

3. KOSMOLOGIE EN ETHIEK

3.1. Een 'nieuw verbond' tussen mens en natuur?

In de moderne tijd is de relatie tussen kosmologie en ethiek verbroken, betoogden we (1.3.1.). Is in het kader van een evolutionair wereldbeeld een hernieuwde bezinning op hun verhouding mogelijk? Kenmerkend voor het moderne wereldbeeld is dat de subjectieve menselijke werkelijkheid door een diepe zijnskloof van de objectieve werkelijkheid wordt gescheiden. Kosmologie (of in het algemeen: de opvattingen over natuur) en ethiek worden tot gescheiden werkelijkheids- en wetenschapsgebieden. De moderne mens cultiveert in wetenschap en techniek een houding tegenover de natuur als toeschouwer, een buitenstaander. Bron en autoriteit van moraal worden in hemzelf, in zijn eigen subjectiviteit, verlegd. Descartes introduceerde het ontologische dualisme dat objectieve feiten (uitgebreidheid) en subjectieve waarden (denken) elk in een andere zijnsorde onderbracht. De filosofie van de Verlichting nam deze boedelscheiding over. Men streefde een ethiek na die niet meer in een objectieve zijnsorde kan worden gefundeerd en afgeleid, maar die als een menselijke constructie moet worden ontworpen.

Wat betekent het echter voor de verhouding tussen kosmologie en ethiek als de kloof tussen mens en natuur in een evolutionair wereldbeeld steeds meer lijkt te worden gedicht? Als de mens niet meer wordt gezien als een 'mogelijkheid van materie' (W.B. Drees), wordt dan ook de ethiek misschien een mogelijkheid van de natuur? (3.1.) Is er wellicht opnieuw ruimte voor een verbinding tussen kosmologie en ethiek, zoals de Stoa die vroeger hebben gelegd? (3.2.) Stel dat deze ruimte er is, wat moeten we dan nog met de vuistregel uit de moderne ethiek, dat de natuur niet voorschrijft wat we moeten doen, dat we uit natuurlijke *feiten* nooit kunnen afleiden wat we *behoren* ter doen? (de naturalistische drogreden) (3.3.) En als moraal dan meer is dan uitsluitend een menselijk bedenksel, kan zij dan ook niet meer aanspraak maken op objectiviteit dan zij in de moderne ethiek lange tijd gedaan heeft? (3.4.) Dat zijn de vragen die in dit hoofdstuk aan de orde komen.

3.1.1. Een vreemdeling in de kosmos (Monod en het moderne wereldbeeld)

Het wereldbeeld van de *Great Chain of Being* werd afgelost door het mechanisch universum van de klassieke natuurwetenschap en de kosmos verloor in de moderne tijd haar bezielde structuur. Het universum werd gezien als een krachtenveld van lichamen in een lege ruimte. Het heelal van Isaac Newton is als een horloge: gedetermineerd door wettelijke wetten. In Newtons wereldbeeld had God nog een functie. God belette de sterren om uit elkaar te vallen ten gevolge van de zwaartekracht en Hij garandeerde de stabiliteit van het zonnestelsel door het te vrijwaren van de storende invloed van de beweging van andere planeten. Maar voor zijn volgelingen leek de tussenkomst van God niet meer noodzakelijk. Newtons

leerling Pierre Simon de Laplace trok een legendarisch geworden conclusie, toen hij op het verwijt van Napoleon Bonaparte dat hij de Grote Architect ongenoemd heeft gelaten in zijn werk, antwoordde: 'Ik heb die hypothese niet meer nodig'. God was voor hem alleen nog aanvaardbaar als degene die de initiële knotsstoot gegeven had ('la chiqueunaude initiale'). De moderne religie was *deïstisch* geworden: het bestaan van God werd niet ontkend, maar hem werd elke rol van betekenis ontzegd. God was niet meer ervaarbaar als een actieve aanwezigheid in deze wereld. Van dëïsme naar atheïsme is dan nog slechts een kleine stap, die in de loop van de 18e en 19e eeuw ook door veel natuurwetenschappers is gezet.

Vanaf 1700 werd de mechanica tot de alles verklarende wetenschap. Het grote en het kleine, zowel de bewegingen van de planeten als die van de elementaire deeltjes kunnen worden beschreven in termen van banen die gedetermineerd en omkeerbaar zijn. De natuur wordt stom en passief, wezenlijk vreemd aan de vrijheid en het doelgerichte leven van de mens: 'a dull affair, soundless, scentless, colourless, merely the hurrying of matter, endlessly, meaninglessly'. (A.N. Whitehead, gecit. bij Van der Veken 1990, 25). Een onttoverde wereld.

Voor de ethiek viel daarmee in de moderne kosmologie niets meer te halen. Haar perspectief verschrompelde. (vgl. 1.3.1.) Haar bron en toetssteen werden het gevoel of de rede, haar geldigheid werd gegrondvest in het sociale contract. Naarmate het wereldbeeld mechaniseerde, subjectieerde de ethiek. Vanaf Descartes werd in het moderne denken het dualisme tussen natuur en mens, object en subject, feiten en waarden, wetmatige causaliteit en zedelijke vrijheid dominant. In het besluit van zijn *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) brengt Kant de moderne ontkoppeling van kosmologie en ethiek als volgt onder woorden: 'Twee dingen vervullen het gemoed met telkens nieuwe en toenemende verwondering en eerbied, hoe vaker en indringender het denken zich met hen bezig houdt: de sterrenhemel boven mij, en de morele wet in mij. (...) Het eerste vindt zijn oorzaak in de plaats die ik in de uiterlijke zintuiglijke wereld inneem (...) Het tweede begint in mijn onzichtbare zelf, mijn persoonlijkheid.' (Kant 1788, 300) Vanuit de natuur gezien, aldus Kant, stel ik als mens temidden van de grote kosmos niets voor. Mijn eigendunk verbleekt, als ik inzie dat ik slechts een dierlijk schepsel ben, dat maar voor korte tijd van levenskracht is voorzien. Vanuit de moraal daarentegen beschouwd, bezit ik als intelligent wezen een oneindige waarde. De moraal onderscheidt mij van de dieren en gaat mijn materiële bestaan oneindig te boven. Zij bevestigt mijn herkomst van een 'andere planeet'.

Voor Kant gold het mechanische wereldbeeld van Newton gezaghebbend. In zijn ethiek staat de waardigheid van de mens nog centraal. Een idee, die een erfenis lijkt van de bijbelse gedachte van de mens als Beeld Gods. Zo leek het christelijke geloof in een objectieve scheppingsorde nog te overleven, temidden van de secularisering van de natuur. Maar dat is slechts schijn. In de moderne visie berust de menselijke waardigheid volledig op de mens zelf en op de kracht van zijn zedelijk denken. Zij is hem niet verleend door God,

maar door zichzelf. De universele zedenwet van Kant waaraan de mens zijn glorie is het formele produkt van de subjectieve rede.

Een verbinding tussen kosmologie en ethiek lijkt in de moderne tijd onmogelijk te zijn geworden. Klassiek in dit verband is inmiddels het werk van de Franse moleculair bioloog en Nobelprijswinnaar Jacques Monod. In zijn *Le hasard et la nécessité* (1970) wordt de Kantiaanse tweedeling tussen mens en natuur, wetmatigheid en vrijheid op de spits gedreven. Voor Monod is de mens is een onverwachte gelukstreffer van de evolutie, de uitkomst van een grillig en onvoorspelbaar spel van toeval en noodzaak. Monod is evolutionist, maar hij is wars van elke poging in de evolutie een doelgerichtheid te leggen. Daarin bespeurt hij de uitlopers van een primitieve mentaliteit. Bergson, Teilhard de Chardin, Hegel, Marx en Engels die dit wel doen bedrijven zijns inziens een primitieve soort van animistische en vitalistische natuurfilosofie. Zij doen daarin niets anders dan hun eigen evolutionair gevormde centrale zenuwstelsel - dat inderdaad geleerd heeft om in termen van doel en richting te denken - terugprojecteren op een doelloze natuur. (Monod 1970, 49) Het 'oude verbond' tussen mens en wereld, dat in de religie werd gelegd, is echter voorgoed verbroken. 'De mens weet dat hij alleen is in de onverschillige grootsheid van het universum waarin hij per ongeluk is ontstaan.' (idem, 225) De natuur kent geen plannen en kent geen 'project'. De mens werd ook niet 'verwacht' in kosmos. Dat is een antropocentrische illusie. De biosfeer zelf en wat erin gebeurt is 'wezenlijk niet te voorzien' ('essentiellement imprévisible'). (idem, 62) De mensheid moet in haar ethiek heroïsch haar eigen toevalligheid onder ogen zien. Wij zijn alleen met onze moraal en kennis, radicaal vreemd in een koud en eenzaam universum. De enige ethiek die Monod nog mogelijk acht is die van een radicaal subjectivisme. De mens is als een zigeuner, zwervend in de marge van het heelal waarin hij moet leven. Het universum is doof voor zijn muziek, onverschillig voor zijn hoop, maar ook voor zijn lijden en zijn misdaden. 'Maar wie omschrijft dan wat misdaden zijn? Wie zegt wat goed is en wat kwaad? Alle traditionele systemen brachten de ethiek en de waarden buiten het bereik van de mens. De waarden behoorden hem niet toe; zij werden hem opgelegd en hij behoorde hen toe. Hij weet nu dat zij van hem alleen zijn en nu hij eindelijk hun meester is lijkt het alsof ze zich oplossen in de onverschillige leegte van het universum.' (idem, 216) Dit inzicht doet pijn. Het veroorzaakt een 'mal de l'âme'. (idem, 208) Maar wij moeten het niet willen ontvluchten. Integendeel, we moeten de boedelscheiding tussen objectieve feiten en subjectieve waarden heldhaftig aanvaarden en haar onderbrengen in een wetenschappelijke ethiek, een 'éthique de la connaissance', waarbij de mens zich met behulp van zijn wetenschappelijke inzichten in volkomen vrijheid zijn eigen doelen schept. De enige maatstaf van dit wetenschappelijke humanisme is hierbij dat hij in dit alles authentiek is, trouw aan zijn eigen vreemdelingschap.

3.1.2. 'Een werveling in een wervelende natuur' (I. Prigogine)

Monods ethiek probeert een cartesiaans en kantiaans dualisme tussen mens en natuur te integreren in een evolutionair wereldbeeld. De vraag is echter

of dat nog langer wenselijk is. Is een verhouding tussen kosmologie en ethiek zoals het pre-moderne wereldbeeld van de Stoa die probeerde te leggen niet eerder te overwegen, dan de moderne kloof tussen beide? Het evolutionisme introduceert een nieuw wereldbeeld, waarin de nauwe verbondenheid tussen mens en kosmos opnieuw wordt benadrukt. De sterrenhemel en de morele wet, het menselijk lichaam en de geest, mens en materie - ze staan in een intrigerend 'verbond' met elkaar, die geen ruimte meer laat voor het radicale dualisme van Kant en Monod. Mens, moraal en natuur hebben uiteindelijk dezelfde evolutionaire oorsprong. Zij verschillen weliswaar enorm in complexiteit en organisatiegraad. Maar zij vormen de uitkomst van één langgerekte, historische Zijnsketen, waarin alle schakels ecologisch en genetisch even afhankelijk van elkaar lijken te zijn als in de ontologie van de 'oude', ruimtelijk gedachte *Chain of Being*.

