog genoeg. Doet hij dat echter zelf wel, als hij de mens als *hoeder van het zijn* begrijpt, maar het toebehoren aan het zijn wezenlijker acht dan de oerbinding aan de ziel? Plato ervoer het leven als een reis van de ziel ter loutering. Eckhart niet anders. Tijdens het werken aan dit boek, de consequenties overdenkend die hij uit zijn zielservaring trekt, moest ik mij op een zeker moment afvragen: heeft ooit een denker de mens radicaler in het hart van het zijn geplaatst?

De filosofie neemt nog altijd onvoldoende haar verwantschap ernstig met kunst en religie. Daar hangt mee samen dat te weinig filosofen zich onvoorwaardelijk bezighouden met de grondvragen. Ik val ik val ik val, schreef Nietzsche, tot ik op een grond kom. Een filosoof behoort zich op te houden aan het front. Op een plek waar zijn vermoedens, vragen en gedachten resoneren binnen de toetsingsruimte van het meest oorspronkelijke denken van zijn tijd. Ook het verleden kan zich van hieruit pas melden in de wijsheid die het in reserve houdt. Heideggers herbezinning op het raadsel van het zijn vormt een dergelijke ruimte, die voor mij hoe dan ook altijd present is. Maar voor een grondige discussie met Heidegger zet dit boek hooguit een baken uit. Zojuist gaf ik uiting aan de voor mij belangrijkste vraag, die in het slothoofdstuk over gelatenheid in een andere vorm zal terugkeren. De inspiratie echter is niet minder belangrijk. Zonder Heidegger had ik minder van Aristoteles begrepen. Zonder zijn stemmingsbegrip zou ik de wending bij Meister Eckhart wellicht niet hebben herkend. Zo heeft in ons taalgebied het werk van Otto Duintjer, dat mij steeds nader is gekomen, de vertrouwdheid met de innerlijke wijdte waar Eckhart van spreekt, vergroot. De filosoof aan wie hier, waar het over ziel en God, het ene en het goede gaat, als *opponent* het grootste gewicht toekomt, is Nietzsche. Op cruciale plekken zal ik zijn stem inbrengen.

6. Heidegger, *Wegmarken*, p. 327 (vert. Chris Bremmers).

7. *Ibid.*, p. 318.

Johannes Eckehardt of Eckhart wordt omstreeks 1260 geboren in Thüringen, de plaats is onzeker, uit het oude adellijke geslacht Von Hochheim. Hij treedt jong in bij de dominicanen, waarschijnlijk in Erfurt, en volgt op zijn zeventiende de artesstudie in Parijs en enkele jaren later ook theologie. Tijdens zijn studie theologie in Keulen krijgt hij onderricht van Dietrich von Freiberg, leerling van Albertus Magnus, wier lijn van denken hij zal voortzetten. Er volgt een leven gevuld met publieke en verantwoordelijke taken. Vanaf midden jaren 1290 is hij enkele jaren prior van het convent van Erfurt en tevens provinciaal vicaris voor Thüringen. In 1302 promoveert hij in de theologie aan de Universiteit van Parijs, waarmee hij de titel ‘magister’ verwerft. ‘Meister Eckhart’ is de verduitsing van de Latijnse uitdrukking ‘Magister Eckardus’. In datzelfde jaar wordt hij uitgenodigd in Parijs de niet-Franse leerstoel aan de theologische faculteit te bekleden, een eer die ordegenoot Thomas van Aquino eerder te beurt viel. Hij doceert hier twee jaar en tussen 1311 en 1313 nog eens. Uit deze Parijse jaren is een aantal *quaestiones*, ‘vraagstukken’, bewaard gebleven. In de tussenliggende jaren is hij opnieuw provinciaal in een Duitse dominicaner provincie.

