

## DE HISTORISCH-RELIGIEUZE ERFENIS VAN DE SECULIERE MORAAL

### Pleidooi voor een fictionalistische benadering van theïstische intuïties

*Patrick Loobuyck*

(aspirant FWO moraalfilosofie, Universiteit Gent)

Onder druk van de secularisering zijn in de moderniteit heel wat inspanningen geleverd om moraal op een godloze manier te funderen. Velen delen immers het inzicht van Kant (1785): moraal zal autonoom zijn, of zal niet zijn. Zowel de moderne moraalfilosofen als –theologen hebben zich - deels om verschillende redenen - ingeschreven in het verlichtingsproject dat aanstuurt op een zoektocht naar “een moraal zonder God” (Larmore, 1993). Ontkennen dat moraal onafhankelijk van God en zijn openbaring gekend en in de praktijk kan worden gebracht, wordt meestal als aanmatigend beschouwd.

Ondanks de vele inspanningen is de problematiek van de secularisatie en de verhouding tussen moraal en religie nooit bevredigend opgelost en blijven tal van vragen overeind. Als de moraal niet meer van God afkomstig is, vanwaar komt ze dan wel? Als God de moraal niet meer afdwingt, vanwaar dan haar categorische autoriteit? Als moraal een menselijk en sociaal artefact wordt, wat onderscheidt moraal dan nog van andere conventies en verplichtingen? Hoewel het om zeer diepgaande en pertinente vragen gaat komt de filosofische discussie hierover slechts moeizaam op gang.

#### 1. Nietzsches pessimistische suggestie

Nietzsche is één van de eerste filosofen die het belang van de dood van God ernstig inschat. Volgens hem zijn de godsdiensten “die voorschriften geven over hoe er geleefd *moet* worden, en met beloning en straf hun eisen gehoor verschaffen” noodzakelijk voor de moraal (Nietzsche, 1888: 120). Zonder een God kan moraal nooit meer zijn wat ze altijd is geweest, als er überhaupt nog van moraal sprake kan zijn.<sup>1</sup>

Het joods-christelijk denkkader bood enkele belangrijke ‘voordelen’ zonder dewelke moraal moeilijk denkbaar is: de sanctie op morele overtreding en beloning van moreel gedrag, het bestaan van een individuele, onsterfelijke ziel, de absolute en gelijke waarde van elke mens die aan de basis ligt van alle morele theorieën van gelijke rechten (cf. Nietzsche, 1888: 139-40, 528).

Nietzsche vraagt zich af wat er nog van de moraal kan overblijven nu dat voordelig denkkader is weggevalen. Hij is op dat punt niet optimistisch. Het is volgens hem ‘naïef’ te denken dat de traditionele moraal kan overleven zonder

het geloof in een "sanctionerende God" en het geloof in "een andere wereld" (Nietzsche, 1888: 106). Hij is ervan overtuigd dat na de dood van God alle westerse waarden en normen zullen ineensstorten. De moraal en de overige culturele waarden zitten in een onherroepelijk proces van ontbinding, nu de bron van de waarden, het geloof in de christelijke God, is uitgedroogd. De Europese moraal is volgens Nietzsche fundamenteel christelijk en als het geloof in de christelijke God ongeloofwaardig is geworden zal de Europese moraal eraan moeten geloven (Nietzsche, 1882: 205).

Als we nog over moraal willen spreken, nu God dood is, dan moeten we het over een andere boeg gooien: de christelijke waarden moeten radicaal aan kritiek worden onderworpen (Nietzsche, 1887: 12, 46-7, 91ff.). De moraal zoals die traditioneel wordt overgeleverd, is voor Nietzsche 'een probleem' en het verwondert hem oprecht dat hij nog niemand heeft ontmoet, ook niet in boeken, die de moraal *als probleem* is te lijf gegaan (Nietzsche, 1882: 208-210). Volgens hem is de traditionele moraal gebouwd op specifieke vooroordelen, op de valse pretentie te weten wat goed en kwaad is, op schijnwaarden en op de schijnwaarheden van de subjectieve morele waardegevoelens en het geweten. Moraal – ook het post-christelijke anarchisme en socialisme, het kantianisme en het utilitarisme – is doordeesemd van het christelijk nihilistisch zelfverloocheningsideaal (Nietzsche, 1888: 196-200, 401, 504-5; 1882: 68).

Maar de moraal wordt niet alleen op haar (ascetische) inhoud aangevallen. Nietzsche ziet ook dat moraal in een seculiere context radicaal van structuur verandert. Moraal is niet langer objectief voorgegeven, maar moet door mensen worden geschapen. Het universum is volstrekt moreel onverschillig: er is niemand die beveelt, niemand die gehoorzaamt, niemand die in overtreding is (Nietzsche, 1882: 119-20). Ook in de natuur zijn geen voorgegeven waarden of morele wetten te vinden. Mensen worden daarom opgeroepen om hun rol als 'scheppenden' terug op te nemen. Er valt niets meer 'te vinden', pas doordat mensen waarden en scheppen wordt waarde geboren (Nietzsche, 1885: 59-60; 1988: 519). De waarden die de mensen creëren en die het volgens Nietzsche zouden moeten halen, zullen echter radicaal verschillen van de zogenaamd voorgegeven moraal die het joods-christelijk nihilisme ons voorschrijft. Hij grijpt de dood van God aan om te pleiten voor een omkering van alle waarden: nu God er niet meer is, is er geen enkele reden meer om de joods-christelijke slavenmoraal hoger in te schatten dan de door Nietzsche voorgestelde herenmoraal.

