

Hoofdstuk 5.

Inspiratie door voorbeeldfiguren

Een humanistische visie

Joachim Duyndam

De mooie romantische film *The Bridges of Madison County* uit 1995, met in de hoofdrollen Meryl Streep en Clint Eastwood²², vertelt het liefdesverhaal van Francesca Johnson (45), een vrouw op het platteland van Iowa, en Robert Kincaid, die als freelance fotograaf werkt voor het tijdschrift National Geographic. Als jonge bruid van een Amerikaanse soldaat kwam Francesca na de Tweede Wereldoorlog vanuit Italië naar Amerika, waar zij sindsdien een eenvoudig boerengezinsleven leidt: gelukkig, maar ook een beetje saai. Op een dag in 1965 belt Kincaid toevallig aan bij Francesca's boerderij, als hij verdwaald is op weg naar een fotoreportage van de overdekte bruggen in Madison County, niet ver daarvandaan. Francesca's man en kinderen zijn dan net voor een paar dagen vertrokken naar een jaarmarkt in een naburige staat. Vanaf het eerste moment van hun ontmoeting, ontwikkelt zich een intense en gepassioneerde liefdesrelatie tussen deze twee nogal eenzame mensen, een liefde die slechts wordt genoten gedurende de vier dagen van afwezigheid van Francesca's gezin, maar die de rest van hun beider levens zal beïnvloeden.

Wanneer Francesca in 1989 overlijdt, zijn haar zoon en dochter totaal verrast in haar testament als haar laatste wens te lezen dat zij gecremeerd wil worden – in plaats van naast haar eerder overleden echtgenoot te worden bijgezet in het familiegraf – en dat haar as moet worden verstrooid bij Roseman's Bridge, een van de overdekte bruggen in Madison County. Op zoek naar de reden van hun moeders laatste wil, vinden zij een dagboek, enkele foto's en een afscheidsbrief. Zo komen zij postuum achter de liefdesaffaire van hun moeder, waarvan zij nooit iets hebben geweten of vermoed. "Als het niet vanwege jullie vader en jullie tweeën was geweest", schrijft Francesca in haar afscheidbrief, "dan was ik zeker met Robert meegegaan, waarheen dan ook. Hij smeekte me zelfs met hem mee te gaan. Maar ik heb het niet gedaan, en hij was een veel te zorgzaam en fatsoenlijk mens om zich daarna ooit nog in mijn leven te mengen." (Waller, 1992: 182) "De paradox is", zo vervolgt de brief, "dat het misschien wel vanwege Robert Kincaid is dat ik het al die jaren op de boerderij heb uitgehouden. In die vier dagen gaf hij mij een heel leven, een wereld, en smeedde hij de tegenstrijdige delen in mij tot een geheel. Ik heb nooit opgehouden aan hem te denken. Ook als hij niet in mijn bewuste gedachten was, voelde ik hem. Maar het heeft nooit mijn liefde voor jullie en voor jullie vader verminderd. Alleen voor mezelf sprekend, weet ik niet of ik de juiste beslissing heb genomen, maar mijn gezin in aanmerking nemend denk ik van wel." (Waller, 1992: 182-183) De brief vertelt

²² Een film van en met Clint Eastwood (regie), naar de gelijknamige roman van R.J. Waller (1992, New York: Warner Books).

verder dat Francesca jaren later een brief van Roberts advocaat ontving, waarin stond dat hij was overleden en dat zijn as was verstrooid bij Roseman's Bridge. "Ik hoop dat jullie nu mijn laatste wens begrijpen", zo eindigt de brief. "Ik heb mijn leven gegeven voor mijn gezin, ik wil Robert graag geven wat er van mij over is." (Waller, 1992: 183)

Een indrukwekkend en tragisch verhaal, maar tegelijkertijd tamelijk gewoon. Een onbereikbare liefde is pijnlijk, maar niet uitzonderlijk. Waarom dan dit verhaal als opening van een bijdrage over voorbeeldfiguren? Bij voorbeeldfiguren denken we toch eerder aan helden en heiligen, aan beroemde en uitzonderlijke personen? Francesca lijkt daar in de verste verte niet op. De reden om toch juist met dit verhaal te beginnen is gelegen in de inspiratie die Francesca's kinderen, zij het postuum, aan haar leven ontleen. Beiden leven op het moment van hun moeders overlijden in een slecht huwelijk; de dochter ligt zelfs in scheiding. Nadat zij kennis hebben genomen van hun moeders dagboek en afscheidsbrief, en als zij beseffen wat er tijdens hun jeugd met hun moeder is gebeurd, zonder dat zij daarvan ooit het flauwste vermoeden hebben gehad, beginnen zij hun eigen situaties in een ander licht te zien. Doordat zij zich realiseren wat een belangrijk offer hun moeder voor hen heeft gebracht, besluiten zij beiden alsnog van hun huwelijk het beste te maken. Door dit te doen, door deze verandering van houding, zo veronderstel ik, volgen zij de inspiratie van hun moeder. Hun moeder fungeert voor hen, postuum, als inspirerend voorbeeldfiguur.