Vanaf 1314 werkt Meister Eckhart in Straatsburg, waar hem de geestelijke zorg voor de Zuid-Duitse dominicanessenconventen is toevertrouwd. Gedurende deze periode is een groot deel van zijn befaamde in de volkstaal gehouden preken ontstaan, waarvan een aantal door hem zelf is geredigeerd, andere door toehoorders of toehoorders genoteerd. Hij heeft zijn leer ook systematisch willen uiteenzetten, zoals Thomas dat in zijn *Summa theologiae* heeft gedaan. Maar van dit *Opus Tripartitum*, een groots opgezet, driedelig werk, zijn maar enkele prologen en schema’s gereedgekomen. In 1322 krijgt hij de leiding over het Studium Generale van de opleiding van de eigen orde te Keulen. Hier wekt zijn prediking bij de franciscanen argwaan, wat ertoe leidt dat hij in 1326 door de bisschop van Keulen aan een inquisitie wordt onderworpen. Uiteindelijk tekent hij beroep aan bij paus Johannes xxii te Avignon. Hij overlijdt, onderweg naar Avignon of op de terugweg, najaar 1327 of begin 1328. In 1329 worden zeventien van de achtentwintig als heterodox beschouwde uitspraken door Johannes xxii veroordeeld.

Gemoed

§ I. HET GEHEEL VAN HET GEMOED

Het woord ‘gemoed’ manifesteert zich vandaag niet meer zo uitgesproken aan de oppervlakte van ons taalleven als eeuwenlang het geval moet zijn geweest. Wel wordt het in samenstellingen nog enigszins gebruikt, maar op zichzelf genomen, als gemoed, begint het woord weg te zinken naar de bodem van onze taal, wat erop wijst dat ook de samenstellingen niet meer vanzelfsprekend zijn en aan zeggingskracht inboeten. Een blik in Van Dale bevestigt dit, waar van de twintig samenstellingen die daar worden opgesomd nog maar een enkele gangbaar lijkt, zoals gemoedsrust en gemoedstoestand. De meeste andere woorden doen intussen vreemd aan, zoals gemoedsaard, gemoedsbestaan, gemoedservaring, gemoedskracht, gemoedsneiging, gemoedsuitstorting, gemoedswarmte. Zelfs gemoedsaandoening en gemoedsbeweging, substantieven die de psychologie van het gemoed hebben geleid, klinken vandaag de dag ouderwets. Wijsgerige en wetenschappelijke studies geven de voorkeur aan emotie en gevoel, aan woorden waarin nog wel de afzonderlijke beweging en aandoening is aangeduid, maar waarin *het geheel* van het gemoed is prijsgegeven.

Dat dit een leemte achterlaat mag blijken uit het feit dat het beeld dat onafscheidelijk met gemoed was verbonden, dat van het hart, niet eveneens wegzinkt. Woorden als hartenwens, hartstocht, hartsaangelegenheid, hartgrondig, hartverscheurend houden zich gemakkelijk staande. Van Dale citeert Geerten Gossaert: ‘Dat wat in de taal van het sentiment het gemoed, in de taal der vroomheid het hart heet.’ Nemen we in het licht van dit verbond de samenstellingen die het beeld van het hart is aangegaan in ogenschouw, moeten we dan niet concluderen dat ons als taal van het sentiment de taal van de vroomheid is gebleven? De veronderstelling lijkt zelfs gewettigd dat wij aan de spirituele aanduidingen het langst vasthouden, omdat ze de wijdstes kring trekken. Maar ook het omgekeerde geldt, dat de taal van het sentiment, op een enkel woord na dat zich hier-

aan onttrekt, hartverheffend bijvoorbeeld (hoewel ook dat in onbruik raakt), de taal van de vroomheid heeft doordrongen. Bovendien is het gemoed oorspronkelijk niet, zoals Gossaert meende, de taal van het sentiment; het begrip gemoed blijkt net als het beeld van het hart in de loop van de tijd door het sentiment geïsurpeerd.

Wat meldt Van Dale ons vandaag over gemoed? Het woordenboek onderscheidt als belangrijkste betekenissen: 1) het binnenste van de mens als zetel van zijn geestelijk gevoel, zijn neigingen, hartstochten en stemmingen, 2) het binnenste van de mens als zetel van alle hogere, tedere aandoeningen, het hart, 3) gevoeligheid van hart. Maar van belang is ook de beknopte etymologie, waar het artikel mee opent: ‘collectief van moed, dat in het Mnl. o.m. gemoedsbeweging betekende, dus het totaal van de gemoedsbewegingen’.¹ Het vroegst aangetroffen gebruik is gedateerd op 1285. Het *Deutsches Wörterbuch* (1921) van Hermann Paul bevestigt dit ten aanzien van *mut* en *gemüete*. Het geeft bovendien over ‘Gemüt’ een belangrijke nadere toelichting: ‘Es bezeichnet ursprünglich die Gesamtheit der seelischen Kräfte und ist erst in ziemlich jünger Zeit speziell als Sitz der inneren Empfindung gefasst.’² De drie betekenissen die Van Dale opsomt geven inderdaad blijk van een sentimentaliserings van het gemoed.³ Onder de als eerste genoemde betekenis is sprake van ‘geestelijk gevoel’. Is een dergelijke aanduiding ons nog vertrouwd? Wat is een geestelijk gevoel? In elk geval vormden geestelijke gevoe-