Het dualisme tussen moraal en natuur berust op een aantal vooronderstellingen, die alleen in de klassieke wetenschap gelden, maar die nu lijken te zijn achterhaald (vgl. Van der Veken 1990, 24vv.):

1. de natuur is objectief. De onderzoeker behoort principieel niet tot het voorwerp van onderzoek maar staat er 'tegenover'.
2. Dezelfde oorzaken hebben dezelfde gevolgen. Het heelal is uniform: de basiswetten van mechanische, chemische en elektrische aard gelden principieel altijd en overal.
3. Er gebeurt nooit iets nieuws. De wereld is een 'immense tautologie' (Whitehead). Het is de wereld van de demon die Laplace ooit verzong: als er een Geest zou bestaan, oneindig krachtiger dan de onze, die de toestand van het universum op dit ogenblik zou kennen, dan zou die alles kunnen voorspellen wat er ooit zal gebeuren.

Als die vooronderstellingen ter discussie gesteld worden (en hedendaagse evolutionisten doen dat), dan wankelt ook het dualisme tussen mens en natuur dat aan het moderne wereldbeeld eigen is. Duidelijk wordt dat bijvoorbeeld in het werk van Ilya Prigogine en Isabelle Stengers, dat nadrukkelijk spreekt over een 'nieuw verbond' tussen mens en natuur. (Prigogine 1979) Hun boek *La nouvelle alliance* krijgt binnen New Age-kringen veel aandacht. Een titel als die van de slotconclusie 'de her(be)tovering van de wereld' kan die belangstelling ook wel verklaren. Maar het boek is beslist niet als een produkt daarvan te beschouwen. Het bevat een doordinking van de consequenties die inzichten uit de nieuwere natuurwetenschap hebben voor onze visie op de verhouding tussen mens en natuur.

Prigogine is een wetenschapper, die zijn sporen in zijn vak heeft verdiend. Hij kreeg de Nobelprijs voor zijn werk in de thermodynamica, voor zijn bijdrage aan een theorie van 'dissipatieve structuren'. Daarmee worden fenomenen bedoeld, die optreden in open systemen, van fysische, chemische of biologische aard, die ver verwijderd zijn van de evenwichtstoestand. In zo'n systeem kunnen zich nieuwe structuren organiseren, die niet tot in de

details waren te voorzien. Een eenvoudig voorbeeld is het ontstaan van geordende patronen in een vloeistof die van onderen wordt verwarmd. Hier gebeurt werkelijk iets nieuws en wordt het strikte determinisme weersproken. Een onomkeerbare gebeurtenis vindt plaats. Het voortbestaan van die structuren gaat gepaard met toename van wanorde (dissipatie) elders in het systeem; vandaar de naam 'dissipatieve structuur'.

In *La nouvelle alliance* trekt Prigogine ingrijpende natuurfilosofische consequenties uit zijn werk. In grote lijnen komt zijn betoog hier op neer. De hedendaagse natuurwetenschap neemt afscheid van de pretentie van alwetendheid van de klassieke wetenschap (vgl. de demon van Laplace). De tijd wordt weer als factor ingevoerd. Dat betekent dat de natuur weer een geschiedenis krijgt en voor onvoorziene verrassingen kan zorgen. De klassieke natuurwetenschap berustte op een 'experimentele dialoog' met de natuur. Maar experimenten zijn kunstmatig. Zij zijn gericht op het controleren en beheersen van processen, door middel van herhaalbaarheid. De natuur verzet zich zelf daar tegen. De natuur die we graag willen leren kennen biedt weerstand tegen kennis die haar wordt opgedrongen. De thermodynamica leert ons oog te krijgen voor het onomkeerbare, onvoorspelbare in de natuur. Zij biedt ons de kans op een herontdekking van de onbeheersbare natuur, zoals de pre-socraten als Heraclitus haar hebben ervaren. 'De wegen van de natuur kunnen niet met zekerheid worden voorzien, het aandeel van het toeval is niet weg te cijferen.' (idem, 361) We zijn weer dicht bij het wereldbeeld van de Oudheid gekomen.

De invoering van het tijdsperspectief in de natuurwetenschap betekent dat de onderzoeker deel heeft aan de natuur die hij onderzoekt. Hij beziet de natuur niet meer op afstand, in een tijdloos vacuüm. Hij is meer dan buitenstaander en toeschouwer. De wetenschapper bestudeert een natuur die blijkbaar zo in elkaar zit dat zij hem, als intelligente waarnemer hier en nu, heeft voortgebracht. Dit wordt ook wel het *antropische* principe genoemd (in onderscheid van het beginsel van de entropie, de tweede wet uit de thermodynamica, die het verlies van orde in georganiseerde systemen beschrijft). In het onderzoek van de natuur bestuderen we dus eigenlijk de wordingsgeschiedenis van onszelf. De grens tussen natuurwetenschappen en menswetenschappen wordt op deze manier doorbroken. Wij hebben de natuur niet alleen voor ons, maar ook in ons. We dienen dan ook alle middelen die ons kennis kunnen verschaffen over deze natuur in te zetten. Dat betekent dat niet alleen de experimentele wetenschap, maar ook bijvoorbeeld de filosofie en de poëzie als mogelijke kennisbronnen kunnen worden beschouwd. (idem, 374)

Wij staan vandaag opnieuw voor de opgave om de uitspraak van Heraclitus: 'alles is in beweging' te verhelderen. Wetenschap en filosofie, aldus Prigogine, 'ontmoeten elkaar vandaag om een wereld te doordenken, waarin het proces, het worden constitutief is voor het bestaan'. Het wereldbeeld is evolutionair geworden en heeft afscheid genomen van het mechanische universum van Newton. Er bestaan in de natuur geen onveranderlijke eeuwigheden. Zij is een geheel van interacties, van sterven en geboren worden.

Prigogine buigt zo, over de moderne tijd heen, terug naar de voor-moderne kosmologie. Hij komt tot een herwaardering van Griekse natuurfilosofen als Epicurus en Lucretius, die de mens als het voortbrengsel van een kosmische werveling beschouwden. Een visie, waarin ‘de mens leeft in de wereld, van de wereld, in de materie, van de materie. Waar hij geen vreemdeling is maar een vriend, een bekende, een verbondspartner, een gelijkwaardige.’ Prigogine zegt het de filosoof Michel Serres ook na: ‘ik ben een werveling in een wervelende natuur.’ (idem, 379) Hij spreekt waarderend over filosofen, die zoals Serres niet zijn gecentreerd op de illusie van een menselijk, van de natuur onafhankelijk subject (G. Deleuze, H. Bergson, A.N. Whitehead). Deze denkers helpen de natuurwetenschap om eindelijk weer een echte wetenschap v^{an} de *physis* te worden (genitivus subjectivus), in die zin dat zij nu ook werkelijk aan de natuur toebehoort. In de wetenschap onderzoekt de natuur zichzelf. (idem, 390)

Het boek eindigt met een pleidooi voor een ethiek in het verlengde van het hernieuwde verbond tussen mens en natuur. Een ethiek van respect voor de natuur, voortkomend uit het besef van verbondenheid, tegenover een ethiek gericht op ‘beheersing’, voortkomend uit het metafysische dualisme. Een ethiek die open staat voor het avontuur, het risico, en die wil participeren aan het evolutionaire wordingsproces van de natuur. Prigogine slaat over de moderne tijd heen een brug terug naar de Griekse natuurfilosofie. Er is blijkbaar een rijker verstaan mogelijk van de natuur dan dat van de klassieke wetenschappen. De moderne ethiek van Hume en Kant heeft zich binnen het kader van die wetenschappen ontwikkeld. De beperkingen van die wetenschap beperken ook die ethiek. Beide hadden de band tussen mens en natuur doorgesneden. De herintroductie van een ‘verbond’ tussen mens en natuur geeft ook aanleiding tot een herbezinning op de verhouding tussen kosmologie en ethiek.

3.2. *Volgens de natuur leven (De Stoa en het natuurrecht)*

De moderne verbreking van dat verbond maakte een einde aan een lange traditie. Zij gaat terug tot ver voor het begin van onze jaartelling, maar doordeesemde het westerse denken vanaf het moment dat het door het christendom werd bepaald. De idee van de *natuurwet* (of, zoals men sinds de Renaissance het liefst zegt: het *natuurrecht*) behelst de gedachte dat de structuur van het universum en het menselijke denken zo op elkaar zijn afgestemd, dat in beide dezelfde rationele orde heerst. Rationeel, in de dubbele, klassieke zin van het woord: objectief geordend en subjectief inzichtelijk. Wie goed speurt, kan die orde ontdekken en zijn individuele en maatschappelijke leven volgens deze natuurwet inrichten. In de christelijke traditie vindt deze rationele orde zijn oorsprong en zijn garantie bij God de Schepper. Maar het natuurrechtdenken zelf is niet van christelijke oorsprong. Het gaat terug tot ver in de klassieke Oudheid, maar we vinden het vooral bij de Stoa, die het vanaf de 3e eeuw v. Chr. filosofisch heeft ontwikkeld. Het christendom heeft het stoïsche model, waarin kosmologie en ethiek nauw met elkaar werden verbonden, overgenomen. Het plaatste het echter in zijn eigen mythisch kader. De christelijke theologie vond in de natuurfilosofie en metafysica van de Stoa de rationele middelen waarmee

het heersende wereldbeeld kon worden geïntegreerd binnen de christelijke mythe. Wij zouden, maar nu binnen het kader van een evolutionair wereldbeeld, een soortgelijke strategie willen beproeven. Kan de christelijke mythe niet als interpreterend raamwerk fungeren voor het nieuwe 'scheppingsverhaal' dat door de huidige wetenschap wordt verteld?, zo suggereerden we aan het slot van het vorige hoofdstuk. Een zekere herwaardering van de Stoa binnen het kader van een evolutionair wereldbeeld is een eerste aanzet tot een antwoord daarop. Het lijkt me voor de christelijke theologie een begaanbare weg, te meer ook omdat de relatie in het verleden tussen de christelijke traditie en de Stoa al op haar draagkracht is beproefd. De Stoa is voor christenen wellicht ook een vruchtbaardere gespreksgenoot dan de pre-socratische natuurfilosofen waar Prigogine zich op beroept. Voor een bijbels geïntereerd geloof is er in de natuur niet alleen sprake van een wervelende werveling van de materie, maar ook van een ordening door God de Schepper.