Maar waarvan is Francesca dan precies een voorbeeld? En wat is eigenlijk inspiratie, zodanig dat een voorbeeldfiguur inspirerend kan zijn voor anderen? En wat houdt het *volgen* van een voorbeeldfiguur in? Dat zijn de vragen die ik in deze bijdrage wil bespreken. Ik zal dat doen vanuit een ethisch-hermeneutische invalshoek. Zo'n invalshoek ligt in zekere zin voor de hand. Het handelen van Francesca in ons openingsverhaal roept immers verschillende ethische vragen op. Is haar beslissing om niet haar hart te volgen moreel gezien de juiste geweest? Vanuit een traditioneel gezichtspunt wel. Zij was moreel gebonden aan haar huwelijkstrouw en aan de verantwoordelijkheid voor haar toen nog jonge kinderen. Maar – zo zou men bijvoorbeeld vanuit een feministisch standpunt kunnen vragen – heeft zij door het opgeven van een gepassioneerde liefdesrelatie met 'de ware', door haar afwijzing van de kans om een nieuw leven te beginnen met een zielsverwante partner, zichzelf niet tekort gedaan? Op grond waarvan kan iemand moreel verplicht zijn een leven als huisvrouw op het platteland vol te houden? Was het zelfs niet oprechter geweest haar man te verlaten, in plaats van hem, door te blijven, meer te tolereren dan lief te hebben? Door Robert wist ze immers wat echte liefde was.

Het ethische perspectief van deze bespreking moet echter tevens hermeneutisch zijn. Als we de inspirerende invloed van Francesca's handelen op haar kinderen willen begrijpen, moeten we de *betekenis* van dat handelen proberen te achterhalen, en wel vanuit het standpunt van degene voor wie dit handelen inspirerend en betekenisvol is. (Fay, 1996: 112-154) Een dergelijke betekenisreconstructie vanuit het perspectief van de betrokkene(n) is typisch hermeneutisch, zoals ik nog zal laten zien. Het gehanteerde ethisch-hermeneutische perspectief

op de betekenis van voorbeeldfiguren roept tevens de vraag op hoe kan worden onderscheiden tussen moreel goede en moreel slechte voorbeeldfiguren, de belichamingen van het kwaad waarmee de wereldgeschiedenis zo rijkelijk is bezaaid. Ook kwalijke voorbeeldfiguren, van de lokale *hell's angels* tot aan de beruchte dictators, blijken immers zeer inspirerend te kunnen zijn.

De opbouw van dit hoofdstuk is als volgt. In de eerste paragraaf zal ik ingaan op de vraag wat we eigenlijk onder inspiratie moeten verstaan, in het bijzonder vanuit een humanistisch perspectief. De tweede paragraaf bespreekt de vraag wat het volgen van een inspiratie inhoudt. In de derde paragraaf worden de bevindingen uit de eerste twee verzameld in een hermeneutisch theoretisch kader. In de vierde paragraaf, tenslotte, wordt vanuit een ethisch perspectief de gedachtegang toegespitst op morele inspiratie door voorbeeldfiguren.

1. Humanisme en inspiratie

Inspiratie verwijst letterlijk naar inblazingen. Volgens gangbare betekenissen is men geïnspireerd als men door iets of iemand wordt gemotiveerd, tot bijzondere denkbeelden of opvattingen wordt gebracht of tot een bepaald handelen wordt aangezet of gedreven, in het bijzonder creatieve handelingen. Het is ondoenlijk om in het bestek van dit hoofdstuk alle betekenisfacetten van inspiratie te verkennen. Ik zal me dan ook beperken tot die aspecten die de specifieke inspiratie door voorbeeldfiguren kunnen verhelderen. Daarbij ga ik ervan uit dat iemand die wordt geïnspireerd, deze inspiratie ontvangt vanuit een bron buiten zichzelf. Inspiratie komt van buitenaf. Ook al is het mogelijk – in lijn met hedendaagse tendensen om alles tot het zelf te reduceren – inspiratie op te vatten als iets dat men in of uit zichzelf verwerft, bijvoorbeeld uit het eigen on(der)bewuste, dan blijft het zo dat de voorbeeldfiguur ten minste daartoe de onmisbare aanleiding vormt. Inspiratie verwijst dus hoe dan ook naar een realiteit buiten zichzelf die als bron van inspiratie geldt (eventueel dus slechts als aanleiding). Wel is het denkbaar, bijvoorbeeld vanuit de theorie van het meerstemmige zelf, dat bij een duurzame relatie met een voorbeeldfiguur deze als het ware wordt geïntegreerd als een van de stemmen binnen het meerstemmige zelf.²³

In religieuze contexten zal een dergelijke bron van inspiratie veelal met iets transcendent of iets goddelijks geïdentificeerd worden. In monotheïstische kaders is dit ongetwijfeld God zelf, in andere religieuze verbanden kan men denken aan een muze, een daimon, een engel, of een andere specifieke godheid. Men kan echter ook door mensen worden geïnspireerd. Daar liggen aanknopingspunten voor een humanistische visie op inspiratie, die overigens helemaal niet in strijd hoeft te zijn met religieuze opvattingen van inspiratie. Zoals ik nog zal laten zien is ook bij humanistische inspiratie transcendentie in het geding. In mijn humanistische visie op inspiratie wordt de buiten zichzelf gelegen bron van inspiratie gevormd door andere mensen, die op een of andere wijze voorbeeldig zijn.

23 Vgl. H.J.M. Hermans & H.J.G. Kempen (1993), *The Dialogical Self. Meaning as Movement*. San Diego: Academic Press; H.J.M. Hermans & G. Dimaggio (2004)(eds.), *The Dialogical Self in Psychotherapy*. Hove: Brunner Routledge.

Het is niet moeilijk om het belang van voorbeeldfiguren in een humanistische visie te laten zien, en het is eigenlijk verbazend dat er in humanistische tradities zo weinig expliciete aandacht voor is. Heel anders dan bijvoorbeeld in het katholieke christendom met zijn traditie van heiligen en in de Oost-Europese christelijke iconencultuur, waar de betekenis van dergelijke voorbeeldfiguren evident is. Op het eerste gezicht lijkt de nadruk in het humanisme op waarden als autonomie en authenticiteit misschien in strijd met het volgen van voorbeeldfiguren, maar daartegen kan onmiddellijk worden ingebracht dat, willen deze waarden aansprekend zijn, zij toch belichaamd moeten zijn in voorbeeldige figuren die mensen tot autonomie en authenticiteit *inspireren*. Daar komt nog iets bij, dat verband houdt met wat ik beschouw als kern van het humanisme.

