

Alasdair MacIntyre

NADE DEUGD

EEN STUDIE NAAR DE
THEORIE VAN DE ETHIEK

ten have

ALASDAIR MACINTYRE

Na de deugd

Een studie naar de theorie van de ethiek

Vertaald door
Willem Visser

th ten have

PROLOOG

Na de deugd, een kwarteeuw later

Als er goede redenen zijn om de centrale stellingen van *Na de deugd* te verwerpen, zou ik nu zo langzamerhand beslist moeten weten welke dat zijn. De kritische en constructieve bespreking ervan in een breed scala van talen – Engels, Deens, Pools, Spaans, Portugees, Frans, Duits, Italiaans, Turks en zelfs Chinees en Japans – en vanuit de meest uiteenlopende standpunten, heeft me in staat gesteld om het onderzoek dat ik begon in *Na de deugd* (1981) en voortzette in *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) en *Dependent Rational Animals* (1999) te heroverwegen en uit te breiden, maar ik heb tot dusver geen reden gezien om de belangrijkste stellingen in *Na de deugd* te laten varen. ‘Niet af te leren koppigheid’, zullen sommigen zeggen, terwijl ik toch veel geleerd heb en mijn stellingen en argumenten navenant heb aangevuld en herzien.

Cruciaal daarvan was en is de these dat het alleen mogelijk is de heersende morele cultuur van de late moderniteit te begrijpen vanuit een standpunt dat buiten die cultuur ligt. Die cultuur was en is er een van onopgeloste en kennelijk onoplosbare onenigheid op ethisch gebied, waarin de evaluatieve en normatieve uitingen van de strijdende partijen een probleem van interpretatie vormen. Want enerzijds lijken ze een verwijzing te bevatten naar een be-

paalde gemeenschappelijke onpersoonlijke maatstaf op grond waarvan slechts één van de strijdende partijen gelijk kan hebben, terwijl anderzijds de zwakte van de argumenten die de partijen naar voren brengen ter staving van hun beweringen en de kenmerkende felle, aanmatigende en expressieve manier waarop ze worden uitgedrukt, de indruk wekken dat zo'n maatstaf niet bestaat. Mijn verklaring was en is dat de voorschriften die zo tot uiting werden gebracht ooit thuishoorden in, en begrijpelijk waren in termen van een context van praktische* opvattingen en daaraan ten grondslag liggende gewoonten van denken, voelen en handelen; een context die al lang geleden is teloorgegaan en waarin morele oordelen begrepen werden als bepaald door onpersoonlijke maatstaven die berusten op een gemeenschappelijk begrip van het menselijk *bonum*** . Morele regels en voorschriften die als gevolg van hervormende, soms ontwrichtende veranderingen in de Late Middeleeuwen en de vroegmoderne wereld van hun fundament en context werden ontdaan, moesten op een nieuwe manier worden begrepen en deze of gene nieuwe status, autoriteit en fundering krijgen. Het werd de taak van de ethici van de Europese Verlichting in de achttiende eeuw en daarna om precies dat begrip te bieden. Wat die filosofen echter in feite boden waren verschillende rivaliserende en onverenigbare interpretaties en benaderingen, waarbij utilitaristen en kantianen met elkaar wedijverden en ze samen de strijd aanbonden met contractualisten, zodat morele oor-

* 'Praktijk' en 'praktisch' staan in deze tekst vaak tegenover 'theorie' en 'theoretisch' en moeten als 'het handelen betreffend' worden gelezen (*noot van de vertaler*).

** *Bonum*, het goede, is hier en overal de vertaling van het Engelse *good*. Het Nederlands kent geen meervoud van 'het goede' in deze zin, zodat gekozen is voor de Latijnse pendant van het woord, waarvan het meervoud *bona* luidt. Heel vreemd is deze oplossing hier niet, omdat *bonum* deel uitmaakt van de scholastieke categorieëntriade *verum, bonum, pulchrum*: het ware, het goede, het schone (*noot van de vertaler*).

delen zoals men ze toen was gaan beschouwen, wezenlijk aanvechtbaar werden, omdat ze de uitdrukking waren van de houding, mentaliteit en gevoelens van hen die ze uitten, maar nog steeds naar voren werden gebracht *alsof* er een onpersoonlijke maatstaf was aan de hand waarvan moreel-ethische onenigheid rationeel kon worden opgelost. Die onenigheid betrof vanaf het begin al niet alleen de fundering, maar ook de inhoud van de moraal.

Dit opvallende kenmerk van de moreel-ethische cultuur van de moderniteit is niet veranderd. En ik blijf zoals eerder bij de stelling dat men alleen vanuit het standpunt van een heel andere traditie, en wel een waarvan de overtuigingen en vooronderstellingen in hun klassieke vorm zijn uiteengezet door Aristoteles, zowel het ontstaan als de problematische situatie van de morele moderniteit kan begrijpen. Het is van belang om op te merken dat ik niet beweer dat de aristotelische ethiek in staat is om haar rationele superioriteit te tonen in termen die aanvaardbaar zijn voor de vertegenwoordigers van de heersende ethische theorieën van na de Verlichting, zodat de aristotelici in staat zouden zijn om in de theoretische strijdperken van de moderniteit utilitaristen, kantianen of contractualisten te verslaan. Dit is niet alleen duidelijk niet het geval, maar in diezelfde strijdperken moet het aristotelisme optreden en treedt het ook op als een type ethische theorie; een waarvan de aanhangers net zoveel en net zo weinig hoop mogen hebben om hun rivalen te verslaan als dat bij utilitaristen, kantianen en contractualisten het geval is.