3.2.1. Zich schikken in de orde van het universum

Het stoïcisme vormt een bonte traditie van verschillende denkers, Griekse en Romeinse. Het ontleent zijn naam aan de 'bonte hal' (*stoa poikilè*) waarin zijn grondlegger Zeno in de 3e eeuw voor Christus doceerde. Zijn denken maakte school in de volgende eeuwen en was met name in Rome succesvol. Behalve Grieken als Zeno, Chrysippus en Epictetus hebben ook Romeinen als Cicero, Seneca en keizer Marcus Aurelius aan het gedachtegoed van de Stoa bijgedragen. Men onderscheidt de latere Romeinse Stoa (50 - 250 na Chr.), die vooral nadruk legde op de ethiek, van de eerdere (ca. 300 - 150 v. Chr.) en de middelste Stoa (vanaf 150 v. Chr.), die beide ook een natuurfilosofie ontwikkelde.

Van de vroege filosoof Heraclitus nam de Stoa de idee over dat de wereld structuur, *logos* bezit. Voor de pre-socraat Heraclitus is de *logos* nog Vuur, voor de Stoa die na Plato en Aristoteles volgde, is zij Rede. Een rede die correspondeert met de redelijkheid van de menselijke geest. De rede was door Plato en Aristoteles 'ontdekt' als fundament en instrument van de filosofie. Maar deze denkers situeerden haar uitsluitend binnen het politieke en culturele kader van de Griekse stadsstaat. Goed mens zijn betekende voor hen: een goed burger zijn van de *polis*. Burgers waren de vrijgestelden in de stad, die zich aan een beschouwelijk leven (*theoria*) konden overgeven. Wanneer in de hellenistische tijd de *polis* als politiek kader verdwijnt, komt ook deze vorm van filosofie in een crisis terecht. De horizon van het denken verbreedt zich van *polis* tot heel de bewoonde wereld. De filosofische ethiek moet geen theorie, maar praktische levensleer worden. Aan deze dubbele eis wil de Stoa voldoen.

De Stoa filosofeert niet meer voor de bevoorrechte klasse binnen de *polis*. De mens is allereerst een burger van de kosmos. De Stoa plaatst het individu onbemiddeld in het universum. De stad waar hij in leeft is het universum, het volk waartoe hij behoort is de mensheid. (Marcus Aurelius, Boek IV, iii, iv) Filosofie omschrijft de Stoa als het weten van goddelijke en menselijke dingen en hun oorsprong. Al die dingen hangen wezenlijk samen. En alleen

wie de structuur van de kosmos doorgrondt, weet wat goed handelen is. De filosofie kan uiteengelegd worden in drie onderdelen, die onlosmakelijk met elkaar verbonden moeten blijven: de logica, de fysica en de ethiek. Alle drie cirkelen ze om hetzelfde begrip *logos*. Als men de filosofie met een boomgaard vergelijkt, dan vormt de logica de beschermende muur er omheen, de fysica de bomen en de ethiek de vruchten. De logica is de meest zekere tak van filosofie, de ethiek de belangrijkste. Maar haar hart klopt in de fysica (waartoe ook de theologie volgens de Stoa behoort). Het inzicht dat de fysica verschaft in de ware aard van de dingen is beslissend voor alle levenswijsheid. De ware wijsheid bestaat immers uit het leven in overeenstemming met de *logos*, de wet van de werkelijkheid die men zich met behulp van zijn rede eigen heeft gemaakt.

De stoïsche logica vooronderstelt de correspondentie tussen het denken en de werkelijkheid. Zij baseert zich op het vermogen van de rede om intuïtief de ware structuur van de dingen te doorgronden. Wij kunnen die structuur als het ware in bezit nemen (*katalepsis*) met behulp van de evidenties die zich onweerstaanbaar aan onze *logos* (van *legein*, verzamelen) opdringen. In de fysica is de *logos* het centrale begrip. De Stoa verstaat de *logos* als een goddelijke kracht (*pneuma*) die heel de werkelijkheid bezielt. Het bestaan ervan is uit de doelmatigheid en schoonheid van de wereld af te leiden. Alles wat gebeurt, vindt noodzakelijk plaats volgens de goddelijke wetten (*heimarmenè*). Deze noodlotsgedachte wordt in termen van een religieus voorzienigheidsgeloof geduid: de goddelijke Logos zal uiteindelijk alles ten goede wenden (*pronoia*). Daarom hoeven we ons lot ook niet gelaten over ons heen te laten komen, maar kunnen we het liefhebben (*amor fati*).

De vroege Stoa hield er een sterk antropocentrisch wereldbeeld op na, waarin de wetmatigheden van het wereldgebeuren volledig zijn toegesneden op het menselijk lot. De wereld is voor mensen in het aanzijn geroepen. Men bracht daarom ook een fundamenteel waardeverschil aan tussen mens en dier. Planten en dieren zijn voor de mens geschapen, opdat de mens zijn *logos* zou kunnen ontvouwen. (Pohlenz 1959, 83) De middelste Stoa verving de concentratie op de mens door de gedachte van de *sympatheia*: zoals de maan en de zee in eb en vloed op elkaar reageren en met elkaar in één verband staan, zo staan alle dingen met elkaar in wisselwerking, groot met klein, het verre met het nabije. De wereld is een levenseenheid, zij is te verstaan als een levend organisme. En zoals in de microkosmos van het menselijk lichaam elke verandering in een lichaamsdeel door het gehele lichaam wordt ervaren, zo trekt ook in de macrokosmos van het universum elke gebeurtenis het geheel in zijn medelijden (*sym-pathie*) mee. Terwijl omgekeerd het deel natuurlijk ook niet zonder het geheel kan bestaan. (Pohlenz 1959, 217)

De goddelijke levenskracht (*pneuma*) doortrekt heel de schepping en dus ook ons. In ons denken, onze creativiteit, de vijf zinnen en ons taalvermogen hebben wij deel aan de ziel van de kosmos. Het gaat er nu om, om van dit inzicht ook een persoonlijke levensopdracht te maken. De kosmos is ons huis (*oikos*). Ware wijsheid is het, om in dit huis ook te willen wonen. Een mens moet zich thuisvoelen in, vriendschap sluiten en vertrouwd raken met

de levensorde waarvan hij deel uitmaakt. De Stoa munt voor deze levensopdracht de term: *oikeiosis*. Men kan dat woord wel vertalen met: verzoening (*consolatio*, Cicero). Een verzoening niet alleen met onszelf, maar ook met onze plaats binnen de verbanden waar wij deel van uitmaken, van de kleine kring van intimi tot de grote gehelen van mensheid en kosmos. Men eigent zich zijn eigen wezen toe en zegt: dat behoort bij mij, dat is 'mijn eigen' (*oikeion*). Dat is een daad van liefde, een eigenliefde die tot gevolg heeft dat wij ons inzetten voor ons zelfbehoud. Maar die toeëigening omvat niet alleen onszelf en de onzen (*amor nostri, caritas*, Cicero), maar heel het menselijk geslacht (*caritas generis humani*). De Stoa denkt niet meer in termen van Grieken en barbaren, zoals Aristoteles, maar introduceert het begrip mensheid in de filosofie. Zij maakt van de mens een wereldburger, een kosmopoliet die alle etnische of nationale sentimenten relativeert. (Kristeva 1988, 84vv.)

Doel van de ethiek is de praktische instemming met de *logos*, de wereldrede: zijn leven 'in overeenstemming met de natuur leven' (*homologoumenoos tē phusei zēn*). De mensen moeten zich niet heen en weer laten slingeren door hun indrukken en hun affecten. Zij moeten proberen met behulp van de hun door de natuur geschonken rede de orde in de wereld te doorgronden en zich daaraan te conformeren. Beheersing van de hartstochten vormt voor de Stoa dan ook de grootste deugd. *Apatheia*, de onaangedaanheid, is het doel in de ethiek. Men moet leven als een zeeman en zijn zeilen naar de wind en de golven zetten. De natuur behoort men, voorzover zij niet in onze macht is, te willen gehoorzamen. Zo wordt in het praktische leven een correspondentie verworven tussen de menselijke rede en de structuur van de kosmos, die beide in de fysica al door hetzelfde begrip *logos* ineen waren geschoven.

Wat is nu 'volgens de natuur leven' en wat niet? In de praktische uitwerking van haar ethiek legt de Stoa veel nadruk op de zelfbeheersing. Zij onderscheidt scherp tussen enerzijds de dingen waarop de mens door middel van zijn redelijk handelen actief invloed uit kan oefenen en anderzijds de dingen die hem ontgaan, omdat ze buiten zijn invloedssfeer liggen of hem te sterk zijn. In het eerste domein is actief ingrijpen in dienst van het eigen welzijn een primaire morele plicht. In dat geval is er sprake van een vrije keuze tussen goed en kwaad. Zelfhandhaving is hier geboden, zonder echter het perspectief van het geheel van de kosmos uit het oog te verliezen. Men dient zich deel te weten van het geheel en als het moet zich daaraan ondergeschikt te willen maken. In het tweede domein is het onderscheid van goed en kwaad echter zinloos. De dingen gebeuren zoals ze gebeuren, zij overkomen een mens volgens goddelijke voorzienigheid. Dan dienen mensen zich met volledige instemming - met liefde - ook te willen schikken in de gang van zaken. 'Vraag niet dat wat gebeurt gebeurt zoals jij het wilt. Maar wil dat de dingen gebeuren zoals ze gebeuren en je zult gelukkig zijn', is de levensles van Epictetus (Handboek, VIII).

De levensregel 'leven volgens de natuur' vraagt dus om een zorgvuldige casuïstiek. Men weet ondanks haar ordelijk verloop nooit precies wat de natuur wil of niet. Dat inzicht vereist veel wijsheid en beheersing van de

kunst van het raden en gissen. Deze ethiek is niet in preciese handelingsaanwijzingen uit te drukken. Men moet eerder een ontwikkeld gevoel voor verhoudingen bezitten. De deugden zelfbeheersing, maat houden, bescheidenheid zullen daarbij behulpzaam zijn. De stoïsche ethiek is een wijze levensleer, die mensen wil verzoenen met het leven zoals het is. Het maakt van mensen levenskunstenaars, die zich behendig op de golven van de kosmische oceaan weten te bewegen.

Je zelf invoegen in de bestaande orde, dat geldt ook maatschappelijk. We moeten ook daar de rol spelen die ons toekomt. Wat in onze macht ligt is aan ons om te veranderen. De Stoa bevestigt niet de maatschappelijke status quo. Maar in datgene wat buiten onze macht ligt, daarin hebben we ons te schikken. De stoïsche ethiek is er op uit ons in te voegen in het verloop van de dingen. Het principe 'leven volgens de natuur' geeft geen concrete handelingsaanwijzingen. Het verschaft ons eerder een *morele identiteit*, door ons in te prenten dat we geen vreemdelingen zijn op aarde, maar inwoners. Het roept ons op dat ook te willen zijn. We zijn burger van de ene *polis* van de kosmos en behoren dat ook te willen weten en in ons handelen tot uitdrukking te laten komen. In dat laatste ligt een morele claim besloten.