Ik beschouw het humanisme in de eerste plaats als een kritische beweging in de cultuur, die wat in de cultuur gebeurt en gaande is – inclusief de vormgeving en verbeelding daar van in de kunst en de reflectie daarover in wetenschap en filosofie – permanent interpreteert en articuleert in het licht van de bronnen van die cultuur. (Duyndam, 2005: 161-175) Humanisme is in mijn visie dan ook gericht op het ontsluiten, reconstrueren, in herinnering brengen en presenteren van de tekstuele, artistieke en andere bronnen van de cultuur – met het oog op humaniteit. Zo bezien is humanisme een teruggeven. Teruggeven van en vanuit bronnen, die soms in onbruik of in vergetelheid zijn geraakt, of zelfs verloren zijn gegaan. Teruggeven, als dat nodig is omdat humaniteit in het geding is, bijvoorbeeld in contexten van horigheid, vernedering of kuddewording. Zo is het humanisme begonnen in de renaissance als een kritische beweging in de westerse cultuur, die onder andere door een heroriëntatie op de klassieke oudheid een vernieuwing op gang bracht in de literatuur, de beeldende kunst en de religie. Onder andere door in de renaissance een antropocentrisch wereldbeeld een theocentrische traditie te laten corrigeren, door in de Verlichting het vermogen van de mens tot zelf denken tegenover het gezag van kerk en staat te stellen, en door de klassieke morele opvoeding volgens het *paideia* ideaal als kracht tegen de anonimisering en uitbuiting van de negentiende-eeuwse industrialisatie in te brengen, probeert het humanisme in de geschiedenis steeds opnieuw de mens, om zo te zeggen, aan zichzelf terug te geven.

De bekende humanisten van de renaissance zoals Erasmus, Thomas More en Montaigne waren echter, hoe kritisch ook, geen atheïsten. Integendeel, zij bleven heel hun leven gelovige christenen. Zij bleven dus onderdeel van wat zij bekritiseerden. Dat geldt mijns inziens voor humanisme überhaupt. Humanisme is kritiek op de cultuur in het besef daar zelf onderdeel van te zijn. Uitingen van humanisme zijn zelf ook culturele uitingen, en de kritiek van het humanisme is dus, als het goed is, ook zelfkritiek. Zo houdt het humanisme de cultuur bij de les. En zo houdt het humanisme het christendom christelijk, zoals ik elders heb betoogd (Duyndam, 2005: 175). Iets dergelijks kan ook voor de islam gelden, mits de humanistische stromingen daarbinnen voldoende stem kunnen krijgen (Alma, 2008: 309-323).

Ook de inspiratie van voorbeeldfiguren kan in termen van *geven* worden begrepen. Een voorbeeldfiguur die als inspiratiebron werkt, geeft iemand inspiratie. Vanuit mijn visie op humanisme zou ik de inspiratie van een humanistische

voorbeeldfiguur dan als teruggeven willen articuleren. Maar wat wordt er eigenlijk gegeven of teruggegeven in de inspiratie? Bij de hierboven genoemde humanisten als Erasmus zal de inspiratie vooral intellectueel zijn: zij geven ideeën, inzichten, beelden, perspectieven. Maar inspiratie is meer dan dat. Wie wordt geïnspireerd krijgt niet alleen een idee of een inzicht, maar wordt daardoor bovendien in beweging gezet. Inspiratie betekent zoals gezegd letterlijk inblazing, en wat wordt ingeblazen of aangeblazen komt in beweging, zoals een vogel of een zeilboot in de wind. Als de inspiratie ideeën of inzichten betreft, zijn het *motiverende* inzichten en ideeën; inzichten die aanzetten tot vervolgend handelen, waarbij dit handelen ook uit denken kan bestaan.

De beelden van de vogel en de zeilboot laten overigens fraai zien dat de geïnspireerde niet zonder meer passief wordt voortgedreven. Een albatros manoeuvreert zichzelf bekwaam door de lucht met gebruikmaking van stroming en thermiek, en een ervaren zeiler kan tot scherp aan de wind varen. Maar het beeld is ook misleidend. De vergelijking met de wind suggereert dat de inspiratiebron een voortdrijvende kracht is. Is het echter niet veeleer andersom? Is de inspiratie van een voorbeeldfiguur, om ons daartoe weer te beperken, niet vooral een aantrekkingskracht?²⁴ Een voorbeeldfiguur belichaamt immers iets dat op een of andere manier aantrekkelijk is, doordat het belangrijk, waardevol of wenselijk is. Ik wil het aantrekkelijke dat door een voorbeeldfiguur wordt belichaamd, voorlopig met de algemene term *waarde* aanduiden. Later zal ik dit specificeren. Het motiverende van waarde is haar aantrekkingskracht.

Een inspirerende voorbeeldfiguur in humanistische zin geeft dus motiverende waarde terug, dat wil zeggen: iets waardevols dat motiveert of, zoals het in de ethiek heet, *een* waarde (zoals in de uitdrukking ‘normen en waarden’). In de humanistische traditie, die sterk intellectueel van karakter is, zullen voorbeeldfiguren zoals Erasmus vooral door intellectuele waarden inspireren: door belangrijke ideeën, inzichten, perspectieven, enzovoort. Maar in het ethisch-hermeneutische perspectief van deze bijdrage is humanisme breder. De inspirerende werking van Francesca op haar kinderen in ons openingsverhaal is eerder moreel dan intellectueel. Toch wordt ook in de morele inspiratie in mijn visie iets van waarde teruggegeven, al is het dan niet een inzicht of idee. Hier gaat het om morele waarden als trouw, toewijding en duurzame liefde. Niet dat deze waarden nieuw of onbekend waren voor Francesca’s kinderen. Integendeel, in het milieu waarin zij opgroeiden waren dit heel gewone en breed gedeelde waarden. Maar door het offer van hun moeder werden zij op krachtige wijze aan deze waarden herinnerd, en wel zodanig dat zij ertoe werden geïnspireerd deze waarden te volgen, deze opnieuw in hun eigen levens waar te maken. Het is dit morele effect van de inspirerende voorbeeldfiguur dat ons in het vervolg van deze bijdrage zal bezighouden, samenhangend met het ethisch-hermeneutische perspectief ervan.