Nietzsche kwam echter te vroeg. Hij is zoals 'de dolle mens' die hij in *De vrolijke wetenschap* ten tonele brengt en die verklaart dat God dood is. De dolle mens stuit op onbegrip en concludeert: "ik kom te vroeg, het is mijn tijd nog niet. Dit ongelooflijke gebeuren [de dood van God, P.L.] is nog onderweg, het maakt een omweg – het is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen" (Nietzsche, 1882: 130-131). Zo verging het ook deze auteur. Zijn opvatting dat de moord op

God enorme gevolgen heeft voor de cultuur en de moraal is pas veel later doorgedrongen, bijvoorbeeld in het existentialisme van Sartre.

## 2. Nietzsches echo bij Sartre

Ook Sartre is een “verklaard tegenstander van een bepaald soort geseclariseerde moraal die God op een koopje wil afschaffen” (Sartre, 1965: 25 ff.). Volgens hem is het moeilijk om God de laan te willen uitwijzen als nutteloze hypothese, maar tegelijkertijd ervoor te ijveren de overgeleverde waarden ernstig te nemen als a priori grondslag voor het samenleven en de beschaving. Hij verzet zich tegen de idee dat als God niet bestaat, er niets zal veranderen. Het is illusoir om in een post-God tijdperk te hopen dat we dezelfde normen van fatsoen, vooruitgang en humaniteit zullen vinden. Net als Nietzsche schrijft Sartre dat als God niet bestaat er geen a priori waarden en principes bestaan die het menselijk handelen moeten bepalen. De existentialist beseft dat het voor de moraal bijzonder hinderlijk is dat God niet meer bestaat. De mens, van God verlaten, heeft niets meer – noch in zichzelf, noch buiten zichzelf – om zich moreel aan vast te klampen.

Dat de mens gedoemd is om vrij te zijn en de vrijheid het fundament is van alle waarden, is het enige wat overblijft. Mensen moeten voortdurend kiezen en de eigen waarden uitdenken (Sartre, 1965: 28, 34, 55, 58). “De mens kiest zijn moraal.” Zonder menselijke inventiviteit en creativiteit geen moraal: “Aangezien ik God de Vader heb afgeschaft, moeten de waarden nu eenmaal door iemand worden uitgedacht” (Sartre, 1965: 62). Dit is wat Sartre het ‘existentialistisch humanisme’ noemt, een humanisme dat de mens eraan herinnert dat “hij geen andere wetgever heeft dan zichzelf en dat hij in de verlatenheid over zichzelf moet beslissen” (Sartre, 1965: 65). Op die manier probeert het existentialisme van Sartre inderdaad alle consequenties te trekken uit het atheïsme en de secularisering.

## 3. De dood van God als element van de hedendaagse moraalfilosofische crisis

De analyse van Nietzsche en Sartre, namelijk dat de secularisering het wezen van de klassieke moraal aantast, wint aan het eind van de twintigste eeuw aan bijval. Steeds meer auteurs uiten de kritiek dat veel moderne moraalfilosofen het belang van het verdwijnen van God en bijhorend wereldbeeld onvoldoende naar waarde schatten voor hun moraalfilosofische werkzaamheden.

Verschillende van deze auteurs maken de volgende analyse: onze moderne manier van denken over moraal is nog steeds sterk gekleurd door de religieuze

en filosofische tradities en denkkaders die zelf niet meer geldig zijn. Hierdoor doet zich een moeilijkheid voor inzake de houdbaarheid van die morele termen en betekenissen. Veel moderne moraalfilosofen zijn als 'naïeve atheïsten' die vastzitten in een soort onverwerkt verleden en over moraal blijven denken in overgeërfde religieuze termen. De seculiere moraal probeert deze concepten te incorporeren in een landschap waar ze helemaal niet meer in passen (Pojman, 1992: 2). Mitchell spreekt over het dilemma van het traditioneel geweten: hoewel we nog steeds in belangrijke mate aan de klassieke waarden vasthouden, blijft er steeds minder overeenkomst van het systeem waarin deze waarden oorspronkelijk verschenen en gerechtvaardigd waren (Mitchell, 1980: 13).

De gevolgen van dit inzicht zijn niet min: de manier waarop we over moraal denken en de wijze waarop we moraal typeren wordt onhoudbaar, omdat de moraalfilosofie zich onvoldoende heeft aangepast aan het drastisch veranderde wereldbeeld waar velen in Europa zich sinds de zeventiende eeuw door aangesproken weten. Veel moderne moraalfilosofen hebben geen oog voor het feit dat het betekenisgevende denkkader en wereldbeeld waarin de morele concepten oorspronkelijk functioneerden zijn weggevallen. Hierdoor zijn de morele termen verworpen tot 'pseudo-concepten' en werd de moderne moraalfilosofie één groot misverstand (Pojman, 1991). Het probleem van de moderne moraalfilosofie bestaat erin dat ze zich enkel kan uitdrukken met behulp van anachronismen, betekenisloze fragmenten en *linguistic survivals* uit een theïstisch verleden. We beschikken enkel nog over "simulacra van de moraal" (MacIntyre, 1981: 2, 60). Het verdict is hard: seculiere moraalfilosofen die zich niet bewust zijn van de impact van het veranderde wereldbeeld voor ons denken over moraal spreken eigenlijk "nonsens" (R. Taylor, 1985: 2-3). En hoe hard moderne moraalfilosofen ook proberen om seculiere antwoorden te formuleren, zolang ze blijven verder werken met een vraagstelling die een erfenis is uit het theïstische verleden moet er niet veel vooruitgang worden verwacht.