De wereld is op te vatten als één lichaam, aldus Marcus Aurelius in zijn *Gedachten voor mijzelf*. Elk deel is verweven met het geheel. 'Alles wat gebeurt, is even gewoon en voorzien als de roos in de lente en het fruit in de herfst; zo is het ook met ziekte, dood en ramspoed, met de obstakels en valstrikken en alles waarover zich de dwazen verheugen of waarover ze treuren.' (Boek IV, xlv). Wie zich niet in weet te voegen in de orde van de dingen is een 'abces aan deze wereld', een geamputeerd ledemaat van dit goddelijke lichaam. (idem, xxix)

De Stoa gaat daarbij uit van de religieuze overtuiging dat er orde bestaat in het universum en dat deze orde goed is. Het zijn is goed. Dat is een geloofsuitspraak, en geen morele constatering. Zonder deze geloofsovertuiging is de stoïsche ethiek nauwelijks denkbaar. Het heelal is geen toevallige chaos van atomen, zoals materialisten als Democritus denken. Het is een door God doorademde zinvolle structuur, een harmonisch universum, bedoeld als een thuis voor de mensen. Daarom kunnen we ook van ons lot houden.

3.2.2. De christelijke scheppingsorde en het natuurrecht

De christelijke traditie heeft veel van het stoïsche gedachtegoed overgenomen, ondanks het feit dat er tussen de Stoa en het bijbelse geloof ingrijpende verschillen bestaan. (vgl. Pannenberg 1996, 90 - 102) 'Zonder de ontmoeting met de Stoa is de gehele geestelijke ontwikkeling van het vroege christendom niet te verstaan', schrijft Max Pohlenz in zijn klassiek geworden studie over de Stoa. Ook al wezen de christenen de stoïsche wereldbeschouwing als geheel af, toch voelden zij zoveel verwantschap met deze filosofie dat zij menige gedachte eruit overnamen. Met behulp van de Stoa werd het christendom uitgebouwd van een op Jezus geconcentreerde heilsleer tot een complete wereldbeschouwing. (Pohlenz 1959, 463)

Er zijn sterke accentverschillen. Zo benadrukt de bijbel de transcendentie van God: God staat tegenover de wereld, die Hij uit niets te voorschijn riep. De Stoa legden daarentegen de nadruk op de immanentie van God: God doortrekt de wereld met zijn geest, de Logos is de ziel van de Kosmos. Hun visie stond dicht bij het *pantheïsme* (God is in alles; alles is God), dan bij het *theïsme* van de christelijke traditie, die een wezenlijke dualiteit tussen een persoonlijk God en de wereld veronderstelt. Andere verschillen leken nog onverzoenlijker. Zo ontkent de Stoa de onsterfelijkheid van de ziel. De christelijke traditie kon haar opstandingsgeloof daarom beter met Plato dan met de Stoa van een basis in de filosofie voorzien. Op andere punten bestonden er echter belangrijke raakvlakken tussen beide tradities. De Logos van de Stoa kon zonder veel moeite worden vereenzelvigd met de bijbelse Schepper God, de pre-existentie Wijsheid die in Christus onder ons is komen wonen (Joh. 1, vgl. Spr. 8). Dat dit Woord vlees is geworden in de mens Jezus, die gedachte was minder goed te verteren voor de Stoa. De goddelijke Geest die de schepping doortrekt en waarmee de mens is beademd (Gen 2, 7), wordt echter door beide tradities beleden, ook al krijgt *pneuma* in de christelijke leer een geheel eigen invulling als Geest die uitgaat van de God de Vader en God de Zoon. Verwantschap met het christendom geldt ook voor het stoïsche geloof in de Voorzienigheid (*pronoia*). Ook de voorstelling dat het universum omwille van de mens is geschapen werd in het christelijk gedachtegoed opgenomen en maakte de christelijke receptie van het Oude Testament veel mensgerichter dan zij wellicht van huis uit is (zie 4.3.3.). Anderzijds kon de stoïsche vereenzelviging van God en lot niet zomaar door de christelijke beugel. Op de vraag naar de oorsprong van het kwaad werd door de christelijke traditie een ander, veel gecompliceerder antwoord gegeven dan door de Stoa. De mens wordt in de bijbel enerzijds geheel verantwoordelijk gesteld voor het kwaad, terwijl anderzijds de oorsprong van het kwaad zowel de mens als God te boven gaat: zij blijft in het duister. Het christelijke zondebegrip, waarin de menselijke verantwoordelijkheid voor het kwaad vorm en gestalte kreeg, was aan de Stoa vreemd. De corruptie van de menselijke wil werd in de christelijke traditie zwaar aangezet. Tussen God en het kwaad gaapt in de bijbel een kloof, die bij de Stoa zo niet voorkomt. De Stoa was daarmee weliswaar van de kwellende vraag naar de theodicee verlost, maar moest daarvoor ook een religieuze en morele prijs betalen: haar religieuze spiritualiteit van *amor fati* kon uitmonden in in een sterk berustend noodlotsgeloof, dat weinig reden tot verzet bood, ook als de loop der dingen misschien wèl kon worden veranderd. De Stoa kende geen profetisch 'neen', geen roep om verlossing.

Dit levert een belangrijk verschil in de ethiek op. Maar op een ander punt nam de christelijke traditie weer een belangrijk element uit de stoïsche wereldbeschouwing over. Voor de Stoa was de goddelijke wereldorde kenbaar voor alle mensen. Heel de mensheid deelde in het inzicht in de gemeenschappelijke basisbegrippen (*koinia ennoia*), later door Cicero in het Latijn als de aangeboren ideeën (*ideae innatae*) vertaald. Wat de natuur wil is tot op zekere hoogte inzichtelijk voor alle mensen die in het bezit zijn van het vermogen van de rede. Het geweten is de zetel en het instrument van deze kennis. Deze grondgedachte vormde de basis voor de idee van het

natuurrecht, die door romeinse juristen als Cicero verder werd uitgewerkt. Zij onderscheidde tussen het zuivere natuurrecht (het *ius naturale*) en het relatieve natuurrecht zoals dat door de verschillende volkeren kan worden gekend (*ius gentium*). In hun positieve rechtsorde vindt men daarvan de meer of minder geslaagde neerslag (*ius civile*). (Troeltsch 1912, 163) Dit natuurrecht werd vervolgens geïntegreerd in de christelijke ethiek en speelde daar een fundamentele rol in de rechtvaardiging van de universaliteit en objectiviteit van de moraal. Reeds bij Paulus komt zij ter sprake, als hij in Rom. 2,14v. beweert dat ook de heidenen 'die de wet niet hebben, van nature doen wat de wet gebiedt'. Het werk der wet is 'in hun hart geschreven'. Het natuurrecht werd vereenzelvigd met de kern van de wet van Mozes, de tien geboden en werd als fundament voor het menselijk samenleven aanvaard. Deze gedachte is door E. Troeltsch wel het 'eigenlijke cultuurdogma van de kerk' genoemd, minstens zo invloedrijk als dat van de drieëenheid. (Troeltsch 1912, 173) Zij heeft grote invloed gehad op de westerse cultuur. Via dit dogma is de bijdrage van de Stoa aan de ethiek levend gebleven, veel meer nog dan in haar afzonderlijke deugden- en plichtenleer (zelfbeheersing, matiging, ouderliefde enz.), die in de christelijke kerk ook ingang heeft gevonden.

De natuurrechtgedachte van een door alle mensen gedeelde redelijkheid voorzag de christelijke ethiek van een formeel kader waarmee zij niet-christelijke bronnen in haar zelfverstaan kon opnemen, maar zij voorzag haar ook van concrete waarden en idealen, zoals de gelijkheid van alle mensen. Origenes was de eerste die nadrukkelijk de stoïsche natuurwet vereenzelvigde met de christelijke scheppingsorde, daarin gevolgd door Augustinus. In het theologische systeem van Thomas van Aquino vond het natuurrechtdenken tenslotte zijn architectonische voltooiing. (idem, 158vv., 253vv.) De christelijke theologie kon in haar leer van het paradijs de stoïsche gedachte van een Gouden Oertijdperk integreren. Veel sterker dan bij de Stoa werden echter de gevolgen van de zondeval benadrukt. 16e eeuwse reformatoren als Luther, Calvijn en Zwingli deden dat ook nadrukkelijk, maar namen desondanks het natuurrechtmodel over. De kennis van het absolute, zuivere natuurrecht (*lex aeterna, lex divina*) is ons weliswaar ontvallen. Tussen God, natuur en politiek zijn in het christelijke denken diepe voren getrokken, die al te directe verbindingen onmogelijk maken. Maar in de Tien Geboden en het natuurrecht (*lex naturalis*) is de goddelijke wet nog in relatieve gedaante onder ons en kan zij voor het menselijk samenleven geldig worden gemaakt. Zij geldt als voorbereiding en opstapje naar het evangelie, de wet van Christus (*nova lex*), die dankzij de genade van God in de gelovigen weer het verloren Beeld Gods herstelt - zo stelde het thomisme. Zij klaagt de zondaar aan en overtuigt hem van zijn schuld - zo benadrukte Luther. Zij stelt de gelovige in staat zijn leven te heiligen - aldus het accent van Calvijn. Maar over de hele breedte laat de christelijke theologie de natuurwet universeel als een goddelijke scheppingsorde gelden. De goddelijke wet (*lex aeterna*) geldt als model voor de concrete rechtsorde (*lex humana*).

Dat is een gedachte die van groot belang is geweest voor de christelijke visie op cultuur. Zij behoedt het christelijk geloof enerzijds voor sectarisme.

De christelijk ethiek hoeft zich niet helemaal op de openbaring terug te trekken, maar kan ook een beroep doen op algemeen menselijk inzicht. De ethiek wortelt ook in de schepping. Anderzijds kan de natuurrechtgedachte ook de vraag oproepen of er nog wel een afzonderlijke christelijke ethiek nodig is. Het natuurrecht geeft aan de christelijke ethiek een wijde blik, maar biedt haar ook de mogelijkheid zichzelf overbodig te maken. Dat laatste gebeurde aan het begin van de moderne tijd in het spoor van rechtsgeleerden als Althusius en Hugo de Groot. Men wendde zich opnieuw tot de Stoa, maar wilde van haar religieuze kosmologie niets weten. Zij spraken liever van *natuurrecht* dan van *natuurwet*, en verlegden daarmee het accent van haar oorsprong in de Wetgever God naar de universele kennis van haar geldigheid. De natuurfilosofie onderging een versmalling tot de antropologie, het alles omvattende en doortrekkende logosbeginsel werd ingesnoerd tot het redelijk denkend vermogen van de mens. Een eerste subjectivering van de ethiek voltrok zich. (vgl. 1.3.1.) In de universele gelijkheid en vrijheid die de Stoa op grond van de door alle mensen gedeelde redelijkheid had geponeerd werd een seculiere basis gezocht voor het moderne recht en ethiek, een fundament dat niet meer door godsdiensttwisten kon worden verscheurd. Men kan zeggen dat het natuurrecht de wereld heeft binnengebracht in het christendom. Maar ook: dat de wereld het natuurrecht heeft gebruikt om zich vervolgens te ontdoen van het christendom.