24 Jacob Oeverbeek verwijst in zijn doctoraalscriptie *De welwillende mens* (Utrecht: UvH, 2008: 25) in dit verband naar het reeds door Plato gebruikte beeld van de magneet, die zijn aantrekkingskracht bovendien doorgeeft aan andere metalen (Plato, *Ion* 535e-536d). Platon, *Werke in acht Banden. Griechisch und Deutsch*. Deutsche Uebersetzung Friedrich Schleiermacher. Erster Band, 20-23

2. Het volgen van inspiratie

Wat betekent het volgen van de inspiratie van een voorbeeldfiguur? Is dit navolging, zoals we die kennen in de christelijke traditie van *imitatio Christi* en de navolging van heiligen (Cohn, 2005; Frijhoff, 1998)? Bij het stellen van deze vragen moeten we constateren dat de moderne ethiek ons eigenlijk nauwelijks verder helpt. De moderne ethiek werkt vooral met regels, principes en wenselijke doelen van handelen. En hoewel er door de herleving van de deugdethiek en de opkomst van de zorghethiek, beide sinds de jaren tachtig, meer aandacht is gekomen voor de concrete belichaming van morele waarden en deugden (MacIntyre, 1984), heeft dit (nog) niet geleid tot een echte ethiek van voorbeeldfiguren. Met uitzondering wellicht van iemand als Edith Wyschogrod (1990), die een herinterpretatie van de betekenis van heiligen en hagiografieën noodzakelijk acht voor een postmoderne ethiek, gelden voorbeeldfiguren in hedendaagse ethieken inderdaad slechts als voorbeelden of illustraties bij algemene regels, principes en deugden. Dit beeld wordt bevestigd door de bekende psychologische theorie over morele ontwikkeling van Lawrence Kohlberg (1984), waarin – evenals trouwens in de even bekende alternatieve theorie van Carol Gilligan (1982), die als kritiek op Kohlberg is ontwikkeld – het volgen van voorbeeldfiguren geldt als teken van morele onvolwassenheid, terwijl het handelen volgens algemene regels en principes als het hoogste stadium van morele ontwikkeling geldt.

Deze lage status en geringe aandacht voor voorbeeldfiguren in de gangbare ethiek is des te opmerkelijker omdat de betekenis van voorbeeldfiguren in ons morele leven evident is. Hebben niet in alle tijden, en in diverse culturen, mensen aan hun leven richting gegeven door zich te spiegelen aan voorbeeldige levens? We hebben allemaal wel eens moed geput uit het voorbeeld van een dapper iemand. Of raad gevonden in een complexe situatie door het voorbeeld van een wijze vriend te volgen. Iedereen die wel eens een fundamentele beslissing heeft moeten nemen, of die met ernstig lijden te maken heeft gehad, of die in een verscheurend liefdesdilemma verzeild is geraakt, of die een verlies heeft moeten dragen, of die alleen maar een goede vriend voor zijn vrienden wil zijn – die weet hoezeer men in deze bestaansmogelijkheden inspiratie of kracht kan vinden, en daarin een voortreffelijkheid of waardigheid kan bereiken, door zich te oriënteren op voorbeeldige wijsheid, draagkracht, geduld, of vriendschap. In ons openingsverhaal is het niet anders.

Ik wil het volgen van de inspiratie van een voorbeeldfiguur in de volgende paragraaf op een hermeneutische manier articuleren en begrijpen. Daartoe verricht ik deze paragraaf het voorwerk, door nader te bepalen wat volgen betekent.

Is volgen zoiets als navolgen, zo luidde de beginvraag van deze paragraaf. Ja en nee. Met het volgen van de inspiratie van een voorbeeldfiguur bedoel ik niet het nadoen, nabootsen, of kopiëren van zijn of haar handelingen of gedrag. Stel eens voor dat Francesca's kinderen hun moeder zouden volgen door haar te imiteren, door zelf buitenechtelijke affaires te beginnen, om die vervolgens op te geven ten behoeve van het welzijn van hun eigen huwelijk en gezin. Dat zou absurd, en waarschijnlijk zelfs immoreel zijn. Het volgen – of zo men wil:

navolgen – van hun moeder betekent dat zij de in haar handelen, haar houding en haar keuzes gelegen *waarde* volgen. Het volgen van deze waarde, die men zou kunnen omschrijven als trouw, toewijding of duurzame liefde, betekent dat zij deze waarde vertalen of toepassen in hun eigen levens. Alleen zo kunnen zij zich deze waarde zelf toe-eigenen, kan deze waarde hun *eigen* waarde worden. Hun leven kan en hoeft geen duplicaat te zijn van het leven van hun moeder. De vertaling, toepassing of toe-eigening van waarde is een creatief proces. Waarden kunnen niet zomaar worden overgenomen, alsof zij los verkrijgbaar zijn. Omdat – zoals we in de volgende paragraaf nog zullen zien – waarden altijd belichaamd zijn in een concreet leven en in concreet handelen in een bepaalde unieke context, moeten zij worden geïnterpreteerd, gereconstrueerd en getransformeerd naar de context van degene die door deze waarden wordt geïnspireerd en deze wil volgen.