Welnu, wat beweerde ik hiermee en beweer ik nog? Dat het vanuit het standpunt van een zich ontwikkelende levenswijze die wordt gevormd en uitgedrukt door middel van aristotelische begrippen, mogelijk is om de problematische situatie van de morele moderniteit te begrijpen, en tevens waarom de cultuur van die morele moderniteit de hulpbronnen ontbeert om verder te gaan met haar ethische onderzoeken, zodat onvruchtbaarheid en frustratie het deel moeten worden van hen die zich niet kunnen

ontrukken aan de genoemde situatie. Wat ik nu veel beter begrijp dan vijftientig jaar geleden, is de aard van de relevante aristotelische richtpunten en dat op ten minste twee manieren.

Toen ik *Na de deugd* schreef was ik al een aristotelicus, maar nog geen thomist, iets wat duidelijk wordt gemaakt in mijn bespreking van Thomas van Aquino aan het einde van hoofdstuk 13. Ik werd een thomist nadat ik *Na de deugd* had geschreven, voor een deel omdat ik ervan overtuigd raakte dat Thomas in sommige opzichten een betere aristotelicus was dan Aristoteles; dat hij een voortreffelijke interpretator was van Aristoteles' teksten, maar bovendien in staat bleek om zowel diens metafysische als ethische onderzoeken uit te breiden en te verdiepen. Dit wijzigde mijn standpunt op ten minste drie punten.

In *Na de deugd* had ik geprobeerd om te pleiten voor een overwegend aristotelische interpretatie van de deugden, zonder gebruik te maken van of een beroep te doen op wat ik de metafysische biologie van Aristoteles noemde. Ik had natuurlijk terecht het grootste deel van die biologie afgewezen. Thomas van Aquino had me echter geleerd dat mijn poging om het menselijke *bonum* zuiver in sociale termen te behandelen, in termen van praktijken, tradities en de narratieve eenheid van het menselijk leven, zonder metafysisch fundament onvolledig moest blijven. Alleen omdat mensen vanwege hun specifieke aard een doel hebben waarop ze zijn gericht, zijn hun praktijken, tradities en dergelijke in staat om te functioneren zoals ze functioneren. Ik ontdekte dus dat ik, zonder het te beseffen, de waarheid had voorondersteld van iets wat heel dicht in de buurt kwam van de behandeling van het concept *bonum* die Thomas van Aquino geeft in *quaestio* vijf in het eerste deel van de *Summa theologiae*.

Ik ging ook inzien dat mijn opvatting van menselijke wezens als deugdzaam of boosaardig niet alleen een metafysisch, maar ook een biologisch fundament moest hebben, zij het niet een specifiek aristotelisch. Dat fundament leverde ik flink wat later in *Depen-*

dent Rational Animals, waarin ik beredeneerde dat de morele betekenis van de animaliteit van mensen, van rationale dieren, slechts begrepen kan worden indien onze verwantschap met bepaalde soorten nog-niet-rationele dieren, met inbegrip van dolfinen, wordt erkend. In datzelfde boek was ik ook in staat om de inhoud van de deugden beter te beschrijven door wat ik de ‘deugden van de erkende afhankelijkheid’ noemde als zodanig te onderscheiden. Daarbij maakte ik gebruik van Aquino’s bespreking van de *misericordia* (‘medelijden’), een bespreking waarin Aquino meer van Aristoteles afweek dan hij zelf beseftte. Deze ontwikkelingen in mijn denken waren het resultaat van reflecties over teksten van Aquino en over commentaren op deze teksten van hedendaagse thomistische schrijvers. Een heel ander type ontwikkeling was te danken aan de stimulerende werking van de kritiek op *Na de deugd* van hen die het radicaal oneens waren met de strekking ervan. Ik wil hun kritische opmerkingen pareren door te beginnen met de beschouwing van één ervan, die niet het gevolg lijkt van misverstand, maar van een achteloze, verkeerde lezing van de tekst. Omdat ik de traditie van de deugden zie als iets wat is ontstaan en voor het eerst goed werd gearticuleerd in het bestek van de Griekse, en dan vooral van de Atheense *polis* en omdat ik veel aandacht schonk aan de manieren waarop die traditie bloeide in de Europese Middeleeuwen, ben ik beschuldigd van nostalgie en van idealisering van het verleden. Ik geloof echter dat daarvan geen spoor in de tekst te vinden is. Wel wordt er grote nadruk gelegd op de noodzaak te leren van bepaalde aspecten van het verleden, namelijk door ons hedendaagse zelf en onze hedendaagse morele betrekkingen te begrijpen in het licht van een traditie die ons in staat stelt om de beperkingen op zelfkennis te overwinnen die de moderniteit, en dan vooral de voortgeschreden moderniteit, ons oplegt.