Dit alles neemt niet weg dat de Stoa grote invloed heeft gehad op het voor-moderne denken over kosmologie en ethiek. De stoïsche kosmologie vermengde zich met de platoonse idee van de Grote Keten van het Zijn, die de westerse natuurfilosofie voor meer dan duizend jaar zou domineren. Een hiërarchisch, statisch wereldbeeld waarbinnen een persoonlijk God het transcendent centrum vormt. Ondanks deze uitgekristalliseerde visie op het universum die veel verder ging dan de fysica van de Stoa, bleef haar invloed. De stoïsche fysica was plooibaar genoeg om met verschillende kosmologieën te worden gecombineerd. Zij was eigenlijk ook helemaal niet door een bijzondere natuurwetenschappelijke interesse ingegeven. De ware intentie van de Stoa was eerder metafysisch van aard. Dat de werkelijkheid een redelijke structuur bezat en dat deze structuur goed is - dat was de grondidee die de Stoa wilde aantonen, bij alle wisseling in wereldbeeld. (Pohlenz 1959, 82) 'Ens et bone convertuntur' (het zijn en het goede zijn verwisselbaar) - men bleef het tot in de middeleeuwse scholastiek nazeggen. (Van der Wal 1996, 74-101)

Is er in het kader van het hernieuwde 'verbond' tussen mens en natuur binnen een evolutionair wereldbeeld een zekere herwaardering mogelijk van de Stoa? Ik meen van wel. Tussen het stoïsche wereldbeeld en het onze bestaan weliswaar grote verschillen. De Stoa beschouwden de kosmos als een stabiele orde, de wereld als haar centrum en de mens als het hoogste wezen. Het evolutionisme ziet het heelal als een dynamische ontwikkeling, waarin de aarde slechts een speldeknop is, het leven een lot uit de kosmische loterij en de mens één levensvorm te midden van vele andere. Het geheim van de natuur ligt niet vervat in eeuwige wetten, maar in het verhaal, de geschiedenis die de natuur met zichzelf vertelt. Het symbool van de Grote

Zijnsketen is afgelost door dat van de Stamboom van het Leven. Kunnen binnen zo'n kosmologie mens en universum nog op elkaar worden afgestemd?

Een aantal elementen uit de stoïsche wereldbeschouwing lijkt mij echter nog steeds actueel. Ik wijs op de stoïsche idee van de onlosmakelijke samenhang die er bestaat tussen het grote en het kleine, het verre en het nabije (*sympatheia*). Een gedachte, die wordt bevestigd door hedendaagse ecologische inzichten. Maar ik denk ook en vooral aan de nadruk die de Stoa legt op het feit dat mensen inwoners zijn en moeten willen zijn van de kosmos, en zich niet als vreemdelingen in deze schepping behoren op te stellen (*oikeiosis*). Ecologische ethiek vooronderstelt de wil om de natuurlijke condities van het menselijk bestaan van harte te accepteren, de gegeven ordening van het leven, met alle mogelijkheden en beperkingen van dien te omarmen. Deze positieve bestaansaanvaarding is een voorwaarde voor een verantwoordelijk omgaan met de aarde, ook in alle kritiek die dat kan impliceren. Zij staat haaks op de wereldvlucht van een metafysica, die altijd nog een tweede wereld (een 'ware, echte') achter de hand heeft als het in deze wereld uit de hand loopt, en die gevoed wordt door het antropologische dualisme dat zegt dat de mens eigenlijk niet *Diesseits*, maar *Jenseits* behoort. Een stoïsch geïnspireerde ethiek zegt echter: hier woon je, hier is je thuis. (vgl. 4.3.3.) Verdragen evolutionisme en stoïcisme zich wel met elkaar? Als voorbeeld kunnen we de natuurkundige Brian Swimme en de theoloog Thomas Berry nemen, die hun hedendaagse evolutionaire scheppingsverhaal beëindigen met een oproep tot opvoeding en scholing geheel in de lijn van de Stoa en hun integratie van logica, fysica en ethiek. Zij zijn van mening dat vanaf het eerste basisonderwijs de natuurkundeles en de maatschappij- en godsdienstles weer in elkaar moeten worden geïntegreerd. 'Het doel van de opvoeding kan misschien worden omschreven als de kennis van de verhaal van het universum, van de planeet Aarde, van biosystemen, van het bewustzijn, dat alles als één enkel verhaal, en van de erkenning van de menselijke rol in dat verhaal. De opvoeding moet er allereerst op gericht zijn om individuele mensen hun eigen rol te laten vervullen in dit grotere zinsverband. We kunnen alleen deze rol in het Grote Verhaal verstaan, als we het verhaal ook in al zijn dimensies kennen'. (Swimme/Berry 1992, 256)

Ook de morele regel 'leven volgens de natuur' kan, mits goed verstaan, nog steeds met vrucht in dit verband worden gebruikt. Het principe geeft geen concreet handelingsvoorschrift dat precies vertelt hoe te handelen. Een beroep op de natuur als directe bron van morele autoriteit, zo zullen we straks zien, is altijd problematisch. 'Volgens de natuur leven' zou ik daarentegen eerder willen opvatten als een morele attitude, een grondhouding. Het is: leven vanuit de wil om je moraal in overeenstemming te brengen met je inzicht in de ware aard van de werkelijkheid. Hoe de werkelijkheid ten diepste in elkaar zit en wat uiteindelijk goed is, de twee overtuigingen daaromtrent moeten elkaar kunnen ondersteunen. Zo brengt men samenhang in zijn wereldbeeld en eenheid in zijn leven. Ik kom in het volgende hoofdstuk terug op de vraag wat dat in een specifiek evolutionair wereldbeeld zou kunnen betekenen. (vgl. 4.2.)

Een herwaardering van de Stoa zal zich echter ook bewust moeten zijn van zijn begrenzingen. Die liggen in de eerste plaats in het statische, hiërarchische eindige karakter van de antieke kosmologie, die zich maar moeilijk verdraagt met het open, dynamische en oneindige evolutionaire wereldbeeld. De ecologie kan de gedachte van de stoïsche *sympatheia* dankbaar aanvaarden, maar zal het antropocentrisme afwijzen. Ik denk echter ook aan de religieuze beperkingen, eigen aan de stoïsche spiritualiteit. Ook al heeft de christelijke traditie veel van de Stoa overgenomen, de zwakheden zijn in dit opzicht van meet af aan door het christelijk geloof onderkend en gecorrigeerd. Het stoïsche wereldbeeld heeft weinig oog voor geschiedenis. Er kan, net als in de klassiek-moderne wereld, in de kosmos eigenlijk niets nieuws gebeuren. Het christelijk geloof vertelt echter het verhaal van een drama dat zich in de geschiedenis tussen God, kosmos en mens ontwikkelt. Een drama waarbij geen enkele deelnemer onveranderd en onaangedaan blijft, ook God zelf niet. Er is in de christelijke visie op de kosmische geschiedenis sprake van schepping en zondeval, zonde en genade, herschepping en hoop op voltooiing. Er is kwaad in de wereld, dat zich tussen God en mens heeft geschoven, zonder dat het op rekening van één van beiden kan worden gezet. Het beeld van de kosmos verkrijgt daarmee een dramatiek die het bij de Stoa zo niet kent. Wellicht dat een evolutionair wereldbeeld daar gevoeliger voor is dan het klassieke dat aan haar vooraf ging.

3.3. De naturalistische drogredenen

Maar is het nog wel mogelijk zo terug te buigen over de moderne wetenschap heen naar voor-moderne tijden? Men zal toch ook de winst van de moderniteit moeten willen verdisconteren? Betekent modern ook niet *kritisch*? Een onoverkomelijke barrière voor een nieuwe verbinding tussen ethiek en kosmologie lijkt de ‘natuurlijke drogredenen’ (‘naturalistic fallacy’) te zijn, waarvoor David Hume ons de ogen heeft geopend. Zijn inzicht betekent in menig opzicht een winst, die we niet moeten willen laten schieten. Volgens sommigen betekent zij tegelijk de doodsteek voor *elke* poging om natuur en ethiek nog met elkaar te willen verbinden. Ik denk dat zij daarmee geen gelijk hebben. Daarom zullen we in de volgende paragraaf moeten uitleggen wat de naturalistische drogredenen behelst, en wat we er wel en niet uit kunnen afleiden omtrent de verhouding tussen kosmologie en ethiek.

3.3.1. Het gelijk van Hume

In hoofdstuk 2.1.3. verwezen we naar Herbert Spencer en zijn poging om uit zijn visie op de evolutie een ethiek af te leiden. Zij werd door G.E. Moore genadeloos neergesabeld. Moore volgde daarbij het spoor dat door David Hume was uitgezet. In 1739 schreef deze in zijn *A Treatise of Human Nature*:

‘In elk ethisch systeem dat ik tot nog toe ben tegengekomen heb ik altijd gemerkt dat de auteur een tijdje redeneert op gebruikelijke wijze en het bestaan van een God verdedigt, of waarnemingen doet ten aanzien van menselijke zaken; dan plotseling merk ik tot mijn verbazing dat ik, in plaats van de gebruikelijke verbindingen tussen zinnen, *is* en *is niet*,

geen enkele zin meer tegenkom die niet door een *behoort* of een *behoort niet* aan een andere is gekoppeld. Deze verandering gebeurt onopgemerkt, maar heeft wel ingrijpende gevolgen. Want als dit *behoort* en *behoort niet* de uitdrukking is van een nieuwe relatie (tussen zinnen) of een bevestiging (van een stand van zaken), dan is het noodzakelijk dat zij wordt opgemerkt en verklaard, en dat tegelijkertijd een reden wordt gegeven voor het feit - dat welbeschouwd onbegrijpelijk is - dat deze relatie een afleiding kan zijn van andere, die volstrekt verschillend (entirely different) daarvan zijn.' (Hume 1739, Boek III, sectie I, (1984, 521))

Uit feiten kunnen geen waarden worden afgeleid, uit dat wat *is*, kan niet worden afgelezen wat *behoort*. Wie dat doet bedrijft een denkfout, een zonde tegen de logica. Zo kan men Hume's bevindingen samenvatten. Iedereen zal het na de vernietigende kritiek van G.E. Moore op H. Spencer eens zijn met de stelling dat de feiten van de evolutie geen normatieve conclusies impliceren. Moore wees terecht op de *logische* onmogelijkheid om waarden op feiten te funderen. Er bestaat tussen zijnsuitspraken (de premissen) en uitspraken over behoren (de conclusies) geen relatie van implicatie (als dan). Wie dat toch suggereert heeft altijd een verzwegen normatieve premisse in zijn redenering opgenomen. Wat er aan ethiek uitkomt in de conclusie is er dan al van te voren ingestopt.

De redenering:

In de natuur moeten alle levende wezens sterven (*premissie 1*)

Een mens is een levend wezen (*premissie 2*)

Het is goed dat wij mensen moeten sterven. (*conclusie*)

is alleen geldig als er een premisse 3 wordt ingevoegd: 'het is goed dat levende wezens sterven'. Maar daarmee wordt de hele redenering in feite een tautologie en overbodig. Onder deze regel (ook wel Hume's Guillotine genoemd, als variant van Occams Scheermes) sneuvelt menige ethiek die aan de evolutie een rechtstreekse morele autoriteit toekent. Niet alleen die van Spencer, maar ook die van hedendaagse sociobiologen en ecologisch geörienteerde theologen.