De crisis in de hedendaagse moraalfilosofie heeft volgens verschillende auteurs niet in de eerste plaats te maken met nieuwe inhoudelijke problemen (technologie, globalisering, bio-ethiek), maar met de betekenis en structuur van de moraal zelf. Het moderne wereldbeeld stelt niet enkel verschillende inhoudelijke morele stellingen in vraag, maar plaatst ook vraagtekens bij de houdbaarheid van moraal *an sich*. Het inzicht dat bepaalde essentiële intuïties en vraagstellingen, die aan ons denken over moraal ten grondslag liggen, geen betekenis meer hebben omdat we in een ander wereldbeeld leven dan het wereldbeeld waarin die intuïties en vragen zijn kunnen ontstaan, brengt de moderne moraalfilosofie fundamenteel in de problemen. Pojman (1991) beschouwt de hedendaagse seculiere moraal als '*an essentially bankrupt business*'. De pogingen om moraal te funderen zonder religie zijn zoals de pogingen om een ontwortelde bloem in nieuwe aarde in leven te houden. Net

zoals de wortels essentieel zijn voor de bloem en het onmogelijk is ze te rehabiliteren zonder die wortels, is de religie noodzakelijk voor de moraal en is het onmogelijk de moraal te rehabiliteren in een andere niet-religieuze context.

#### 4. Christelijke intuïties worden seculiere evidenties

De analyse dat de moderne moraalfilosofie met concepten en vraagstellingen werkt die daar eigenlijk niet thuishoren, komt veel mensen bijzonder vreemd over. We moeten daarom nader verklaren hoe het mogelijk is dat moderne moraalfilosofen die zich dikwijls expliciet als protagonisten van een autonome moraal profileren, in hun denken toch gevangen zitten in een filosofisch en levensbeschouwelijk denkkader dat ze eigenlijk verwerpen.

Volgend mechanisme kan opheldering bieden: bepaalde intuïties kunnen zo succesvol zijn dat ze kunnen blijven bestaan als het denkkader waarin ze thuishoren vervalst. Ook al vervallen bepaalde noodzakelijke onderliggende premissen, bepaalde concepten en ideeën kunnen dusdanig goed ingeburgerd zijn in het denken van mensen dat ze 'zelfevident' worden. Bepaalde intuïties, concepten of vraagstellingen kunnen zodanig *common sense* zijn dat bij de overgang van het ene denkkader naar het andere niet eens de vraag naar boven komt of die zaken nog wel op een consistente manier behouden kunnen blijven. Zo komt het dat mensen onbewust en ongewild elementen kunnen overnemen uit een vroeger denkkader terwijl er in het nieuwe denkkader eigenlijk geen plaats voor kan zijn.

Dit is het geval geweest met bepaalde (christelijk, religieuze) intuïties die ten grondslag liggen aan ons denken over moraal. Deze intuïties zijn ongewijzigd gebleven, ondanks de drastische transformaties die de christelijke cultuur en het bijhorende wereldbeeld hebben doorgemaakt waardoor die intuïties eigenlijk niet langer gerechtvaardigd kunnen worden (cf. Balagangadhara, 1988: 106).

We geven hieronder enkele voorbeelden waar dat mechanisme mogelijk is aan het werk is geweest.

##### *De morele verplichting*

Anscombe stelt in haar beroemde artikel *Modern Moral Philosophy* (1958) vast dat we nog steeds over moraal denken in termen van wetten, ge- en verboden die een bijzondere autoriteit hebben. Dergelijke opvatting over moraal is consistent met een wereldbeeld waarin plaats is voor een Kosmische Wetgever zoals dat bij joden, christenen en de Stoa het geval is. Het is echter nauwelijks consistent te denken in het moderne, geseclariseerde wereldbeeld, maar toch blijft de intuïtie overeind. Het wetsdenken is echter zolang dominant geweest dat wanneer de

onderliggende metafysische premissen hiervoor wegvallen, we toch nog op die oude manier over het morele moeten blijven denken (Anscombe, 1958: 6).

Het probleem van de moderne moraalfilosofie is volgens Anscombe dan ook dat ze blijft vasthouden aan de concepten 'moreel moeten' en 'moreel goed en kwaad', zonder ook de noodzakelijke voorwaarden te aanvaarden die deze concepten betekenis geven. De situatie van de moderne moraalfilosofie is analoog met het vasthouden aan het woord 'crimineel' in een situatie waarin de strafwet en de rechtbanken niet meer zouden bestaan.