1. Overigens duidt ook ‘moed’ al op het geheel van ‘gemoed’ en niet slechts op een gemoedsbeweging, getuige wendingen in onze vroegst overgeleverde poëzie als ‘van fieren moede sijn’, ‘sijn hoghe moet’. In: Gerrit Komrij, *De Nederlandse poëzie van de twaalfde tot en met de zestiende eeuw in duizend en enige bladzijden*. Amsterdam (Bert Bakker) 1994, pp. 31, 42. Voor ‘moed’ in de zin van dapperheid vgl. noot 1 van hoofdstuk v.

2. Het *Mittelhochdeutsches Wörterbuch* (1854-1866) van F. Benecke, W. Müller en F. Zarncke bevestigt dit. Het meldt over *gemuot*: ‘gesinnt, einen gewissen *muot* habend, dessen Beschaffenheit erst durch eine nähere Bestimmung angegeben werden muss’; en over *muot*: ‘bezeichnet die Beschaffenheit der Gedanken, der Gefühle, des Willens, und zwar so, dass diese drei Thätigkeiten ungetrennt gedacht werden, wenn gleich bald die erste, bald die zweite, bald die dritte mehr vorherrschend erscheint’.

3. De karakteristiek ‘sentimentaliserings’ kan in dit verband op verschillende manieren worden verstaan: a) als een plaatsmaken van het primaat van rede en wil binnen het gemoed voor dat van het *gevoel* (pejoratief), b) als een uit het zicht verdwijnen van het gemoed als *geheel* van de zielskrachten (pejoratief), c) maar ook als aanwijzing voor de affectieve beweging, het *oorspronkelijke gevoelskarakter*, van het gemoed (positief).

lens van oudsher de top van een hiërarchie van de gevoelens. Het gemoed echter is hier slechts zetel van de gemoedsbeweging die door de geest wordt opgeroepen, niet van de geest zelf. In de als derde genoemde betekenis komen de sentimentalisering van het gemoed en die van het hart samen.

Zojuist suggereerde ik dat uit de equivalenten van gemoedsbeweging en gemoedsaandoening die vandaag zowel in psychologie en filosofie als in de omgangstaal de voorkeur genieten, te weten *emoties* en *gevoelens*, het geheel van het gemoed is weggefallen. ‘Gevoel’ is in de vijftiende eeuw, naar ik aanneem als vertaling van het Latijnse *sensus*, uit ‘voelen’ gevormd en in de zeventiende eeuw gangbaar geworden. Evenals het werkwoord is het overgedragen van de tast-gewaarwording op de innerlijke gewaarwording. ‘Emotie’ moet nog niet zo lang geleden zijn overgenomen uit het Engels of Frans. ‘Gevoel’ neemt een tussenpositie in, zoals het verzamelende in het voorvoegsel *ge-* te kennen geeft: in het ‘iets met gevoel doen’ is heel ons zijn betrokken. In het woord *emotie* resteert van de gemoedsbeweging nog alleen de aanwijsbare innerlijke en lijfelijke beroering of opwelling: *de bewogenheid van het geheel van het gemoed valt buiten de lichtkring van het woord*.

Houden we voorlopig vast, dat uit de oude betekenis van het woord blijkt dat gemoed en geheel, een ons innerlijk omvattend geheel, intrinsiek bij elkaar horen. Gemoed is gevormd ter aanduiding van het geheel van de zielskrachten van de geestelijke mens. Het woord *gezindheid*, waaronder we de innerlijke houding van het gemoed kunnen verstaan, wijst op hetzelfde. Gemoed had, met andere woorden, nog niet uitsluitend betrekking op het *affectieve*, maar op het *geheel* van de geestelijke krachten of vermogens van de ziel, en daarbinnen, in het *wijsgerige* begrip, zelfs primair op het *mentale*, dat wil zeggen op het voorstellen en denken en het willen (het rationeel gevormde streven).