Zo trekt E.O. Wilson op grond van zijn 'feitelijke' waarneming dat individuen een middel zijn waarvan genen zich bedienen om te overleven, meteen en welhaast onopgemerkt de conclusie dat het overleven van de menselijke genen in een gemeenschappelijke *pool* ook 'de hoogste waarde (the cardinal value)' voor de mensheid vertegenwoordigt. Peter Singer, die Wilson hier citeert, legt in zijn boek over ethiek en sociobiologie bij deze overgang van constatering naar evaluatie de vinger. Hij wijst niet zozeer op de logische redeneerfout die in de naturalistische drogreden wordt gemaakt, maar op het inhoudelijke verschil tussen waarden en feiten, die maakt dat ze nooit uit elkaar kunnen worden afgeleid. Waarden zijn standen van zaken die we nastreven, doelen die we ons in het leven stellen, idealen waarvoor we warm lopen. Dat geldt niet voor feiten. 'Feiten geven ons uit zichzelf

nooit redenen om iets te doen of na laten. Ik heb de feiten nodig om een verstandige beslissing te nemen, maar geen enkele hoeveelheid feiten, hoe groot ook, kan mij doen beslissen. Geen enkele hoeveelheid feiten kan mij tot de slotsom dwingen wat ik moet doen.' (Singer 1981, 75) Het inzicht in het feit dat genen door middel van voortplanting overleven, betekent nog niet dat ik mij ook *behoor* voort te planten. Onze genen doen immers niet aan ethiek; *wij* doen aan ethiek, ook als wij vervolgens om wat voor reden dan ook misschien het best goed vinden om ons voort te planten. Het feit dat we zijn geëvolueerd om het belang van onze genen te dienen zegt nog niets over onze verplichting de genen te dienen.

Niet alleen sociobiologen, ook ecologisch geöriënteerde theologen passeren vaak onmerkbaar de wissel tussen feiten en waarden, en rechtvaardigen de laatste met een beroep op de eerste. Zo verbindt de feministische theoloog Rosemary Radford Ruether aan haar ecologische inzichten verstrekkende normatieve conclusies. Dat gaat als volgt. De ecologie legt nadruk op de onderlinge relatie tussen alle levende wezens en hun omgeving. *Daaruit volgt* dat we de verwantschap van alle dingen tot centrum van onze ethiek en spiritualiteit behoren te maken. Het zonnelied van Franciscus van Assisi moet daarom onze inspiratiebron voor de ethiek worden. We moeten leren leven met broeder zon en zuster maan, broeder wind en zuster water, broeder vuur en moeder aarde (Gez. 400, Liedboek van de Kerken). Maar dat niet alleen. Franciscus spreekt ook over 'zuster dood'. Hier stelt de natuur een harde norm, die tegen onze intuïties indruist. Maar ja, het is de natuur die het zegt en dus... In de natuur zijn dood en verval een wezenlijk onderdeel van de cyclus van het leven. Dus is de dood een vriend is en geen vijand. *Daaruit volgt* op zijn beurt dat culturen (zoals de westerse) dan ook de dood niet *moeten willen* vermijden. Een ongelimiteerde onsterfelijkheidsdrang zou de duurzaamheid van ecologische systemen in gevaar kunnen brengen. De ecologie beschrijft tenslotte ook het belang van de biologische verscheidenheid. Zij is voorwaarde voor de voortgang van het leven op aarde. De biodiversiteit wordt echter bedreigd door de enorme toename van de menselijke soort. *Daaruit volgt* dan weer dat de wereldbevolking ingrijpend moet worden teruggebracht. De wereld is te vol met mensen. We zien 'een kankerachtige verspreiding van onze soort', die het leven op de planeet in gevaar kan brengen. (Ruether 1992, 258)

Ruether maakt haar ethiek in feite net zo afhankelijk van de natuur als de sociaal-darwinisten in de vorige eeuw. Toen werd een agressieve ethiek afgeleid uit een agressieve natuur. Ruether heeft daarentegen het omgekeerde beeld van de natuur: niet competitie, maar coöperatie is primair. De ecologie laat zien dat niets in de natuur alleen op kosten van anderen leeft. Er bestaat een netwerk van onderlinge afhankelijkheid, waarin alles alles nodig heeft. 'Coöperatie en interdependentie zijn de belangrijkste principes van ecosystemen, waaraan competitie tussen leefgemeenschappen ondergeschikt is', aldus Ruether. Het beeld van de natuur is dus diametraal tegenovergesteld aan dat van de sociaal-darwinisten. Maar desondanks vervult de natuur dezelfde rol: 'Menselijke ethiek behoort een verfijnde en bewuste versie te zijn van deze natuurlijke interdependentie'. (idem, 57)

Ethiek is voor Ruether blijkbaar de voortzetting van de natuur met ander middelen. Is Ruether zich dan niet bewust van deze geruisloze stap van *zijn* naar *behoren*? Zeker, maar zij ligt er niet wakker van. Zij wenst een splitsing tussen feit en waarde op geen enkele manier als relevant voor de ethiek te accepteren. Dat onderscheid is, zegt zij, een direct product van het analytische, uiteenleggende karakter van het moderne denken. Het uiteenleggen van feiten en waarden doet denken aan een vorm van lobotomie: een hersenoperatie waarbij een vitaal gedeelte van de hersenen wordt weggesneden. (Ruether 1992, 57) Ruether maakt zich schuldig aan de naturalistische drogredenen, maar ze doet het fier en met opgeheven hoofd. Ze bestrijdt niet alleen zijn *beperkte* geldigheid, maar zijn geldigheid als zodanig.

Daarmee laat ze echter een waardevol inzicht uit de moderniteit achter zich. Hume's Guillotine is en blijft in dat opzicht een scherp instrument. De duurzame waarde van Hume's onderscheid ligt in het feit dat het ons de vlucht naar valse morele autoriteiten afsnijdt. De winst van de moderniteit is het inzicht in onze morele verantwoordelijkheid. *Wij* doen aan moraal, en moeten met redenen daarvan verantwoording afleggen. Ook al erkennen we de natuur (of God, of de genen, of het voorgeslacht) als onze autoriteit, dan nog zijn *wij* het die dat, om wat voor redenen dan ook, doen. Het Verlichtingsdenken concludeerde dat het dan maar beter is geen enkele autoriteit te erkennen. Daarmee sneed ze de morele band tussen de menselijke subjectiviteit en de natuur, de ander, de geschiedenis en God door. De eerste subjectivering - de ontdekking van de menselijke autonomie - lokte een tweede subjectivering - de zelfgekozen gevangenschap in die autonomie - uit. Daarin ontspoorde de moderniteit. Het blijvende tegoed van het moderne denken berust echter op zijn nadruk op de morele mondigheid: niet *erkend* gezag is geen gezag. Van die erkenning weigert Ruether rekenschap af te leggen.

3.3.2. In overeenstemming leven

We onderschrijven de geldigheid van Hume's kritiek. Maar tegelijk we moeten ook oog hebben voor haar beperkingen. Die liggen in haar radicale afwijzing van *elke* relatie tussen natuur en ethiek, tussen feitelijke overtuigingen en morele oordelen. Hume's logische kloof tussen *zijn* en *behoren* werd ondersteund door het ontologisch dualisme tussen natuur en denken dat sinds Descartes het moderne denken bepaalt. Hume's ethiek correspondeert met de vooronderstellingen van Newtons mechanisch wereldbeeld. Kennis van de werkelijkheid is voor Hume kennis van 'Matters of Fact', materiële standen van zaken, die door het menselijk denken van een relatie van oorzaak en gevolg worden voorzien. Er laten zich uit zo'n begrepen natuur geen doelen en idealen voor menselijk handelen afleiden, omdat elk doel (*telos*) er door deze moderne fysica al van te voren is uitgehaald.

Het pre-moderne natuurbegrip was in dit opzicht echter veel rijker. Het kende verschillende vormen van oorzakelijkheid. Terwijl het moderne denken het begrip causaliteit uitsluitend met de regels van oorzaak en

gevolg verbindt (de bewegingsoorzaak, *causa efficiens*), onderscheidde men ook een doelloorzaak (*causa finalis*). Elk levend wezen, aldus Aristoteles, die dit begrip van teleologie in de natuur introduceerde, is aangelegd op de realisering van zijn wezenlijke aard. Terwijl de bewegingsoorzaak het als het ware van achteren opstuwt, wordt het door de doelloorzaak in zijn ontwikkeling naar voren getrokken. De betekenis van causaliteit werd in het moderne denken echter ingrijpend beperkt. Er is slechts één veranderende kracht in de natuur en dat is die van oorzaak en gevolg. Wie op die manier vindt dat er in de natuur geen *telos* te bespeuren valt, kan er ook niet naar willen leven.

Wie daarentegen de natuur beschouwt als een creatief proces waarvan hijzelf een product is en een onderdeel vormt, zal zijn moraal met dat inzicht in harmonie willen brengen. Dit standpunt kan religieus worden ondersteund, in de lijn van de Stoa en het christelijk scheppingsgeloof. Vanuit de overtuiging dat de wereld Gods schepping is en dat zij daarom goed is (Gen. 1), kunnen wij ons aan haar toevertrouwen. Dat betekent dat ik mij wil onderwerpen en conformeren aan de structuren en processen die haar in het leven roepen en haar in stand houden. Met die - door de evolutionaire wetenschap geïnformeerde - religieuze grondhouding wil ik mijn ethiek in overeenstemming brengen. 'In overeenstemming leven' - dat stond ook de Stoa voor. De theoloog Philip Hefner schrijft in dezelfde lijn: 'Alle waarden ontvangen hun geldigheid vanuit het feit dat ze geworteld zijn in en in overeenstemming zijn met de werkelijke aard van de dingen. Alhoewel we niet ons *behoren* uit onze ervaring van het *is* kunnen afleiden, zou het *behoren* geen werkelijke substantie bezitten als het niet geworteld zou zijn in het *is*. We willen weten dat ons handelen in overeenstemming is met de fundamentele aard van de werkelijkheid.' (Hefner 1993, 188)

Voor dit verlangen naar overeenstemming (*homologia*) tussen evolutionair wereldbeeld en ethiek hoeft men niet per se gelovig te zijn. Het wordt ook door naturalisten en reductionisten als Daniel Dennet gedeeld. Ook hij is op zijn hoede voor de naturalistische drogreden. Tegelijk wil hij toch zijn ethiek in samenhang brengen met zijn inzicht in de natuur. 'Ethiek moet op een of andere manier gebaseerd zijn op een beoordeling van de menselijke natuur - op een instinctief besef van wat een menselijk wezen is of zou kunnen zijn, en op wat een menselijk wezen zou willen hebben of zou willen zijn. (...) De denkfout is een te gretig reductionisme van waarden naar feiten, in plaats van een reductionisme dat zorgvuldiger beschouwd wordt als de poging om *eenheid in ons wereldbeeld* te brengen, zodat onze ethische principes niet op een onredelijke manier botsen met de wereld zoals die is.' (Dennet 1996, 515v., curs. FdL)

De filosoof James Rachels wijst er in dit verband op dat we in de moraal volgens een andere, meer complexe logica leven dan Hume deed voorkomen. Het is niet waar dat morele argumentaties uitsluitend zijn opgebouwd uit enkelvoudige reeksen van premissen en conclusies, aan elkaar verbonden door een 'als ... dan'-implicatie. Zij zijn eerder opgebouwd uit netwerken van elkaar versterkende en verzwakkende overtuigingen. 'De ene overtuiging kan *bewijskracht* (evidence) of *ondersteuning* leveren voor

een andere, zonder daaruit afleidbaar te zijn. Als de bewijskracht toeneemt, dan kan iemands vertrouwen in de overtuiging ook groeien; als er redenen zijn om aan de bewijskracht te twijfelen, dan kan iemands vertrouwen verdwijnen.' (Rachels 1990, 93). Overtuigingen kunnen elkaar *ondersteunen* of *ondermijnen*, zonder dat ze ooit in een logische verhouding van 'als ... dan...' tot elkaar staan. Een standpunt kan sterk staan of zwak, naarmate het meer of minder steun van andere overtuigingen ontvangt. Hoe meer steun, des te sterker het standpunt. Ook morele overtuigingen worden zo door een netwerk van andere overtuigingen ondersteund of ondermijnd. Dat kunnen ook feitelijke inzichten zijn over hoe de natuur in elkaar zit. Of ook: religieuze inzichten over de ultieme zin en betekenis van het bestaan.