Het wetsdenken heeft dus haar eigen voorwaarden overleefd. Analoog hiermee heeft ook de idee dat er morele verplichtingen bestaan die universeel en categorisch gelden - los van wat mensen denken, voelen, prefereren of afspreken - haar tijd overleefd. De intuïtie dat we sommige handelingen *echt* moeten doen of laten, ongeacht onze eigen interesses en doelstellingen was oorspronkelijk betekenisvol ingebed in een religieus discours. De idee van een categorische verplichting die objectief voorschrijvend is en voor iedereen bindend is, is kunnen aarden en heeft zich kunnen ontwikkelen in het joods-christelijke theïstische denkkader.

Tussen haakjes, dat die idee is kunnen aarden in het joods-christelijke denkkader betekent nog niet noodzakelijk dat die idee *enkel* in dat denkkader kan aarden, of dat die idee door dat denkkader is voortgebracht. Zo schuift Joyce (2001: ch. 6) de hypothese naar voren dat het tot de evolutionair-psychologische bagage van mensen behoort om te denken in termen van categorische imperatieven. Volgens deze these heeft het feit dat mensen van nature openstaan voor de gedachte dat bepaalde zaken 'absoluut' verboden of 'absoluut' verplicht zijn, ons evolutionair voordeel gegeven: sociale wezens die het gevoel hebben dat ze bepaalde dingen 'echt' moeten doen of laten hebben meer kans op overleven dan sociale wezens die dat gevoel niet hebben. In het joods-christelijk denkkader zou deze evolutionair-psychologische intuïtie inzake het bestaan van absolute verplichtingen enkel geobjectiveerd en geconcretiseerd worden, zonder uit te sluiten dat die intuïtie ook in andere culturele denkkaders een plaats kan krijgen.

Dat er verplichtingen bestaan die logisch onafhankelijk zijn van de subjectieve redenen die mensen hebben, kan immers gemakkelijk worden gedacht door de goddelijke gebodstheorie. De reden dat bepaalde handelingen *moeten* worden gesteld en andere absoluut *niet mogen* worden gesteld ligt dan in het feit dat God die handelingen gebiedt of verbiedt. R. Taylor (1985) beschrijft hoe de begrippen 'moreel juist' en 'moreel fout' slechts betekenis hebben gekregen door de historische tussenkomst van het christendom. Juist en fout hadden bijvoorbeeld voor de Grieken wel een betekenis relatief aan de wetten en gebruiken, maar door het christendom werden die begrippen op een hoger niveau getild. De normatieve zeggingskracht van *moreel* juist en fout staat boven de particuliere regelgeving en (impliciete) overeenkomsten, omdat het werd bepaald

door de wil van God die universeel en absoluut geldig was. In de joods-christelijke context is het idee kunnen aarden dat er Wetten en Principes bestaan met een bijzondere autoriteit die mensen *moeten* gehoorzamen.

Maar de idee dat er zo'n categorisch moreel moeten bestaat, heeft standgehouden, ook bij mensen bij wie het religieus discours geen betekenis meer heeft. Bij het wegvallen van het wereldbeeld dat constitutief was voor het morele moeten is echter nauwelijks de vraag gesteld of er voor dat categorische moeten in het nieuwe wereldbeeld nog wel plaats kan zijn. Moraal is *evident* en *per definitie* universeel categorisch, zo klinkt het nu. Dat morele regels universeel en categorisch gelden is doorheen de westerse geschiedenis verworden tot een logische eigenschap van moraal, zonder dat dit verder beargumenteerd wordt (Balagangadhara, 1988: 111-2; Taylor, 1985: 90).

Dat er categorische morele verplichtingen bestaan die iedereen binden, is zodanig diep in ons denken genesteld dat het ook zonder de theïstische premissen als zelfevident is kunnen blijven verder bestaan. In een seculier universum is eigenlijk geen plaats meer voor een 'objectief voorschrijvende' moraal (Foot, 1972; Mackie, 1977; Joyce, 2001; Harman, 2000; Loobuyck, 2004), maar toch houden mensen aan die intuïtie vast. Voor zover er nog naar een premisse wordt gevraagd, wordt zoals bijvoorbeeld bij Kant God als wetgever vervangen door de mens als rationeel zelfwetgevende instantie. De kantiaanse rede als zelfwetgever is echter slechts een vervangende replica. Het gaat om een constructie die enkel dient om het gat te dichten dat God bij zijn vertrek heeft gelaten. Dat er zo'n zelfwetgevende rede moet bestaan is niet het gevolg van empirische evidentie, maar van de idee dat er categorische imperatieven bestaan die toch ergens vandaan moeten komen als ze niet meer door God worden afgekondigd. Het gaat dus eerder om een *ad hoc* creatie van filosofen, die ondertussen als een culturele verworvenheid wordt beschouwd, maar waarvan het nog maar de vraag is of er in werkelijkheid echt iets aan beantwoordt.