We zijn allen onvermijdelijk inwoners van een geavanceerde moderniteit waarvan we de sociale en culturele merktekens dra-

gen. Mijn opvattingen over de traditie van de deugden, over de gevolgen voor de moderniteit van haar afwijzing van die traditie en over de mogelijkheid die traditie te herstellen, is dus inderdaad een nogal eigenaardige moderne opvatting. Alleen terugblikkend vanuit het perspectief van de moderniteit en bij wijze van reactie op de problemen die ze ervaart, kunnen we de continuïteit en discontinuïteit vaststellen van de traditie van de deugden zoals die is belichaamd in een verscheidenheid aan culturele vormen. Het type historisch onderzoek dat ik in *Na de deugd* ondernam, werd pas mogelijk in de achttiende en negentiende eeuw. Giambattista Vico was de profetische bedenker van dit type historisch onderzoek en mijn eigen grote schatplichtigheid op dit terrein is aan R.G. Collingwood, zij het dat ik mijn inzicht in de aard en complexiteit van tradities vooral te danken heb aan J.H. Newman.

Wat historisch onderzoek onthult is de gesitueerdheid van alle onderzoek; de mate waarin wat men beschouwt als de maatstaven van waarheid en rationele onderbouwing in praktische contexten, verschilt van tijdperk tot tijdperk en van plaats tot plaats. Als je aan deze onthulling de ontkenning toevoegt – zoals ik gedaan heb – dat elke rationele actor over deze of gene maatstaven van waarheid en van rationele onderbouwing beschikt, en wel zo dat een beroep daarop *voldoende* kan zijn om fundamentele ethische, wetenschappelijke of metafysische discussies op afdoende wijze op te lossen, dan kan de schijn ontstaan dat ik een beschuldiging van relativisme over me heb afgeroepen. (Het woord ‘beschuldiging’ is wellicht misplaatst, aangezien degenen die geprobeerd hebben me bij het postmodernisme in te lijven, me juist gefeliciteerd hebben met mijn vermeende relativisme – zie Peter Watson, *The Modern Mind: An Intellectual History of The Twentieth Century*, New York: HarperCollins, 2001, p. 678-679.) In het naschrift bij de tweede druk van *Na de deugd* heb ik al een antwoord geschetst op deze beschuldiging, en dat antwoord heb ik verder ontwikkeld in *Whose Justice? Which Rationality?* De beschuldiging wordt echter

nog steeds geuit, zodat ik nogmaals duidelijk wil maken wat me in staat stelt, ja zelfs verplicht, om het relativisme te verwerpen.

De aristotelische en thomistische traditie van de deugden is zoals sommige, zij het niet alle andere ethische tradities, een traditie van onderzoek. Het kenmerkende van onderzoekstradities is dat ze aanspraak maken op de *waarheid* van hun centrale stellingen en op de *correctheid* van hun centrale redeneringen. Als het anders was, zou het hun moeilijk vallen om het onderwerp en doel van hun onderzoek te definiëren en redenen te geven voor hun gevolgtrekkingen. Maar omdat ze het onderling oneens zijn over hun maatstaven voor rationele onderbouwing – de kwestie welke maatstaven dat zouden moeten zijn, is een van de zaken die deze tradities principieel verdeelt – en aangezien elke traditie haar eigen interne maatstaven heeft, lijken onderlinge geschillen systematisch onoplosbaar, ook al hebben de strijdende partijen zowel respect voor de eisen van de logica, als een kern-, maar minimale, opvatting van waarheid gemeen. Voorbeelden van zulke rivaliserende tradities die het onderling voelbaar op deze manier oneens zijn, vormen de aristotelische en thomistische traditie, het type boeddhisme waarvan de grootste filosofische naam die van Nagarjuna is en het moderne Europese en Noord-Amerikaanse utilitarisme.

Hoe zouden de vertegenwoordigers van een van deze tradities de aanspraken van een of meerdere rivalen kunnen ondermijnen, indien dat al mogelijk is? Een noodzakelijke eerste stap voor hen zou een poging zijn tot begrip van hoe het is om te denken in de termen die door een bepaalde rivaliserende traditie zijn voorgeschreven; een poging om te leren denken als een overtuigd voorstander van die rivaliserende traditie. Zo'n poging vereist een vermogen tot filosofische verbeelding waarover slechts weinigen beschikken. Een tweede stap is om vanuit het standpunt van de aanhangers van die traditie de cruciale en belangrijkste onbesliste kwesties en onopgeloste problemen te inventariseren – onbeslist

en onopgelost naar de maatstaven van die traditie – waarmee de aanhangers van die traditie zich geconfronteerd zien, en te onderzoeken hoe men vooruitgang kan boeken in de besluitvorming ter zake en de oplossing van die kwesties. Het is precies wanneer, ondanks systematisch onderzoek, vraagstukken en problemen die van cruciaal belang zijn voor een bepaalde traditie, onbeslist en onopgelost blijven, daarover een vraag rijst, namelijk waarom op dat terrein vooruitgang uitblijft. Komt dat wellicht doordat die traditie de middelen ontbeert om die kwesties aan te pakken en die problemen op te lossen, en niet in staat is die middelen te verwerven zolang ze trouw blijft aan haar eigen maatstaven en vooronderstellingen? Of misschien doordat beperkingen die door die maatstaven worden opgelegd en voortvloeien uit die vooronderstellingen, de formulering en herformulering van die kwesties en problemen verhinderen, zodat ze niet adequaat aangepakt en opgelost kunnen worden? En als beide vragen met ‘ja’ beantwoord worden, is het dan wellicht niet zo dat alleen vanuit het standpunt van een rivaliserende traditie deze problematische situatie begrepen kan worden, en dat in diezelfde rivaliserende traditie de middelen te vinden zijn waarmee men de situatie te boven kan komen?