Daarmee stemt overeen dat in de middeleeuwse Duitse mystiek *gemüete* werd ingezet ter vertaling van het Latijnse *mens* en *animus*. Gemoedsbeweging is de vertaling van *motus animi*, gemoedstoestand van *habitus animi*. Bij Augustinus is *anima* de meest omvattende term; zij kan zowel het levensbezielende beginsel in de lichamen van mens en dier betekenen als de rationele en intellectuele ziel van de mens. *Animus* en *mens* hebben daarnaast uitsluitend betrekking op dit laatste, het hoogste niveau van de ziel, waar de *ratio* of *intelli-*

gentia (of *intellectus*) verblijf houdt.⁴ Ook Kant noemt naderhand heel het bewustzijnsvermogen ‘Gemüt’.⁵ En hetzelfde geldt eind negentiende eeuw nog voor Dilthey.⁶ Desondanks kennen ‘Gemüt’ en ‘gemoed’, evenals het oorspronkelijke ‘muot’ en ‘moed’ (vergelijk nog het Engelse ‘mood’), van meet af aan een affectieve betekenis, die zoals aangegeven ook in *animus* niet ontbreekt. Berust die betekenis op de omstandigheid dat het *geheel* van het gemoed, en de manifestatie ervan, de gezindheid, primair niet intellectueel maar *affectief* aan zichzelf – het gemoed – gegeven is? Hoe zou het anders ooit zijn huidige betekenis hebben kunnen krijgen?

Een mystiek oeuvre dat van deze dubbelzinnigheid op fascinerende wijze getuigt bezitten we in de preken en traktaten van Meister Eckhart. Het *mentale* van zijn begrip van het gemoed spreekt uit zijn introductie van het thema van de preek *Renovamini spiritu*: “‘Jullie zullen vernieuwd worden in jullie geest, die *mens* genoemd wordt”, wat hetzelfde is als gemoed. Dat zegt Paulus. Nu zegt Augustinus dat God in het hoogste deel van de ziel, dat *mens* heet of gemoed, tegelijk met het zijn van de ziel een kracht heeft geschapen die de leermeesters een bergruimte of schrijn noemen voor geestelijke vormen of gevormde beelden’ (J II: 277 / Q: 352 / L II: 188).⁷

4. Ik ontleen deze betekenisonderscheidingen aan: Uta Störmer-Caysa, *Augustins philologischer Zeitbegriff*, p. 29, die zich op haar beurt baseert op: Ludger Hölscher, *The reality of the mind. Augustine's philosophical arguments for the human soul as a spiritual substance*. Londen/NewYork 1986.

5. ‘Unter Gemüt versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperzeption bewirkende Vermögen (animus), noch nicht die Substanz (anima), nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahiert (...).’ In: Immanuel Kant, ‘Aus Sömmerung, über das Organ der Seele’ A 83, *Werke in zehn Bänden*, Band 9, p. 256. Vgl. het artikel ‘Gemüt’ in: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, historisch-quellenmässig bearbeitet von Dr. Rudolf Eisler, Berlijn 1927.

6. ‘In dem Erlebnis wirken die Vorgänge des ganzen Gemütes zusammen.’ In: Wilhelm Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (GS V: 172).

7. Meister Eckhart, *Over God wil ik zwijgen. De traktaten* (J I), vertaald door C.O. Jellema. Tevens verscheen van zijn hand de vertaling van een selectie van preken: *Over God wil ik zwijgen. Deel II, Preken* (J II). Als de betreffende tekst door Jellema is vertaald en indien niet anders aangegeven, neem ik (met soms een lichte wijziging) zijn vertaling over. Tevens verwijst ik naar: Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, uitgegeven en vertaald door Josef Quint (Q). Bovendien heb ik telkens ten aanzien van het Middelhoogduits en vanwege het voortreffelijke commentaar geraadpleegd: Meister Eckhart, *Werke I, II*, vertaald door Quint e.a., uitgegeven en van commentaar voorzien door Niklaus Largier