3.4. Ontdekken of uitvinden? (De objectiviteit van de moraal)

Moraal is meer dan een stel ideeën in de hoofden van mensen. Zij neemt voor een deel ook *objectief* vorm en gestalte aan in de structuur van het menselijk leven en samenleven.

Een subjectivistische ethiek die de band tussen moraal en de 'natuurlijke' wereldorde heeft doorgesneden, heeft voor dat inzicht te weinig oog. In een kritiek op de inmiddels klassiek geworden verdediging van de subjectivistische ethiek, het boek *Ethics* van J.L. Mackie (1977), probeer ik te laten zien dat een evolutionaire visie op natuur, mens en moraal weinig redenen meer biedt voor het radicale subjectivisme dat van moraal een menselijk 'verzinsel' maakt. De culturele evolutie staat, om het positief te formuleren, een herwaardering van de objectiviteit van de moraal toe, die op haar beurt theologisch als schepping kan worden geduid. Men kan in evolutionair perspectief, ook al is het met een slag om de arm, opnieuw zeggen dat moraal tot de natuurlijke zijnsorde, tot de ontologie van de schepping behoort. Mensen spelen een constitutieve en creatieve rol in de totstandkoming van moraal. Met dat inzicht onderscheidt het hedendaagse evolutionisme zich van de klassieke *Great Chain of Being*-gedachte. Maar van moraal valt meer te zeggen dan dat zij een menselijke 'uitvinding' is. Men behoeft de objectieve geldigheid en het subjectieve, menselijke karakter van moraal niet tegen elkaar uit te spelen.

3.4.1. Moraal is een menselijk product (het ethisch subjectivisme van J.L. Mackie)

De ondertitel van *Ethics* zegt meteen hoe J.L. Mackie denkt over de status van morele oordelen: 'Inventing right and wrong'. Ethiek is voor Mackie een zaak van uitvinden, niet van ontdekken. (idem 123, vgl. 227, 232v.; zie ook 1.3.1.) 'Er zijn geen objectieve waarden', aldus zijn openingszin. Hij bedoelt daarmee, dat aan waarden - zowel morele als non-morele (bijvoorbeeld esthetische) - geen *ontologische* status toekomt; zij vormen 'no part of the fabric of the world'. (idem 15, vgl. 19) Daarmee is bepaald niet gezegd dat men met Mackie in moreel opzicht alle kanten uit kan. Hij is geen moreel relativist, in de zin dat hij goed en kwaad aan het willekeurige

spel van subjectieve voorkeuren zou willen overlaten. Neen, zijn subjectivisme heeft betrekking op de status van (morele) waarden en de natuur van morele oordelen, niet op de concrete inhoud ervan. Mackie verdedigt niet het standpunt dat ieder moet doen waar hij of zij zin in heeft. Zijn ethisch subjectivisme verdedigt dat moraal een menselijk product is. Zijns inziens is dat de enige mogelijkheid voor een ethiek, die afscheid heeft genomen van een verankering in een goddelijke openbaring of zijnsorde, of dat nu de Ideeënwereld van Plato betreft of de bijbelse Godsopenbaring.

Voor Mackie is objectiviteit een ontologisch begrip. Het staat voor het *realisme* van waarden en normen. Objectief doelt, zoals gezegd, in dit verband op een bestaan onafhankelijk van menselijk denken en waarnemen. Objectiviteit is dus wat anders dan alleen maar 'algemeen aanvaard'. Intersubjectiviteit is geen objectiviteit, de mensheid kan immers collectief dwalen. Ook is objectiviteit meer dan 'algemeen inzichtelijk'. De universele zedenwet van Kant bijvoorbeeld moets elk redelijk mens volgens Kant kunnen inzien en bestaat toch alleen in de hoofden van mensen. Omgekeerd zouden er ook best objectieve waarden kunnen bestaan, die alleen voor een kleine groep mensen, een morele elite, kenbaar zijn. Zo is vanaf Plato tot Marx ook beweerd.

Maar er bestaan nu eenmaal geen objectieve waarden, aldus Mackie. Ze zijn hoe dan ook het product van menselijk denken. Mackie geeft toe dat dit subjectivisme breekt met de Westerse moraaltraditie. Dat geeft de filosofie enorme hoofdbreken en kan zelfs ondermijnend werken voor de publieke moraal. Het existentialisme uit de jaren vijftig en zestig van deze eeuw is in dat verband een mooi voorbeeld. Daar had men de moed om de objectiviteit van waarden te ontkennen. Maar dat resulteerde tegelijk in een vorm van nihilisme. De enige waarde die het existentialisme kon aanhangen was authenticiteit, de eigenheid van de keuzen die mensen maken. Elke keus is goed als het maar een eigen keuze is. Daarbuiten heeft het leven geen zin en doel. Maar als iedereen dit ethische evangelie aan gaat hangen, zo lijkt het, dan betaalt er tenslotte niemand meer voor de tram en zorgt er niemand meer voor zijn oude moeder.

Mackie heeft als subjectivist dus geen *morele* bezwaren tegen een objectieve moraal, integendeel. Hij heeft er zelfs wel een beetje heimwee naar. Een nieuwe, 'uit te vinden' moraal moet dezelfde functies kunnen vervullen dan de oude. Hij wil ook best erkennen dat de moderne samenleving bepaalde crisisverschijnselen vertoont, die de overgang van het objectivistische naar het subjectivistische model van moraal begeleiden.

Mackie acht het echter een zaak van intellectuele eerlijkheid om de onmogelijkheid van het objectivisme te erkennen. Hij brengt er een vijftal argumenten tegen in. In de eerste plaats wijst hij op het feit van de antropologische en culturele diversiteit (1). De historische en culturele variaties in moralen in en tussen verschillende samenlevingen is zo groot dat men niet anders dan een zekere mate van *relativisme* kan aanhangen. Het tegenargument, waarmee men aan die relativiteit toch nog weer een paar universele basisprincipes (niet liegen, niet stelen, niet doden) ten grondslag

wil leggen, is maar gedeeltelijk overtuigend. Ook van die principes kan men immers op hun beurt betwijfelen of zij wel universeel zijn. En als er geen universele moraal is, is er ook geen objectieve moraal. In de tweede plaats brengt Mackie het - wat hij noemt - 'argument of queerness' ter sprake (2). Men kan dat een ontologisch argument noemen. Men moet zich filosofisch in allerlei vreemde bochten wringen, om de objectiviteit van waarden nog geloofwaardig te maken in een tijd die voorgoed aan Plato en zijn Grote Zijnsketen is ontgroeid. Wat zijn dat voor rare dingen, 'objectieve waarden', waar kan men ze vinden en hoe zien ze eruit? Als ze niet uit de feitelijke natuur van de dingen kunnen worden afgeleid, in wat voor metafysische hemel bevinden ze zich dan? Maar zelfs als men dat wel zou kunnen, aldus het derde argument (3), waaraan ontleen ze dan het verplichtend karakter dat aan alle moraal eigen is? Hoe krijgt een waarde zijn dwingend karakter, zodat men zich ook verplicht en gemotiveerd voelt om haar na te streven?

Mackie heeft in dit verband een zwak voor religie. Die bezit die motiverende en verplichtende kracht wel. In het geloof ligt het doel van het leven opgesloten in de bestemming die God de mens bij zijn schepping meegeeft: zo ben je en zo moet je zijn. Beide ligt in elkaars verlengde, omdat ze beide in de eenheid van Gods bedoelingen besloten liggen. Mackie geeft toe, dat als er een theologie kon worden ontwikkeld die dit Godsgeloof aannemelijk zou kunnen maken, er een objectieve ethiek kon worden geïntroduceerd. Maar aangezien hij de modern kansen voor het theïsme nihil acht en geen geloofwaardige optie meer - dat had hij al in zijn boek *The Miracle of Theism* (1982) uitgewerkt -, vindt hij hier geen werkelijk tegenargument. Het is opvallend hoe hier de status van een morele theorie afhankelijk wordt gemaakt van de geloofwaardigheid van religie. Als God bestaat, is het subjectivisme blijkbaar overbodig, sterker, dan is het voorgoed weersproken.

In de vierde plaats brengt Mackie een sociologisch argument tegen het objectivisme te berde (4). De sociologie kan veel beter de objectieve geldigheid van waarden verklaren dan de verankering in een onveranderlijke zijnsorde dat kan. Waarden zijn geobjectiveerde projecties van gevoelens, wensen en verlangens, die nadat ze in vaste, sociale patronen zijn geïnstitutionaliseerd, weer worden geïnternaliseerd in de geesten van de mensen. Aan de sancties die aan sociale codes zijn verbonden ontleent moraal zijn gezag. Religie speelt in dit proces een belangrijke historische rol, onderkent Mackie. Zo heeft het christendom in de westerse samenleving de maatschappelijke moraal met haar ethiek van het Goddelijke Gebod ondersteund en gesanctioneerd.

Tenslotte wijst Mackie op het problematische karakter van de stelling dat het Goede als een objectief doel in de menselijke natuur zit 'gebakken', en dat ethiek niets anders hoeft te doen dan het bloot te leggen en het als ideaal na te streven. In het zijn ligt geen enkele teleologie opgesloten (5). Stel dat het waar zou zijn, hoe moet men dan de radicale verscheidenheid in doelen die mensen 'objectief' nastreven verklaren? Hoe is in deze oneindig grote pluraliteit van het goede ooit één, ongedeeld *summum bonum* te herkennen?

Zo'n éénvoudig Hoogste Goed is onbestaanbaar - als God tenminste niet bestaat.

Dit laatste argument is eigenlijk een combinatie van het ontologische (2) en het antropologische argument (1). De pluraliteit in het zijn en de relativiteit in de cultuur worden door Mackie in het veld gebracht tegen de objectiviteit van een rationele zijnsorde.