Wanneer de aanhangers van een traditie in staat zijn om met zulke handelingen van hun verbeelding een specifieke rivaliserende traditie de juiste vragen voor te leggen, is het altijd mogelijk dat ze op een zeker moment kunnen concluderen, ja dat ze wellicht gedwongen zijn te concluderen, dat het alleen vanuit het standpunt van hun eigen traditie mogelijk is om de moeilijkheden van de rivaliserende traditie adequaat te begrijpen en te boven te komen. Alleen wanneer de centrale stellingen van hun traditie waar zijn en haar argumenten solide, kan zo duidelijk worden waarom de rivaliserende traditie wel moest stuiten op precies die moeilijkheden als het geval was en kan het gebrek van de laatste worden verklaard aan conceptuele, normatieve en andere hulpbronnen

om deze moeilijkheden te verhelpen. Het is dus mogelijk dat de ene traditie een andere de nederlaag toebrengt wat betreft de rechtmatigheid van haar aanspraken op waarheid en op rationele onderbouwing, ook al zijn er geen neutrale maatstaven beschikbaar op grond waarvan *willekeurig welke* rationele actor zou kunnen bepalen welke traditie superieur is aan welke andere.

Precies omdat zulke neutrale maatstaven niet bestaan, kunnen de vertegenwoordigers van zo'n 'verslagen' traditie zo'n nederlaag ontkennen, of niet in staat zijn te erkennen dat ze heeft plaatsgevonden. Ze zullen wellicht inderdaad erkennen dat ze geconfronteerd worden met problemen waarvoor nog geen bevredigende oplossing naar voren is gebracht, maar er is natuurlijk niets dat hen kan dwingen om verder te gaan dan dit. Ze zullen blijven denken dat ze voortreffelijke redenen hebben om elke uitnodiging af te wijzen om het standpunt van een rivaliserende en met de hunne onverenigbare traditie in te nemen, zelfs niet in hun verbeelding, want als de fundamentele principes die ze nu huldigen waar zijn en rationeel onderbouwd – waarvan ze overtuigd zijn – moeten de beweringen van de aanhangers van rivaliserende tradities die onverenigbaar zijn met de hunne, onjuist zijn en een rationele onderbouwing ontberen. Ze zullen dus hun eigen positie blijven verdedigen – misschien voor onbepaalde tijd – en hun onderzoekingen voortzetten, niet in staat te erkennen dat die onderzoekingen in feite gedoemd zijn tot onvruchtbaarheid en mislukking.

Het is natuurlijk belangrijk dat gedurende zeer, zeer lange perioden rivaliserende tradities van ethisch onderzoek naast elkaar kunnen bestaan, zoals het thomistische aristotelisme, het madhyamaka-boeddisme en het moderne Europese en Noord-Amerikaanse utilitarisme naast elkaar hebben bestaan, zonder dat een ervan de gelegenheid had om de aanspraken van zijn rivalen serieus te nemen, laat staan het type onderzoek uit te voeren dat zou kunnen leiden tot een rationale nederlaag van een van deze tradities door toedoen van een andere. Het is ook zo dat zo'n onder-

zoek niet hoeft te leiden tot een definitieve uitkomst, zodat de kwesties die deze rivaliserende tradities verdelen, onbeslist blijven. Waar het echter vooral om gaat is dat zulke kwesties zo nu en dan wel degelijk beslist kunnen worden, en wel op een manier die het evident maakt dat de aanspraken van zulke rivaliserende tradities al van meet af aan de onjuistheid van het relativisme vooronderstellen. Zoals ik doe en zoals elke serieuze onderzoeker moet doen.

Ik wil me nu richten op een heel andere kritiek, namelijk die van de verdedigers van de liberale en individualistische moderniteit, die hun bezwaren formuleren in termen van het debat tussen woordvoerders van het liberalisme en het communitarisme omdat ze veronderstellen dat ik een communitarist ben, wat ik nooit ben geweest. Ik zie geen waarde in gemeenschap als zodanig – veel typen gemeenschap zijn akelig onderdrukkend – en de waarden van gemeenschap zoals die wordt opgevat door Amerikaanse woordvoerders van het hedendaagse communitarisme zoals Amitai Etzioni, zijn verenigbaar met de waarden van het liberalisme en ondersteunen die zelfs – een liberalisme dat ik afwijs. Mijn eigen kritiek op het liberalisme vloeit voort uit het oordeel dat het beste type menselijk leven, het type waarin de traditie van de deugden het meest is belichaamd, geleefd wordt door degenen die zich toelagen op het construeren en behouden van gemeenschapsvormen die zijn gericht op het gezamenlijk streven naar de gemeenschappelijke *bona* zonder welke het ultieme menselijke *bonum* niet bereikt kan worden. Liberale politieke samenlevingen worden gekenmerkt door de weigering in hun publieke discours een plaats in te ruimen voor een welbepaalde opvatting van het menselijke *bonum*, laat staan dat ze geloven dat hun gemeenschappelijke leven gefundeerd zou moeten zijn op zo'n begrip. Volgens de heersende liberale zienswijze moet het bestuur neutraal zijn ten opzichte van rivaliserende opvattingen over het menselijke *bonum*, maar wat het liberalisme in feite voorstaat, is een soort institutionele orde die niet bevorderlijk is voor de

vorming en het behoud van de typen gemeenschapsrelaties die vereist zijn voor de beste menselijke levensvorm.