Het gegeven dat het volgen van de inspiratie van een voorbeeldfiguur een creatief proces is, impliceert voor het volgen een zekere vrijheid. De aantrekkende kracht van de inspiratie werkt niet met natuurnoodzakelijkheid zoals de zwaartekracht. Anders dan in de mimetische theorie van René Girard (1990), die de neiging tot het navolgen (*mimesis*) van een model verankerd acht in de natuur van de menselijke begeerte, blijft de geïnspireerde in mijn opvatting aan het roer van zijn of haar eigen leven (om toch nog even in het beeld van de zeilboot te blijven). Men kan als geïnspireerde zelf bepalen óf en hoe men reageert op de uitnodiging of de aantrekkende impuls van de inspirerende waarde. Niet elke impuls hoeft te worden gevolgd, en men kan een uitnodiging ook afslaan. Uiteraard zijn er wel ontsporingen mogelijk, zoals de fan die ‘verslaafd’ is aan het idool, en voor wie de aantrekkingskracht letterlijk onweerstaanbaar is (zie Duyndam, 2009). Overigens laat zelfs de theorie van Girard ruimte voor het *kiezen* van een model, uit een veelheid van in de cultuur voorhanden betere en slechtere modellen. (Girard, 2008)

De vrijheid die men heeft in het volgen van de inspiratie van een voorbeeldfiguur, hangt samen met de ontvankelijkheid van de geïnspireerde voor de inspiratie. Niet alleen heeft men mijns inziens een principiële (negatieve) vrijheid om de inspiratie al dan niet te volgen, maar de inspiratie geeft ook een zekere (positieve) vrijheid, in die zin dat het mogelijkheden opent. Niet zomaar mogelijkheden, die vrijblijvend ‘dat zou je eens kunnen doen’ suggereren, maar appellerende mogelijkheden. De mogelijkheden die een voorbeeldfiguur geeft spreken aan, zij laten mij zien ‘ja, zo moet het’, ‘dat is pas echte vriendschap’, ‘zo moedig, respectievelijk geduldig, trouw, eerlijk zou je moeten zijn’. Dit betekent dat het volgen van de inspiratie een transformatie met zich mee brengt. Door de werking van de voorbeeldfiguur verandert er iets in mijn leven. Zoals het effect van Francesca’s wederwaardigheden op haar kinderen een beslissende verandering teweeg bracht in hun houding ten opzichte van hun beider relaties. Ontvankelijkheid voor de inspiratie van een voorbeeldfiguur is dan ook meer dan *open staan voor*, een lege plaats zijn die gevuld wordt met wat de voorbeeldfiguur geeft of teruggeeft. De inspiratie van een voorbeeldfiguur opvatten als een teruggeven van iets waardevols, zoals ik doe, impliceert uiteraard een ontvankelijkheid van de kant van de geïnspireerde. Maar men zou kunnen zeggen

dat het waardevolle pas wordt ontvangen in het volgen van de inspiratie, dus door op het appèl in te gaan. Dit kan worden verduidelijkt in het licht van ons begrip van inspiratie, niet als een geven zonder meer, maar als een teruggeven. Het *terug*-geven van waarde betekent dat deze er op een of andere manier al was of is geweest, zij het verborgen, vergeten, verloren, onbewust of anderszins afwezig geraakt, of juist te zeer alomtegenwoordig om te worden opgemerkt. Daarom impliceert ontvankelijkheid voor dit teruggeven *herkenning*. Herkenning van het waardevolle als waardevol. En daarom begint inspiratie vaak met een schok. De schok van herkenning. Of, in het geval van morele inspiratie, de schok van het geweten (Duyndam, 2007: 25). Hoewel ons openingsverhaal het niet met zoveel woorden zegt, is het aannemelijk dat Francesca's kinderen door hun moeders optreden in hun geweten werden geraakt.

3. Hermeneutiek

De tot nu toe gegeven aanzetten over de inspiratie van voorbeeldfiguren in termen van teruggeven, waarde, volgen, ontvankelijkheid, herkenning en transformatie, kunnen worden hernomen in een hermeneutisch theoretisch kader. (Gadamer, [1960] 1975)

Hermeneutiek verwijst zowel naar de kunst als de theorie van het interpreteren. Interpreteren behelst het ontdekken, reconstrueren, uitleggen, verhelderen en het zich toe-eigenen van betekenissen, meestal in teksten. Religieuze en wetsteksten vormen traditioneel het veld van de hermeneutiek. In beide gevallen gaat het om gezaghebbende teksten, die hun betekenis echter niet onmiddellijk prijsgeven. Sinds de negentiende eeuw is het bereik van de hermeneutiek onder invloed van Dilthey en Schleiermacher uitgebreid tot filologie en literatuur, waaronder poëzie (Gadamer, 1975: 172-185), en sinds de twintigste eeuw rekt men onder invloed van Ricoeur en Derrida ook andere levensuitingen tot het domein van hermeneutisch onderzoek. Zelfs het leven als geheel, opgevat naar analogie van (al dan niet narratieve) teksten, behoort vandaag tot de hermeneutische interesse. In al deze gevallen gaat het om gezaghebbende of anderszins appellerende teksten, die erom vragen gelezen, uitgelegd en begrepen te worden, maar waarvan de betekenis niet onmiddellijk evident is. De betekenissen moeten, met andere woorden, veroverd worden door interpretatie. Ook de levens van voorbeeldfiguren kennen wij veelal op tekstuele wijze, en de betekenis ervan vereist interpretatie. Volgens Edith Wyschogrod worden wat zij noemt heiligenlevens niet alleen *in* teksten maar *als* teksten gecommuniceerd (Wyschogrod, 1990: 30). Hoe dit ook zij, ook ons openingsverhaal stamt uit een roman en is verfilmd. Francesca's kinderen reconstrueerden hun moeders leven via haar dagboeken, foto's en brieven. Voorbeeldfiguren komen via boeken, films, tv, of andere media tot ons. Ook als we de verhalen over heiligen en helden via mondelinge overlevering horen, en zelfs als we bepaalde voorbeeldfiguren persoonlijk kennen, kunnen we de teruggeven waarde alleen volgen en ons eigen maken door deze te vertalen naar de context van ons eigen leven. Door interpretatie dus. Analogoos aan hermeneutische tekststudie, die al lezend en schrijvend