### *Het morele zelf*

Een ander voorbeeld van een intuïtie die goed aardde in het theïstisch denkkader, maar die nu als zelfevident wordt gehanteerd – hoewel het seculier wereldbeeld er nauwelijks plaats kan voor maken –, is de idee van het 'morele zelf'. Volgens Balagangadhara steunt onze (westerse) opvatting over wat moraal is essentieel op de religieuze intuïtie dat de mens een onafhankelijk 'zelf' en een soevereine wil heeft en daarom een morele actor is en in dat opzicht fundamenteel verschilt van dieren. De mens is geen morele actor *omdat* hij morele keuzes maakt, maar omgekeerd: *omdat* de mens een morele actor is kan hij morele keuzes maken (Balagangadhara, 1988: 109). Met andere woorden: het feit dat de mens een morele actor is, is niet het gevolg van het feit dat hij morele handelingen stelt,

maar is omgekeerd de essentiële voorwaarde opdat er überhaupt van morele handelingen sprake kan zijn. Een handeling die door dieren of een robot is gesteld, zal nooit als een morele handeling worden erkend.

Onze status als morele actor gaat dus logisch vooraf aan het stellen van gelijk welke handeling. Maar de idee dat er zo een 'a priori zelf' bestaat, is volgens Balagangadhara niet denkbaar in bijvoorbeeld de Indische traditie, waardoor hij kan concluderen dat onze (westerse) opvatting over moraal niet toegankelijk is voor mensen die in de Indische traditie zijn gesocialiseerd. Maar de idee van zo een essentialistisch 'a priori zelf' dat autonoom het goede kan kiezen is eigenlijk ook niet meer denkbaar in een seculier wetenschappelijk wereldbeeld (cf. Rorty, 1990; Sandel, 1984; Sartre, 1943). Toch blijft de intuïtie dat er zo een 'a priori zelf' bestaat als mogelijksvoorwaarde voor de moraal impliciet behouden. Dit is mogelijk omdat deze intuïtie zodanig ingeburgerd raakte in ons denken en spreken dat we ze niet meer ter discussie stellen. Ze blijft verder functioneren in ons denken en spreken, ook al is de context en de inhoud van dat denken en spreken essentieel veranderd.

We kunnen het volgende zien gebeuren. De godsdienst heeft ons geleerd dat de mens een ziel heeft, en dat de mens daarom een 'a priori zelf' heeft en als een morele actor kan worden beschouwd. Deze stelling heeft zich zo diep in ons denken genesteld, dat het voor ons *evident* is dat de mens een morele actor is en dat we diep in ons een eigen 'zelf' hebben, ook al wordt de premisse die deze conclusie ondersteunt al lang niet meer voor geldig aanzien. Voor zover nog naar een premisse wordt gevraagd, wordt het woordje 'ziel' gewoon vervangen door 'persoonlijkheid', 'het zelf' of 'onze rede'. Maar het gaat telkens om zelfgecreëerde replica's die het origineel niet kunnen vervangen (Balagangadhara, 1988: 110).

### *Het kantiaanse 'summum bonum'*

Volgens Kant is de rede gericht op het verwezenlijken van het *summum bonum*. Dit hoogste goed betekent dat moraal en geluk optimaal op elkaar zijn afgestemd. Het is niet meer dan rechtvaardig dat iemand die ervoor kiest zijn leven maximaal moreel in te richten uiteindelijk ook het geluk aan zijn kant krijgt en dat iemand die helemaal geen achtting heeft voor de morele plichten hiervoor zal moeten boeten.

Dit hoogste goed moet volgens Kant kunnen bestaan, gezien het het object is van de praktische rede. Omdat het proportioneel verband tussen moraal en geluk niet in het hiernumaals bestaat, moet het volgens Kant gegarandeerd worden door een God in het leven na de dood. Kant (1788) postuleert daarom de godsidee en de idee van de onsterfelijke ziel.<sup>2</sup>

De intuïtie die aan de basis ligt van de godsidee bij Kant kan met het genoemde mechanisme worden geduid. Dat het morele leven en het goede leven



in een proportioneel verband staan met elkaar, is een idee die vrij centraal staat in het christendom, maar in een ander opzicht ook sterk aanwezig was bij Aristoteles en Plato. Gezien onze cultuur zich heel diep door het christendom en de Grieken heeft laten tekenen, heeft deze gedachte gemakkelijk school kunnen maken. Door de secularisering en de opkomst van het moderne wereldbeeld echter zijn de voorwaarden voor het *summum bonum* verdwenen, maar het blijft als zelfevident gegeven wel nog een belangrijke rol vervullen.

Zonder het Griekse teleologische mensbeeld en/of de joods-christelijke God wordt het moeilijk om te garanderen dat moraal en geluk noodzakelijk proportioneel samenvallen. Hoe kunnen we in een seculiere context hardmaken dat het morele leven ook een goed leven is en omgekeerd? De dagelijkse ervaring toont immers vele voorbeelden van het omgekeerde: wie zich niet veel van het morele leven aantrekt leeft lang en gelukkig. Maar ook al zijn er weinig of geen overtuigende redenen meer om aan te nemen dat geluk en moraal op een noodzakelijke en proportionele wijze met elkaar verbonden zijn, toch houden veel mensen nog steeds vast aan de intuïtie over het *summum bonum*. De intuïtie dat moreel handelen ook een vorm van geluk en welzijn teweegbrengt zit bijzonder diep. Ook het feit dat moderne moraalfilosofen met dit thema blijven worstelen toont aan hoe diep de idee van het *summum bonum* in ons denken wortel heeft geschoten.