Deze kritiek op het liberalisme mag niet worden geïnterpreteerd als teken van enige sympathie mijnerzijds voor het hedendaagse conservatisme. Dat conservatisme is in al te veel opzichten een spiegelbeeld van het liberalisme dat het zegt te bestrijden. De gerichtheid ervan op een levenswijze die wordt gestructureerd door een vrijemarkteconomie is een gerichtheid op een individualisme dat net zo ondermijnd is als dat van het liberalisme. En waar het liberalisme door tolerante wetgeving heeft geprobeerd om de macht van de moderne staat te gebruiken teneinde sociale relaties te veranderen, probeert het conservatisme nu diezelfde macht te gebruiken om prohibitieve wetgeving met dwang als doel te doen handhaven. Zo'n conservatisme is net zo vreemd aan de projecten van *Na de deugd* als het liberalisme. De gedaanten waarin hedendaagse conservatieve moralisten zich voordoen, met hun opgeblazen, van eigendunk vervulde, ironiële retoriek, moeten naast de personages worden gezet die ik in hoofdstuk 3 van *Na de deugd* heb geïdentificeerd als de opmerkelijke spelers in de culturele drama's van de moderniteit: de psychotherapeut, die de afgelopen twintig jaar van slag is geraakt door de ontdekkingen van de biochemie; de manager, die tegenwoordig op hoge toon formules declameert die zij of hij heeft geleerd op een cursus bedrijfsethiek en toch maar blijft proberen om haar of zijn aanspraak op competentie te rechtvaardigen, en de estheet, het nieuwbakken product van toewijding aan conceptuele kunst. De conservatieve moralist is zo een van de vaste personages geworden in de voorgeschreven conversaties van de heersende elites in de geavanceerde moderniteit. Maar die elites hebben nooit het laatste woord.

Wanneer de traditie van de deugden weer herleeft, gebeurt dat altijd in het dagelijkse leven; het is altijd het gevolg van de betrokkenheid van gewone mensen bij een verscheidenheid aan praktijken, zoals het stichten en onderhouden van gezinnen en huis-

houdens, van scholen en ziekenhuizen, en de deelname aan locale vormen van politieke gemeenschappelijkheid. En zo'n herleving stelt zulke gewone mensen in staat om de heersende verschijningsvormen van het morele en sociale discours en de instituties die in zulke verschijningsvormen tot uitdrukking worden gebracht ter discussie te stellen. Zij waren het voor wie *Na de deugd* geschreven werd en tot mijn genoegen bleken ze ook vaak de lezers ervan; ze herkenden in de centrale stellingen ervan articulaties van gedachten die ze zelf al aan het formuleren waren, en uitdrukkingen van gevoelens die al in zekere mate bij henzelf waren opgekomen.

In het eerste hoofdstuk maakte ik een toespeling op *A Canticle for Leibowitz*, de uitzonderlijke roman van Walter M. Miller jr., en in de laatste zinnen van het slothoofdstuk zinspeelde ik op het fraaie gedicht van Konstantinos Kafávis 'Wachten op de barbaren', met de wat al te optimistische verwachting dat beide toespelingen door velen herkend zouden worden. Aangezien die allusies maar al te vaak niet herkend zijn, wil ik nu expliciet deze en andere schatplichtigheden van de verbeelding bekennen, schatplichtigheden die op zich net zo belangrijk zijn als de intellectuele schatplichtigheden waar ik in de tekst voor uitkom. Ik wil ook duidelijk maken dat *Na de deugd* voor een deel werd geschreven als gevolg van mijn inzicht in de morele onvolkomenheden van het marxisme die in de twintigste eeuw aan het licht zijn gekomen, maar dat ik desondanks veel te danken had en heb aan Marx' kritiek op de economische, sociale en culturele orde van het kapitalisme en aan de ontwikkeling van die kritiek door latere marxisten.

In de laatste zin van *Na de deugd* sprak ik over ons als degenen die wachten op een nieuwe heilige Benedictus. De grootsheid van Benedictus van Nursia bestond erin dat hij een heel nieuw type instelling mogelijk heeft gemaakt, namelijk dat van het klooster van gebed, geleerdheid en arbeid, waarin en waaromheen gemeenschappen in een periode van sociale en culturele duisternis niet alleen konden overleven, maar ook tot bloei komen. De uit-

werking van de inzichten die aan de stichting van zijn orde ten grondslag lagen en aan de institutionele belichaming ervan door degenen die er lering uit trokken, waren vanuit het standpunt van Benedictus' eigen tijd volstrekt onvoorspelbaar. Toen ik in 1980 die laatste zin schreef, was het mijn bedoeling om aan te geven dat ook onze tijd er een is van wachten op nieuwe en onvoorspelbare mogelijkheden van vernieuwing. Het is eveneens een tijd van zo verstandig, moedig, rechtvaardig en gematigd mogelijk verzet tegen de heersende sociale, economische en politieke orde van de voortgeschreden moderniteit. Zo was het 26 jaar geleden, en zo is het nog steeds.

A.M.