verloopt, kan het volgen van de inspiratie van een voorbeeldfiguur worden opgevat als praktische hermeneutiek of hermeneutiek-in-de-praktijk (*hermeneutics-by-doing*). Het interpreteren van de door de voorbeeldfiguur belichaamde waarde, het volgen van de inspiratie, betekent iets *doen* (Duyndam, 2004: 7-21).

Deze praktische hermeneutiek verloopt in mijn visie nochtans volgens hetzelfde schema als de studieuze. In beide gevallen is er sprake van een betekenis die appelleert, een beroep op ons doet, en die we ook herkennen als belangrijk, maar die zich niet zo maar prijsgeeft. Er is een historische, culturele, morele of andere afstand tussen de interpreter en de gezochte betekenis, respectievelijk tussen de geïnspireerde en de door de inspirerende voorbeeldfiguur belichaamde waarde. De interpretatie en het volgen beogen deze afstand te overbruggen, door zich de betekenis en de waarde toe te eigenen. De herkenning wijst op, wat Ricoeur noemt, de voorafgaande relatie van betrokkenheid tussen interpreter en interpretandum waarbinnen de interpretatie plaatsvindt. (Ricoeur, 2002: 579-600) Interpreteren en volgen gebeuren volgens Ricoeur niet volgens een traditioneel subject-object schema, waarin het subject vanuit een contextloos toeschouwersperspectief het object overziet en kent 'zoals het is', maar vanuit een in contexten gesitueerd subject, een subject dat niet tegenover het object staat, maar om zo te zeggen zelf onderdeel is van het object, van het leven, het verhaal en de wereld die het vanuit een deelnemersperspectief probeert te begrijpen. Gadamer gebruikt in dit verband het beeld van de hermeneutische cirkel, waarmee hij aangeeft dat interpretatie een heen en weer gaan is van het door zijn gesitueerdheid met vooroordelen beladen subject naar het object, de tekst, en weer terug, waarna deze beweging zich na de kritische bijstelling van de vooroordelen weer herhaalt (Gadamer, 1975: 250-275).

Ook met een voorbeeldfiguur is men meestal niet in één keer klaar. In de confrontatie vanuit de eigen gecontextueerde gesitueerdheid met de inspirerende voorbeeldfiguur moet men de eigen verwachtingen, projecties, uitgangspunten en denkbeelden steeds weer bijstellen. Maar precies dat leidt bij een praktische hermeneutiek tot transformatie, tot de nieuwe vrijheid van de ontvankelijkheid, de nieuwe of hernieuwde mogelijkheden die de voorbeeldfiguur teruggeeft als zijn of haar inspiratie wordt gevolgd. Gadamer's hermeneutische cirkel lijkt dus ook in de praktische hermeneutiek van voorbeeldfiguren een werkzame structuur, inclusief de 'nadelen' ervan.

Met de 'nadelen' van de hermeneutische cirkel doel ik op het risico van *bias*, dat inherent is aan hermeneutische interpretatie, die immers in een voorafgaande relatie van betrokkenheid is verwickeld met haar object (de tekst, de wereld, het leven, in het bijzonder het leven van de voorbeeldfiguur). Het risico van *bias* wordt versterkt doordat hermeneutische interpretatie een belanghebbende interpretatie is. Er is belang gemoeid met de te interpreteren betekenis of waarde. In de traditionele hermeneutiek is het van groot belang te weten wat God bedoelt of wat de wet zegt. Zo staat er ook in de relatie met voorbeeldfiguren letterlijk belangrijke waarde op het spel. Het risico van *bias* in de interpretatie betekent dat men slechts die betekenissen en waarden vindt die men wenst te vinden, of dat men een waarde eenzijdig percipieert en van haar scherpe kantjes ontdoet. Hermeneutiek, zowel de studieuze als de praktische,

loopt een inherent risico van wensdenken. Juist omdat het volgen van inspiratie (moreel) normatief geladen is, moet de geïnspireerde bedacht zijn op het gevaar van idoliseren van de inspiratiebron – zoals ook humanistisch onderzoek, omdat het normatief betrokken is, moet oppassen voor louter wenselijke onderzoeksresultaten (Duyndam, 2004: 84-90).

Het hermeneutische karakter van het volgen van inspiratie door het vertalen van de door de voorbeeldfiguur belichaamde waarde naar het eigen leven kan tenslotte worden geïllustreerd aan de hand van de hermeneutische term *applicatio* (Gadamer, 1975: 290-323). Deze term verwijst traditioneel naar toepassing, bijvoorbeeld van een religieuze of wetstekst op een concrete situatie. De moeilijkheden van zo'n toepassing van een algemeen geformuleerde wetstekst of religieus gebod, of van een algemene morele deugd, op een concrete situatie waren reeds bij Aristoteles bekend. In zijn ethiek speelt de *phronesis* of *prudentia*, de deugd van de praktische wijsheid, hierin een cruciale rol (Aristoteles, 1999: 185-200). Zij is de door scholing en vorming verworven vaardigheid om het algemene en het bijzondere te verbinden. Ons woord jurisprudentie verwijst daar nog naar. Ook het vertalen van een door een voorbeeldfiguur belichaamde waarde naar het eigen leven is in mijn hermeneutische opvatting van inspiratie zo'n *applicatio*. Dit is een creatief proces, waarin behalve de bovengenoemde historische, culturele of morele afstand ook de verschillen tussen de unieke contexten van de voorbeeldfiguur en de betrokkene moeten worden overbrugd. Overbrugd, niet uitgewist door samensmelting. Door het volgen van een inspirerende voorbeeldfiguur als hermeneutische *applicatio* te begrijpen, wordt inspiratie onderscheiden van projectie zoals die werkzaam is tussen fan en idool (Palmen, 2004). Het volgen van inspiratie is dus bepaald geen slaafse navolging, maar een proces dat prudente wijsheid vraagt.