### *De heiligheid van het leven*

Het genoemde mechanisme kunnen we ook aan het werk zien in ons denken over de heiligheid van het leven. We gebruiken met opzet het woord 'heilig' om meteen de band te leggen met de religieuze traditie die aan de basis ligt van de idee dat mensen intrinsieke waarde hebben. De term 'heilig' heeft traditioneel een religieuze connotatie, maar ze wordt ook in een seculiere context aangewend (cf. Dworkin, 1993: 25, 195). Dat mensen 'onschendbaar' zijn, dat ze een 'doel op zich' zijn en 'intrinsieke waardigheid en objectieve waarde' hebben zijn allemaal seculiere vertalingen van de heiligheid van de mens.

Deze idee is het resultaat van de joods-christelijke gedachte dat mensen naar beeld en gelijkenis van God zijn geschapen en door God als unieke wezens gewild zijn (Bayertz, 1996; Mitchell, 1980: 123). In een seculier, indifferent universum echter is de heiligheid van het menselijk leven niet langer een te rechtvaardigen idee. Verschillende auteurs hebben aangetoond dat de centrale gedachte van de gesecculariseerde, humanistische moraal – met name de objectieve waardigheid van elke mens – tegelijk ook het moeilijkst is te denken in een gesecculariseerde context (Bayertz, 1996; Mitchell, 1980: ch. 9; Perry, 1998; Pojman, 1991, 1992, 1992a).

In een koud, indifferent universum maakt het feit dat "de mens het hoogste product is van de natuur" en elke mens "een creatief meesterwerk is van

natuurlijke en menselijke creatie" – zoals Dworkin (1993: 81-4) het formuleert – de mens zeker nog niet heilig of intrinsiek waardevol. Onder meer het existentialisme, de antropologie, de psychologie en de positieve wetenschappen hebben ervoor gezorgd dat het mensbeeld niet langer bepaald wordt door allerlei theologische, teleologische en essentialistische opvattingen. Ook het darwinisme heeft de klassieke *Human Dignity Thesis* ondermijnd (Rachels, 1990). "Het beeld van een ahistorisch, natuurlijk middelpunt waar de menselijke waardigheid zou zetelen, omgeven door een periferie van toevallige en niet wezenlijke eigenschappen van de mens" is onhoudbaar (Rorty, 1990a: 78; Bayertz, 1996: 75-6). Mensen hebben geen "speciaal toegevoegd ingrediënt" dat hen intrinsiek waardevol maakt (Rorty, 1993: 21).

Maar ondanks de secularisering is de gedachte dat mensen intrinsiek waardevol zijn overeind gebleven. De intuïtie is zodanig diep in ons denken geworteld dat ze is kunnen overleven ook al is het ondersteunende wereldbeeld weggevallen. Dat mensen intrinsieke waarde hebben is een intuïtie die nog steeds aan de basis ligt van heel wat opvattingen over moraal. Ook het hele mensenrechtendiscours is erop gebaseerd. Elke mensenrechtenverklaring verwijst op de één of andere manier wel naar de 'inherente waardigheid van alle mensen'. De menselijke waardigheid is in de hedendaagse moraal zelfevident, maar is eigenlijk de gesecculariseerde replica van een oorspronkelijk theïstische intuïtie die nu niet meer te rechtvaardigen is.

### *Hoe de westerse intuïties inzake moraal waar worden gemaakt*

In de genoemde voorbeelden gaat het om intuïties die een religieuze oorsprong hebben, of toch minstens in een religieuze context zijn kunnen aarden en evolueren, maar nu in onze gedachten een bestaan leiden los van die religieuze wortels. Dat die intuïties echter onhoudbaar zijn zonder die religieuze wortels wordt nauwelijks opgemerkt. Ze worden automatisch, 'per definitie' voor waar aanzien.

Dit alles verklaart waarom Nietzsche ongelijk heeft gekregen inzake zijn voorspelling dat de moraal noodzakelijk moest ineensstorten na de dood van God. De moderne moraalfilosofie heeft de traditionele waarden en intuïties niet overboord gegooid. Nietzsche heeft deels gelijk: heel wat van de concepten en intuïties die in de moderne moraalfilosofie worden gebruikt zijn een erfenis uit een theïstisch verleden en zijn als anachronismen eigenlijk niet meer te rechtvaardigen in de huidige seculiere context. Maar Nietzsche heeft ongelijk als hij meende dat dit ertoe zou leiden dat mensen ook in de praktijk afstand zouden nemen van deze diepgewortelde morele intuïties en opvattingen. Onze opvattingen over moraal bevatten heel wat intuïties die waar zijn gemaakt in een theïstische context en nu als zelfevident kunnen overleven in een seculiere context.

## 5. Fictionalisme

Seculiere moraalfilosofen weten zich dus met de volgende moeilijkheid geconfronteerd: heel wat essentiële intuïties die onderdeel uitmaken van onze opvattingen over moraal kunnen niet meer gerechtvaardigd worden in een seculiere context, ze blijven echter wel leven omdat ze diep in ons denken zijn ingebakken en als zelfevident worden beschouwd. Wat nu?

Op het eerste gezicht zou kunnen worden aangeraden om die concepten en intuïties die niet meer te rechtvaardigen zijn aan de kant te schuiven. Zo schrijft Anscombe in haar genoemde artikel dat we concepten als 'morele verplichting' en 'morele verboden' beter overboord gooien. De terminologie van het 'morele moeten' kan maar beter op de index worden gezet omdat de context die er betekenis kan aan geven achterhaald is.