2007

HOOFDSTUK I

Een verontrustende hypothese

Stel je voor dat de natuurwetenschap de effecten van een catastrofe te verduren krijgt. Het grote publiek wijt een reeks natuurrampen aan het werk van natuurwetenschappers. Overal treden rellen op, laboratoria worden in brand gestoken, natuurkundigen gelyncht, boeken en apparatuur vernietigd. Uiteindelijk grijpt de politieke Wil-niet-weten-beweging de macht en schaft definitief het onderwijs in de exacte wetenschappen op scholen en universiteiten af, gooit de overgebleven natuurwetenschappers in de gevangenis of executeert hen. Nog weer later komt er een reactie die zich tegen deze destructieve beweging keert en proberen verlichte mensen de natuurwetenschap weer tot leven te wekken, ook al zijn ze grotendeels vergeten wat ze precies inhield. Het enige waarover ze beschikken zijn fragmenten: kennis over experimenten zonder enige kennis van de theoretische context die ze betekenis gaf; gedeelten van theorieën die geen enkele relatie meer hebben met de andere stukjes en beetjes theorie die ze bezitten, noch met experimenten; instrumenten waarvan niemand meer precies weet waarvoor ze dienen, halve hoofdstukken van boeken; afzonderlijke pagina's van artikelen, nauwelijks leesbaar door scheuren en brandschade. Toch worden al deze fragmenten geïntegreerd in een verzameling praktijken die onder de oude namen fysica, scheikunde en biologie een

nieuw leven gaan leiden. Volwassenen bediscussiëren onderling de verdiensten van respectievelijk de relativiteits-, de evolutie- en de flogistontheorie, hoewel hun kennis erover grote hiaten vertoont. Kinderen leren de resterende delen van het periodiek systeem uit het hoofd, en declameren als toverspreuken axioma's van Euclides. Niemand, of bijna niemand beseft dat wat ze doen helemaal geen echte natuurwetenschap is. Want alles wat ze doen en zeggen stemt hooguit overeen met bepaalde canons van consistentie en coherentie, maar de contexten die nodig zijn om betekenis te geven aan wat ze doen, zijn verloren gegaan en misschien wel voorgoed.

In zo'n cultuur zouden de mensen uitdrukkingen gebruiken als 'neutrino', 'massa', 'soortelijk gewicht' en 'atoommassa' op systematische en vaak onderling samenhangende manieren die min of meer zouden lijken op de manieren waarop ze eerder, voordat de natuurwetenschappelijke kennis grotendeels verloren ging, werden gebruikt. Veel van de door het gebruik van die termen vooronderstelde ideeën zouden echter teloor zijn gegaan en in de toepassing ervan zou een element van willekeur en zelfs van eigen voorkeur sluipen, dat op ons heel vreemd zou overkomen. Het zou wemelen van de schijnbaar rivaliserende premissen waarvoor geen nadere argumenten kunnen worden aangevoerd. Er zouden subjectivistische wetenschappelijke theorieën ontstaan, die bekritiseerd zouden worden door mensen die vinden dat het begrip 'waarheid' dat wordt belichaamd door wat zij als natuurwetenschap beschouwen, onverenigbaar is met subjectivisme.

Deze imaginaire mogelijke wereld lijkt erg op een wereld die sommige sciencefictionauteurs hebben geconstrueerd. Die kunnen we beschrijven als een wereld waarin de taal van de natuurwetenschap, of althans delen ervan, nog steeds wordt gebruikt, maar in een staat van grote wanorde verkeert. We kunnen opmerken dat mocht in deze verzonden wereld de analytische filosofie bloeien, ze deze wanorde nooit aan het licht zou brengen. De technieken van de analytische filosofie zijn immers wezenlijk descriptief,

zodat ze alleen de taal beschrijft die op een zeker moment bestaat. De analytische filosoof zou in staat zijn om de conceptuele structuren te verhelderen van wat in die imaginaire wereld beschouwd wordt als het wetenschappelijke denken en het dito discours, en wel op precies dezelfde manier als waarop hij de conceptuele structuren verheldert van de natuurwetenschap zoals die in werkelijkheid functioneert.

De fenomenologie en het existentialisme zouden evenmin in staat zijn om op te merken dat er iets niet in orde is. Alle intentionele structuren zouden dezelfde zijn als in de huidige wereld. De taak een kentheoretische basis voor dit drogbeeld van natuurwetenschap te bieden zou in fenomenologische termen niet verschillen van de taak zoals die ons heden ten dage voor ogen staat. Een Husserl en een Merleau-Ponty zouden net zo goed worden misleid als een Strawson en een Quine.

Waarom deze constructie van een imaginaire wereld die wordt bevolkt door fictieve pseudowetenschappers en werkelijke, echte filosofie? De hypothese die ik naar voren wil brengen is dat in de reële wereld die we bewonen de taal van de ethiek in dezelfde staat van grote wanorde verkeert als de taal van de natuurwetenschap in de imaginaire wereld die ik beschreef. Als deze zienswijze juist is, beschikken we wat de taal van de ethiek betreft over fragmenten van een conceptueel stelsel; onderdelen die nu de context ontberen waaraan ze hun betekenis ontleenden. We beschikken eigenlijk over *simulacra* van ethiek en blijven veel sleutelbegrippen ervan gebruiken. Maar we hebben – grotendeels, zo niet volledig – ons theoretisch en praktisch begrip van ethiek verloren.