4. Morele inspiratie

De gedachtegang tot nu toe lijkt, mede door het moreel getinte openingsverhaal, uit te gaan van 'goede' voorbeeldfiguren, voorbeeldfiguren die een moreel goede of wenselijke waarde representeren. Maar we weten allemaal dat er ook voorbeeldige schurken zijn, *bad guys* die voor hun bewonderaars en navolgers zeer inspirerend kunnen zijn. Inspiratie is op z'n minst ambivalent, en dit roept de vraag op hoe we kunnen onderscheiden tussen moreel goede en kwalijke inspiratie. Als besluit van deze bijdrage wil ik daarom, terugkomend op ons openingsverhaal, ingaan op morele inspiratie. Hiervan is sprake als de door de voorbeeldfiguur belichaamde waarde morele waarde is, zoals bij Francesca. Wat is echter morele waarde?

In de ethiek wordt gewoonlijk onderscheid gemaakt tussen morele waarden en niet-morele waarden (Bond, 1996: 99-129). Maar over criteria voor dit verschil bestaat geen consensus. Wel wordt waarde als zodanig beschouwd als het hart van de ethiek; als datgene waardoor een argument in een ethische redenering een geldig argument is, of waardoor een reden als een goede reden beschouwd kan worden. Ethisch denken gaat uit van waarden, maar waarden zijn zoals ge-

zegd niet los verkrijgbaar. Ze zijn altijd in iets vervat of belichaamd: in een handeling, gedrag, een gebeurtenis, een houding en, zoals ik hier steeds veronderstel, ook in het optreden van een voorbeeldfiguur. In de ethiek worden waarden gerepresenteerd in wenselijke doelen, deugden en morele principes. Waarden als rechtvaardigheid, respect, liefde, vriendschap, vrijheid, autonomie en menselijke waardigheid worden doorgaans als morele waarden beschouwd, terwijl gezondheid, welstand, macht, status, prestige en roem niet-morele waarden worden genoemd, of waarden zonder meer. Geluk en welzijn lijken daar zo'n beetje tussenin te zitten. Hoe kan men nu tussen deze categorieën van waarden onderscheiden? Dit onderscheid lijkt van belang om verschil te kunnen maken tussen moreel goede voorbeeldfiguren, die morele waarde belichamen, en andere, eventueel kwalijke voorbeeldfiguren, die niet-morele of moreel neutrale waarden representeren zoals prestige, moed, charisma, doorzettingsvermogen, standvastigheid, roem, macht, rijkdom.

Deze laatste zijn wel degelijk waarden. Er gaat een krachtig appèl vanuit, en ze worden op grote schaal nagestreefd, soms ten koste van een hoge prijs. Waarom zijn het toch geen morele waarden? Daarop zijn verschillende antwoorden mogelijk. Vanuit een Aristotelisch gezichtspunt zou een waarde moreel zijn als deze inspireert – en het volgen ervan bijdraagt – tot een bloeiende gemeenschap die geluk brengt (*eudaimonia*), terwijl waarden die alleen een individueel belang dienen wel waarden zijn maar geen morele waarden. Een religieuze visie zal het morele gehalte van een waarde verbinden met God: een morele waarde is door God gegeven en dient uiteindelijk hem en zijn schepping. Een modern-deontologisch standpunt zoals dat van Kant zal onderscheid maken tussen onvoorwaardelijk geldige (categorische) morele waarden en niet-morele waarden, die slechts voorwaardelijk (hypothetisch) gelden. In deze visie betekent het volgen van morele waarden het dienen van de mensheid, zowel in de eigen persoon als in die van anderen, als doel op zich. Van hieruit kan worden onderscheiden tussen een instrumenteel (niet-moreel) en niet-instrumenteel (moreel) volgen van waarden. Als men bijvoorbeeld vriendschap gebruikt ten voordele van zichzelf, om er een betere positie mee te verwerven, dan is vriendschap een middel geworden, en verliest zij daarmee haar morele waarde (Beauchamp, 2001).

Dit laatste voorbeeld verwijst al naar het perspectief op moraliteit dat ik zelf zou willen verdedigen. Dat perspectief ontleen ik aan Levinas. Levinas maakt ethisch gezien een radicaal onderscheid tussen zelf en ander (Levinas, 1987: 3-78). Dit betekent dat je niet *in het algemeen* over waarden als vrijheid en geluk kunt spreken. Mijn vrijheid en mijn geluk zijn radicaal iets anders dan de vrijheid en het geluk van de ander. Voor Levinas is dit een moreel verschil. Neem, als het gaat om vrijheid en geluk, bijvoorbeeld honger. Mijn honger is radicaal iets anders dan de honger van de ander. Ik kan ervoor kiezen te vasten of juist lekker te genieten, al naar gelang een van beide mij gelukkig maakt – dat is mijn vrijheid – maar de nood van de ander impliceert voor mij een morele verplichting. Ik kan misschien in mijn eigen ongeluk een zin ontdekken, ik kan echter nooit tegen een ander zeggen dat zijn of haar lijden zin heeft.