Het is echter nog maar de vraag in hoeverre we de overgeërfde morele intuïties en terminologie zomaar kunnen overboord gooien. En zelfs al zouden mensen het *kunnen*, dan nog stelt zich de vraag of we ze zomaar aan de kant *moeten* schuiven. Iemand die suggereert dat er geen moreel moeten bestaat of dat de heiligheid van het menselijk leven eigenlijk een mythe is, wordt immers niet alleen aanzien als iemand die een contra-intuïtieve positie inneemt, maar als iemand die een *kwaadaardige* en *verderfelijk gevaarlijke* positie inneemt.

Het is bovendien niet omdat iets niet meer te rechtvaardigen is dat het plots geen waarde meer zou hebben. Wat we met bepaalde intuïties doen, eenmaal vastgesteld dat we ze niet meer kunnen funderen, is een pragmatische oefening. Bij het maken van die oefening moeten we niet enkel rekening houden met het waarheidsgehalte van de intuïties, maar ook met de praktische resultaten die een welbepaalde houding tegenover die intuïties oplevert.

In dit verband kunnen we erop wijzen dat de meeste mensen het met elkaar eens zullen zijn dat de ideeën dat mensen intrinsiek waardevol zijn, dat we een moreel zelf hebben of dat er morele verplichtingen bestaan, bijzonder bruikbaar zijn, tenminste voor zover mensen streven naar een meer menselijke wereld. Het is niet moeilijk ons voor te stellen dat een wereld waarin morele verplichtingen bestaan en het menselijk leven als heilig wordt beschouwd een veel betere plaats is om te leven dan een wereld waarin dat niet het geval is. Dit resulteert in de volgende paradox: bepaalde zaken die we in een seculiere context niet meer kunnen rechtvaardigen, kunnen/willen we toch niet zomaar overboord gooien. Het is precies op deze spanning dat het fictionalisme inspeelt (Joyce, 2001; Loobuyck, 2004).

Het fictionalisme biedt de mogelijkheid elementen te behouden zonder dat men er geloof aan hecht. Het fictionalisme toont aan dat uit ons handelen en spreken niet noodzakelijk blijkt wat we in een meer kritische (filosofische)

context voor waar en vals aanzien.<sup>3</sup> De fictionalistische houding van 'disbelieving acceptance' kan vruchtbaar zijn ten aanzien van de genoemde anachronistische elementen in onze opvattingen over moraal: we kunnen handelen en denken *alsof* er morele verplichtingen bestaan, ook al zijn we ervan overtuigd dat er in een seculier universum eigenlijk geen plaats is voor morele verplichtingen; we kunnen handelen en denken *alsof* een moreel leven ons ook geluk en welbevinden zal brengen, ook al weten we dat dit niet noodzakelijk het geval is; we kunnen handelen en denken *alsof* het menselijke leven heilig is, ook als is die heiligheid in een seculiere context een leeg begrip.<sup>4</sup>

## 6. Conclusie

Er is een groeiend besef dat heel wat joods-christelijke intuïties tot op vandaag bepalend zijn voor de manier waarop we over moraal denken. Men zou kunnen zeggen dat de woorden van Nietzsche eindelijk naar waarde worden geschat: we kunnen niet om "de dosis christendom die ons allen nog in het bloed zit" heen. De christelijk-religieuze manier van denken over moraal is diep "in het vlees van de moderniteit overgegaan" (Nietzsche, 1888: 528).

Nietzsche heeft deels gelijk: een seculiere moraal kan niet meer op dezelfde manier worden gedacht als in de tijd dat God nog leefde. Maar in de praktijk blijkt dat de voorspelling van Nietzsche niet is uitgekomen: als erfgenaam van het theïstisch joods-christelijk denken verschilt de seculiere moraal weinig van haar voorganger. Heel wat intuïties en concepten blijven behouden, ook al kunnen ze in een seculiere context niet altijd gerechtvaardigd worden.

Wie die error in het huidig seculier denken over moraal vaststelt, kan opteren om dat beeld van de moraal te verwerpen en andere horizons te verkennen. We hebben een andere houding voorgesteld. In plaats van de moraal te verwerpen of drastisch te amenderen kan een fictionalistische houding worden aangenomen. Ook al weten we dat bepaalde intuïties en concepten strikt rationeel gezien weinig steek houden, we kunnen ze in de praktijk toch behouden: ten eerste omdat ze dusdanig diep in ons denken en spreken geworteld zijn, ten tweede omdat ze door de meesten onder ons nog steeds als waardevolle intuïties en concepten worden beschouwd.

## Noten

<sup>1</sup>In de literatuur wordt dit inzicht gethematiseerd in Dostojevski's *Gebroeders Karamazov* (1880).

<sup>2</sup>Voor een kritiek op deze *ought-implies-can*-redenering zie Mackie, 1982: 109, 113-14;

Sidgwick, 1907: 507.