Maar hoe kan dit? De neiging om deze hele suggestie meteen te verwerpen zal ongetwijfeld heel sterk zijn. Ons vermogen om ethische taal te gebruiken, om ons te laten leiden door morele overwegingen; onze omgang met anderen in ethische termen te definiëren, is zo cruciaal voor onze kijk op onszelf dat alleen al het

idee van de mogelijkheid van ons radicale onvermogen wat dit betreft, een verschuiving vergt in onze kijk op wat we zijn en doen – iets wat moeilijk te volbrengen is. We weten echter al twee dingen over deze hypothese, die voor ons meteen van belang zijn als we zo'n verschuiving van ons gezichtspunt willen bewerkstelligen. Het eerste is dat filosofische analyse ons niet zal helpen. In de echte wereld zullen de heersende hedendaagse filosofieën, analytische of fenomenologische, net zo machteloos zijn om de wanorde in het ethische denken en de morele praktijk waar te nemen als ze dat waren ten opzichte van de natuurwetenschappelijke wanorde in de imaginaire wereld. De krachteloosheid van dit type filosofie laat ons echter niet geheel zonder middelen achter. Want een voorwaarde voor het begrijpen van de wanorde in de imaginaire wereld op een bepaald moment in haar geschiedenis zou kennis van die geschiedenis zijn – een geschiedenis waarvan drie duidelijk onderscheiden fasen beschreven zouden moeten worden. De eerste fase is die waarin de natuurwetenschappen bloeiden, tijdens de tweede veroorzaakte een ramp hun ondergang en in de derde vond een herstel plaats, maar in een beschadigde en wanordelijke vorm. Let wel, deze geschiedenis, een historie van verval en ondergang, wordt mede bepaald door maatstaven. Ze is geen waardenneutrale kroniek. De vorm van het verhaal, de verdeling in fasen, veronderstelt maatstaven als criteria voor succes en falen, voor orde en wanorde. Ze is wat Hegel filosofische geschiedenis noemde en wat volgens Collingwood alle goede geschiedschrijving zou moeten zijn. Als we dus willen zoeken naar middelen om de hypothese over ethiek te onderzoeken die ik heb geopperd, hoe bizar en onwaarschijnlijk deze de lezer ook mag toeschijnen, moeten we de vraag stellen of we niet in het type filosofie en geschiedschrijving dat is voorgesteld door schrijvers als Hegel en Collingwood – hoezeer die natuurlijk ook van elkaar verschillen – bronnen kunnen vinden die we niet aantreffen in de analytische en fenomenologische filosofie.

Dit plan stelt ons echter meteen al voor een cruciaal probleem wat mijn hypothese betreft. Want een bezwaar tegen de opvatting van de imaginaire wereld die ik construeerde, om maar te zwijgen van dat tegen mijn kijk op de reële wereld, is dat de bewoners van die denkbeeldige wereld een punt hebben bereikt waarop ze zich niet meer van de aard van de ramp bewust zijn die hen heeft getroffen. Een gebeurtenis van zo'n schokkende wereldhistorische omvang kon toch niet zomaar uit het zicht verdwijnen, als ware ze uit ieders geheugen gewist en onvindbaar geraakt in de historische annalen? En wat geldt voor een fictieve wereld, geldt toch des te meer voor onze eigen werkelijke wereld? Als zich een catastrofe had voorgedaan die de taal en de praktijk van de moraliteit in de war kon gooien, dan zouden we daar allemaal ongetwijfeld van afweten. Ze zou beslist een van de centrale thema's van onze geschiedenis zijn. Iedereen heeft vrijelijk toegang tot onze geschiedenis, zal men zeggen, en toch wordt nergens melding gemaakt van zo'n ramp. Kortom: mijn hypothese moet simpelweg worden verworpen. Wat ik hier op z'n minst wil toegeven is dat de hypothese uitgebreid moet worden, maar helaas meteen al aan het begin op zo'n manier dat ze, zo mogelijk, nog ongeloofwaardiger wordt dan ze reeds was. Want de catastrofe moet van een zodanig type zijn geweest dat men haar niet ervoer en ook nooit heeft ervaren – afgezien wellicht van een enkeling – als een catastrofe. We moeten niet naar een paar kortstondige opvallende gebeurtenissen zoeken waarvan het karakter zonder meer duidelijk is, maar naar een proces, een zeer langdurig en zeer complex proces, dat veel minder gemakkelijk te identificeren valt en waarvan de aard waarschijnlijk ruimte laat voor rivaliserende interpretaties. De indruk van onwaarschijnlijkheid die dit gedeelte van de hypothese aanvankelijk maakt, kan wellicht enigszins worden verzacht door een andere opmerking.

Geschiedenis in onze cultuur betekent tegenwoordig academische geschiedkunde, en die is nog geen tweehonderd jaar oud.