Dit morele verschil komt voort uit wat Levinas noemt: mijn absolute, dat wil zeggen niet-achterhaalbare, niet-calculeerbare en niet-zelfgekozen verantwoordelijkheid voor de ander. Vrijheid en geluk zijn in deze visie morele waarden

indien en voor zover het volgen ervan mijn verantwoordelijkheid voor de ander waarmaakt. Dat geldt ook voor andere hierboven genoemde waarden zoals respect, liefde, vriendschap en rechtvaardigheid. Deze laatste lijken al een relatie met anderen te impliceren. Als deze relatie wordt georiënteerd door mijn primaire verantwoordelijkheid voor de ander, dan zijn het morele waarden in Levinas' zinnelijkheid.

Francesca, de voorbeeldfiguur uit ons openingsverhaal, maakt eveneens een radicaal onderscheid tussen haar eigen geluk en dat van degenen voor wie zij zich verantwoordelijk weet. Bij haar was er sprake van een conflict tussen deze twee, een conflict dat zij beslechtte met een offer, een zelfoffer. Precies daardoor werd zij, postuum, voor haar kinderen een inspirerende voorbeeldfiguur. Een geslaagde inspiratie, die bij haar kinderen, door haar te volgen, tot een werkelijke transformatie leidde. Is een zelfoffer dan beslissend voor morele inspiratie? Vanuit een Levinas' perspectief kan dit inderdaad worden verdedigd. Het mensbeeld van Levinas is niet een modern-westerse mensbeeld waarin het zelf centraal staat. In het morele mensbeeld van Levinas betekent verantwoordelijkheid dat het zelf wordt gedecentreerd ten gunste van de ander, waarbij in het midden blijft of het zelf zichzelf decentreert – zoals concreet in een zelfoffer – of dat dit onder invloed van de ander 'gebeurt'.

Hoewel vanuit Levinas kan worden verdedigd dat (een) waarde pas (een) morele waarde is als zij een zelfoffer waard is, en een zelfoffer dus krachtig bijdraagt aan de morele inspiratie van een voorbeeldfiguur, is het zelfoffer mijns inziens toch niet beslissend voor het morele gehalte van de inspiratie. Ook zelfmoordterroristen brengen een zelfoffer (Duyndam, 2006: 38-41). Een zelfoffer is niet *per se* moreel goed. Kijken we nog één keer naar Francesca: heeft zij er goed aan gedaan haar geluk op te offeren voor dat van haar man en kinderen? Haar handelen was ongetwijfeld verantwoordelijk, maar was het ook goed? Uiteindelijk weten we dat niet. Ze heeft het gedaan, en het heeft haar kinderen geïnspireerd. Maar of het goed is, kunnen we niet zeker weten.

Referenties

- Aristoteles (1999). *Ethica Nicomacheia*. Christine Pannier en Jean Verhaeghe (eds), Groningen: Historische Uitgeverij.
- Alma, H. (2008). Religie en humanisme, in: Meerten ter Borg e.a., *Handboek Religie in Nederland*. Zoetermeer: Meinema.
- Beauchamp, T.L. (2001). *Philosophical Ethics. An Introduction to Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill.
- Bond, E.J. (1996). *Ethics and Human Well-being. An Introduction to Moral Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Cohn, R. (2005). 'Sainthood', in: M. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan.
- Duyndam, J. (2004). *Twaalf vaders. Over wensdenken en geloofwaardig vaderschap*. Amsterdam: Nieuwezijds.
- Duyndam, J. (2004). Hermeneutics of Imitation. A Philosophical Approach to Sainthood and Exemplariness, in: Marcel Poorthuis & Joshua Schwartz (eds.), *Saints and Rol-*

- emodells in Judaism and Christianity*. Jewish and Christian Perspectives Series. Leiden - Boston: Brill, p. 7-21.
- Duyndam, J. (2005). Humanisme als teruggeven. Dostojewski's Grootinquisiteur tussen religie en humanisme, in: Joachim Duyndam, e.a. (red.), *Humanisme en religie. Controverses, bruggen, perspectieven*. Delft: Eburon, p. 161-175.
- Duyndam, J. (2006). Ontsnappen aan de massa. Een nog ongenoemde bron van zelfmoordterrorisme, in: *Filosofie Magazine* 15, nr. 1, p. 38-41.
- Duyndam, J. (2007). Kant revisited. Autonomie bij de bron en bij ons. In: Esther Wit e.a. (red.), *De autonome mens. Nieuwe visies op gemeenschappelijkheid*. Amsterdam: SUN, p. 17-30.
- Frijhoff, W. (1998). *Heiligen, idolen, iconen*. Nijmegen: SUN.
- Gadamer, H.G. ([1960] 1975). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Gilligan, C. (1982). In *A Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge Ma: Harvard University Press.
- Girard, R. (1990). *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was. Een onderzoek in samenwerking met Jean-Michel Oughourlian en Guy Lefort*. Kampen: Kok Agora.
- Girard, R. (2008). *Mimesis & Theory. Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Stanford: Stanford University Press.
- Kohlberg, L. (1984). *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco: Harper and Row.
- Levinas, E. (1996). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Den Haag : Nijhoff (Kluwer).
- Fay, B. (1996). *Contemporary Philosophy of Social Science. A Multicultural Approach*. Oxford: Blackwell.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Palmen, C. (2004). *Een kleine filosofie van de moord*. Amsterdam: Prometheus
- Rachels, J. (1997). *Can Ethics Provide Answers?* London: Rowman & Littlefield.
- Ricoeur, P. (2002). Phenomenology and Hermeneutics. In: D. Moran & T. Mooney, *The Phenomenology Reader*. London: Routledge, p. 579-600.
- Waller, R.J. (1992). *The Bridges of Madison County*. New York: Warner Books.
- Wyschogrod, E. (1990). *Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.