<sup>3</sup>We hebben hier niet de plaats om uitvoerig het fictionalisme te beschrijven. Om aan te geven dat het om een minder paradoxale houding gaat dan op het eerste gezicht zou kunnen worden gedacht, geven we volgend voorbeeld. Overtuigde darwinistische atheïsten weten in een kritische, filosofische context dat het leven absoluut geen zin heeft; toch blijkt dit helemaal niet uit het doen en laten van die betreffende mensen. Deze mensen nemen al dan niet bewust een fictionalistische houding aan tegenover de zin van het leven.

<sup>4</sup>Voor een fictionalistische benadering van mensenrechten: Loobuyck, 2004; 2004a.

### Literatuurlijst

- G.E.M. Anscombe (1958), 'Modern moral philosophy' In: *Philosophy* 33, 124: 1-19.
- S.N. Balagangadhara (1988), 'Comparative anthropology and moral domains. An essay on selfless morality and the moral self' In: *Cultural Dynamics*, 1, 1: 98-128.
- K. Bayertz (1996), 'Human dignity: philosophical origin and scientific erosion of an idea' In: K. Bayertz (ed.), *Sanctity of life and human dignity*: 73-90. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- R. Dworkin (1993), *Life's dominion: an argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. New York: Knopf.
- Ph. Foot (1972), 'Morality as a system of hypothetical imperatives' In: *The philosophical Review* 81, 3: 305-316.
- G. Harman (2000), *Explaining value and other essays in moral philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- R. Joyce (2001), *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- I. Kant (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Gesammelte Schriften*, Band IV, 385-464. Akademie Ausgabe, Berlijn: De Gruyter.
- I. Kant (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Gesammelte Schriften*, Band V, 1-163. Akademie Ausgabe, Berlijn: De Gruyter.
- Ch. Larmore (1993), 'Beyond religion and Enlightenment' In: *San Diego Law Review*, 30, 4: 799-802.
- P. Loobuyck (2004), *De noodzakelijkheid en (on)mogelijkheid van een goddeloze moraal. Secularisatie als uitdaging voor de moraalfilosofie*, onuitgegeven proefschrift, Universiteit Gent.
- P. Loobuyck (2004a), *Intrinsic and equal human worth in a secular worldview. Fictionalism in human rights discourse*, paper presented on the conference *Reasonable Partiality*, 22-24 October 2003, Amsterdam.
- A. MacIntyre (1981 (2000)), *After virtue. A study in moral theory*. London: Duckworth.
- J.L. Mackie (1977 (1990)), *Ethics. Inventing right and wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- J.L. Mackie (1982), *The miracle of theism. Arguments for and against the existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

- B. Mitchell (1980), *Morality: religious and secular. The dilemma of the traditional conscience*. Oxford: Clarendon Press.
- F. Nietzsche (1882 (1992)), *De vrolijke wetenschap*, vert. door P. Hawinkels. Amsterdam: De arbeiderspers.
- F. Nietzsche (1885 (1985)), *Aldus sprak Zarathoestra. Een boek voor allen en voor niemand*. Ingeleid en van een voorwoord voorzien door H. Marsman. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- F. Nietzsche (1887 (2000)), *De genealogie van de moraal. Een strijdschrift*, vert. door T. Graftdijk, geannoteerd en van een nawoord voorzien door H. Driessen. Amsterdam: De arbeiderspers.
- F. Nietzsche (1888 (1992)), *Herwaardering van alle waarden*. Naar de uitgave van F. Würzbach (1940 (1969)), vertaald door T. Graftdijk. Meppel: Boom.
- M.J. Perry (1998), 'Is the idea of human rights ineliminably religious?' In: M.J. Perry, *The idea of human rights. Four inquiries*: 11-41. Oxford: Oxford University Press.
- L.P. Pojman (1991), 'Is contemporary moral theory founded on a misunderstanding?' In: *Journal of Social Philosophy* 22, 2: 49-59.
- L.P. Pojman (1992), 'Ethics: religious and secular. On the metaphysical basis of morality' In: *The Modern Schoolman*, 70: 1-30.
- L.P. Pojman (1992a), 'Are equal human rights based on equal human worth?' In: *Philosophy and phenomenological research*, 52, 3: 605-622.
- J. Rachels (1990), *Created From Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- R. Rorty (1990), 'Freud en het denken over de moraal' In: R. Rorty, *Solidariteit of objectiviteit*: 41-75. Meppel: Boom.
- R. Rorty (1990a), 'De voorrang van democratie op filosofie' In: R. Rorty (1990), *Solidariteit of objectiviteit*: 76-111. Meppel: Boom.
- R. Rorty (1993), 'Rechten van de mens, rationaliteit en sentimentaliteit' In: G. Hottois, M. Van den Bossche en M. Weyembergh (ed.), *Richard Rorty. Ironie, politiek en postmodernisme*: 15-37. Antwerpen/Baarn: Hadewijch.
- M. Sandel (1984), 'The procedural republic and the unencumbered self' In: *Political Theory* 12: 81-96.
- J.-P. Sartre (1943), *L'être et le néant*. Parijs: Gallimard.
- J.-P. Sartre (1965 (1992)), *Over het existentialisme*. Amsterdam: Uitg. Maarten Muntinga.
- H. Sidgwick (1907<sup>7</sup> (1981)), *The Methods of Ethics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- R. Taylor (1985), *Ethics, faith and reason*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.