Stel dat het zo is dat de catastrofe waarover het in mijn hypothese gaat, plaatsvond vóór, of lang voor, het ontstaan van de academische geschiedkunde, zodat de ethische en andere evaluatieve vooronderstellingen ervan zijn voortgekomen uit de vormen van de wanorde die de catastrofe heeft teweeggebracht. Dat wil zeggen: stel dat het standpunt van de academische geschiedkunde zodanig is dat vanuit het waarde-neutrale gezichtspunt ervan de morele wanorde grotendeels onzichtbaar moest blijven. Het enige wat de historicus – en wat geldt voor de historicus geldt natuurlijk ook voor de sociale wetenschapper – aan de hand van de canons en categorieën van zijn discipline kan waarnemen is dat de ene moraal de andere opvolgt: het zeventiende-eeuwse puritanisme, het achttiende-eeuwse hedonisme, de victoriaanse arbeidsethiek, enzovoort, maar de taal zelf van de orde en wanorde zal onbereikbaar voor hem blijven. Mocht dit zo zijn, dan zou het tenminste verklaren waarom wat ik beschouw als de werkelijke wereld en haar lot aan de aandacht van het academische curriculum zijn ontsnapt. Want de vormen van dat curriculum zouden dan zelf blijken te behoren tot de symptomen van de ramp waarvan het plaatsvinden door dat curriculum niet wordt erkend. De hoofdmoot van de academische geschiedkunde en sociologie – de geschiedwetenschap van een Namier of een Hofstadter en de sociologie van een Merton of Lipset – is immers net zover verwijderd van het historische standpunt van Hegel en Collingwood als het grootste deel van de academische filosofie af staat van hun filosofische perspectief.

Veel lezers kunnen de indruk krijgen dat ik me bij het uitwerken van mijn aanvankelijke hypothese stap voor stap heb ontdaan van bijna alle mogelijke met mij meedenkende bondgenoten. Maar vereist de hypothese zelf dit niet? Want als de hypothese waar is, moet ze noodzakelijkerwijs onwaarschijnlijk lijken, want één manier om een deel van de hypothese naar voren te brengen komt precies neer op de stelling dat we ons in een toestand bevinden

waarvan bijna niemand zich bewust is en waarvan misschien wel helemaal niemand zich ten volle bewust kan zijn. Als mijn hypothese meteen plausibel zou lijken, zou ze beslist onjuist zijn. En als zelfs maar het overwegen van de hypothese mij al in een antagonistische positie brengt, is dat een volstrekt andere antagonistische positie dan die van bijvoorbeeld het moderne radicalisme. Want de moderne radicaal heeft net zoveel vertrouwen in de morele uitdrukking van zijn posities en dus ook in de assertieve gebruikswijzen van de retoriek van de moraliteit als elke conservatief ooit had. Wat hij ook afwijst in onze cultuur, hij is er zeker van dat die nog steeds de morele middelen bevat die hij nodig heeft om haar af te wijzen. Al het andere kan wat hem betreft in wanorde verkeren, maar de taal van de moraal is precies zoals ze is in orde. Dat ook hij wellicht wordt misleid door nu juist de taal die hij gebruikt, is een gedachte die niet bij hem opkomt. Het doel van dit boek is om die gedachte toegankelijk te maken voor radicalen, links georiënteerden en conservatieven. Ik verwacht echter niet dat ik haar aangenamer kan maken dan ze is, want als ze waar is, verkeren we al in een zo rampzalige toestand, dat er geen groot-schalige remedie voor is.

Denk echter niet dat de conclusie die getrokken gaat worden er een van wanhoop zal blijken. *Angst** is een zo nu en dan modieuze emotie en de verkeerde lezing van bepaald existentialistische teksten heeft de wanhoop zelf tot een soort psychologische panacee gemaakt. Maar als we inderdaad in de zorgelijke staat verkeren als ik denk dat we zijn, zal ook pessimisme een culturele luxe te meer blijken waarvan we ons zullen moeten ontdoen, willen we in deze barre tijden overleven.

Ik kan natuurlijk niet ontkennen, en uit mijn stelling volgt in

* Het hier in de brontekst gebruikte woord *angst* verwijst kennelijk naar de 'angst' die bijvoorbeeld een rol speelt in het werk van Martin Heidegger (*noot van de vertaler*).

feite ook, dat de taal en de verschijningsvormen van de moraliteit voortduren, ook al is de volledige substantie van de moraliteit in hoge mate gefragmenteerd geraakt en vervolgens voor een deel vernietigd. Toch is er hierdoor geen inconsistentie in mijn spreken, wat ik weldra ga doen, over hedendaagse morele houdingen, zienswijzen en argumenten. Ik betuig het heden enkel maar eerbied door het vocabulaire ervan te gebruiken als ik erover spreek.

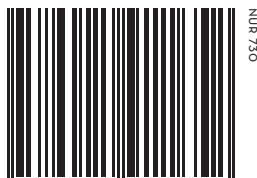
Wie door de lens van MacIntyres deugdenethiek de samenleving bekijkt, ziet veel mensen die in stilte het goede doen.

– Rudi Laermans, *De Standaard*

Ontdek de kritiek op de moderne moraal, de zoektocht naar een samenhangend ethisch kader en het pleidooi voor deugdethiek. In *Na de deugd* verkent Alasdair MacIntyre de morele chaos waarin onze wereld zich volgens hem bevindt, waar mensen niet meer weten wat goed en slecht is. Hij wijt dit aan onze vervreemding van het ethische begrip zoals Aristoteles dat ooit beschreef. MacIntyres baanbrekende boek markeert het begin van een heropleving van de deugdethiek en nodigt je uit om je eigen morele overtuigingen te heroverwegen voor een deugzaam leven in onze complexe samenleving.

Alasdair MacIntyre (1929) is een invloedrijke Schotse filosoof, wiens werk een blijvende impact heeft gehad op het filosofische denken. Met *Na de deugd* heeft hij een cruciale bijdrage geleverd aan de ethiek van de twintigste eeuw.

www.uitgeverijtenhave.nl



NUR 730

9 789025 911652 >