De kritiek die Mackie op een objectieve moraalopvatting levert, steunt dus in feite op een viertal argumenten: een antropologisch, een theologisch, een ontologisch en een sociologisch argument. Ik omschrijf ze kortweg als: (1) De verscheidenheid in de moraal is te groot; (2) Het theïsme is ongeloofwaardig geworden; (3) Het zijn heeft geen doel; (4) De menswetenschappen geven een veel betere verklaring voor de werking van de moraal dan de religie.

3.4.2. De ontologie van de cultuur

Hoe steekhoudend zijn deze argumenten? Er is mijns inziens op hun geldigheid nogal wat af te dingen. Daarbij kunnen we ons gedeeltelijk op Mackie zelf beroepen. Een immanente kritiek op zijn redenering haalt er mijns inziens voor een groot deel de angel uit.

(1) In de eerste plaats het argument van de verscheidenheid, dat tegen de objectiviteit zou spreken. Mackie vereenzelvigd blijkbaar objectiviteit met eenheid. Stilzwijgend veronderstelt hij dat een objectieve moraalopvatting per definitie ook *monistisch* is. Het herleidt het goede uiteindelijk tot één principe. Maar is er ook niet een *objectief pluralisme* denkbaar, dat zowel recht doet aan de onafhankelijke feitelijkheid van de moraal, als aan de verscheidenheid in vormgeving ervan? Ik verwijs in dit verband naar het werk van de filosoof John Kekes, die in zijn ethiek het voor beide, verscheidenheid en objectiviteit, opneemt. (Kekes 1989, 1993) Kekes voert een pleidooi voor de herwaardering van het conventionele karakter van de sociale moraal. In die conventionaliteit ligt het in zekere zin objectieve karakter van moraal. In zekere zin, want moraal bestaat natuurlijk altijd alleen daar waar *mensen* samenleven. Moraal heeft dus nooit de objectiviteit van een steen of een rivier. Maar desondanks bestaan morele conventies zo onafhankelijk van wat mensen er persoonlijk van vinden, dat men van objectiviteit mag spreken.

Conventies, sociale gewoonten leggen verwachtingen op en schrijven gedrag voor. Zij zijn niet allemaal even dwingend. Binnen de sociale moraal onderscheidt Kekes daarom tussen diepe en variabele conventies. De *deep conventions* in een samenleving zijn die morele gedragspatronen die essentieel worden geacht voor het goede leven van iedereen in die samenleving, onder alle omstandigheden. Schending ervan tast de grondslagen van het menselijk samenleven aan en kan rekenen op zware sancties. Dat komt omdat ze samenhangen met harde feiten: dat mensen een lichaam hebben dat gevoed en beschermd moet worden, dat ze zelfrespect hebben en gevoelig zijn voor waardering en blaam, dat ze aangewezen zijn

op anderen. Deze *facts of the body*, *facts of the self* en *facts of social life* leggen claims op de omgang van mensen met elkaar die een universele geldigheid bezitten. Mensen hebben een kwetsbaar lichaam, behoefte aan zelfrespect en zijn aangewezen op samenwerking met anderen. Alle mensen delen deze feiten uit hoofde van hun mens zijn met elkaar. Ook al krijgen ze op tal van verschillende manieren vorm, zij zijn objectief. Dat wil zeggen dat zij onafhankelijk zijn van de persoonlijke beslissingen van mensen. *Variable conventions* zijn daarentegen de min of meer oppervlakkige gewoonten, die per cultuur kunnen verschillen. Ook zij zijn objectief, in de zin dat mensen zich in een cultuur er aan hebben te houden of ze willen of niet. Maar ze zijn niet universeel. Zij staan veel meer pluralisme toe, niet alleen in de vorm - zoals de diepe conventies - , maar ook in inhoud. Zij kunnen per samenleving sterk variëren, en of mensen er zich aan houden of niet wordt doorgaans minder zwaar opgenomen. De overgang van diepe naar variabele conventies is een glijdende schaal; de vorm en de inhoud die ze aannemen is onderhevig aan sociale dynamiek, al naar gelang de omstandigheden om een andere aanpassing vragen.

Nu is er meer dan alleen sociale moraal. Er is ook nog een persoonlijke moraal, waarmee mensen individueel inhoud geven aan hun eigen visie op wat goed leven is. In de optiek van liberale filosofen als Mackie wordt er in dit verband een scherpe scheiding aangebracht tussen de sociale en de persoonlijke levenssfeer. Die berust volgens Kekes echter op een misverstand. De sociale moraal maakt in haar objectiviteit ook deel uit van de persoonlijke moraal. Die stelling illustreert Kekes met een verwijzing naar de ervaring van afschuw en zelfverachting, die mensen overkomt wanneer ze onbewust en ongewild de diepe conventies van de sociale moraal hebben geschonden. Sophocles' tragedie, waarin Oedipus zichzelf de ogen uitsteekt nadat hij gehoord heeft dat hij zijn vader heeft gedood en zijn moeder gehuwd, is in dit verband illustratief. Oedipus had diepe conventies geschonden, waarvan de objectieve geldigheid zo diep met zijn eigen persoonlijke identiteit verweven was, dat het feit dat hij niet wist wat hij deed voor hem geen moreel argument meer was. In het oordeel over zichzelf blijkt hoezeer de conventie een objectief onderdeel uitmaakt van zijn individuele karakter. Wie tegen diepe conventies zondigt, beschadigt zijn menselijke natuur.

Sophocles wilde in zijn tragedie laten zien dat het onderscheid van de sofisten tussen *physis* (natuur) en *nomos* (cultuur) uiteindelijk slechts relatief is. Natuur en cultuur zijn nauw met elkaar verbonden. In dezelfde lijn wenst Kekes te wijzen op de *objectiviteit* van sommige conventies. Sommige morele gewoontes zijn een hard bestanddeel van de menselijke natuur. Hij wenst het moderne onderscheid van (natuurlijke) feiten en (menselijke) waarden, natuur en cultuur te relativeren. Het natuurlijke en het conventionele is immers onlosmakelijk met elkaar verweven. Het behoort bij onze evolutionaire menselijke natuur om vanaf onze geboorte in een web van sociale praktijken te worden ingeweven. Zij vormen onze tweede natuur, die in haar onverbiddelijkheid in niets onderdoet voor de eerste. Eten, arbeid en vrije tijd, sex en huwelijk, het omgaan met verwondingen en ziekte, geboorte en dood, volwassen worden en oud

worden - ze zijn evenveel natuur als cultuur. Ze zijn natuurlijk, omdat ze noodzakelijke voorwaarden belichamen voor menselijk welzijn, onafhankelijk van wat mensen er in verschillende omstandigheden van vinden of maken; ze zijn cultuur, omdat ze alleen als menselijke schepping gestalte krijgen.

Oedipus heeft diepe conventies geschonden. Vadermoord en incest zijn overtredingen van regels die de minimale grondslag van de samenleving ondergraven. Wie ze beschermd doet goed, wie ze schendt doet kwaad. De regels kunnen in verschillende culturele en historische contexten anders worden geformuleerd en gesanctioneerd. In die zin zijn ze 'variabel'. Maar ze zijn universeel, ze zijn noodzakelijk en ze zijn natuurlijk, omdat ze eigen zijn aan het feit van mens zijn. In die zin zijn ze objectief. Ze maken, hoe divers ook vormgegeven, deel uit van elke morele traditie. Dat geldt niet voor variabele conventies. Zij wortelen niet in de natuurlijke feiten, maar in de min of meer toevallige gewoonten van een samenleving. Zij zijn ter keuze en niet noodzakelijk, bijzonder en niet universeel. Wel noodzakelijk is dat *elke* samenleving er een of ander systeem van variabele conventies er op na houdt; zonder dat zou er van menselijk welzijn immers nauwelijks sprake zijn. In die meer beperkte zin zijn ook zij 'diep'. Zij maken het leven van mensen immers tot meer dan alleen maar *overleven*.

Kekes noemt als voorbeeld van variabele conventies: publieke bekentenissen, het samenwonen van grote families, gebedsgenezing, de toekomst voorspellen, de praktijk van het uithuwelijken, het organiseren van bedevaarten. (Kekes 1989, 30) Maar ook: dat politici niet mogen liegen; spelers tegen hun verlies moeten kunnen; getalenteerden niet mogen opscheppen; een leven lang niets doen verkeerd is; je eigen geweten volgen goed is; je geen mensen mag eten en dieren niet mag martelen; meningsverschillen niet door middel van fysiek geweld moet beslechten; iemand onpopulaire meningen mag verkondigen; je niet mag kwaadspreken over je concurrenten en luid je blijdschap mag verkondigen over hun nederlaag; toestemming vragen om iets te lenen; mensen met een handicap niet mag uitlachen; je een goede mop overal mag vertellen maar een schuine niet; je loyaal moet zijn tegenover vrienden; vertrouwelijke informatie niet publiek moet maken; je opgewekt, voorkomend en bescheiden moet zijn. (idem, 89)

Het morele gezag van diepe en variabele conventies is groot. Het voorschrijvende karakter van de gedragspatronen bezit een sterke normatieve lading. Op deze manier worden uit bestaande 'feiten' in de menselijke samenleving vormen van 'behoren' afgeleid. Voor Kekes is moraal dus in de eerste plaats een kwestie van vinden, niet van construeren. Moraal is het objectieve resultaat van evolutionaire ontwikkelingen. Haar verscheidenheid kan net als de biologische diversiteit beschouwd worden als het gevolg van aanpassing aan verschillende leefomgevingen. Toch is deze pluriformiteit geen willekeurig, toevallig product van individuele keuzes. De moraal wordt slechts zeer ten dele gevormd door persoonlijke keuze. We worden geboren in morele *tradities*, en geen mens begint met een beslissing om haar te accepteren of te verwerpen. Tradities zijn de neerslag van langdurig beproefde pogingen het beste antwoord te geven op vragen die het leven in een bepaalde leefomgeving stelt. Ze zijn de vrucht van een evolutionair leerproces van selectie en aanpassing. De idee dat keuzes doorslaggevend in de moraal zouden zijn (voluntarisme), miskent de rol van

conventies en de overdracht van tradities. Zij vormen voor een belangrijk deel het *karakter* van mensen. Zij worden tot tweede natuur.

Tot zover de kritische kanttekening bij het antropologische argument van Mackie tegen de objectiviteit van de moraal. Zij laat zich voor een deel uit zijn eigen visie afleiden. We vervolgen met het theologische.

(2) Het tweede argument tegen een objectieve moraal betrof het *theïsme*. Als het geloof in een persoonlijke transcendente God niet langer houdbaar is, dan is ook de orde die Hij in de schepping zou hebben gelegd een illusie. Is het theïsme werkelijk onhoudbaar en is het beslist niet meer te verzoenen met ons wetenschappelijke wereldbeeld? En zijn er wellicht andere manieren om zinvol over God en wereld te spreken dan in de woorden van het klassieke theïsme? Die vragen komen in hoofdstuk 5 aan de orde. Hier beperk ik mij tot een opening voor het geloof in God en een objectieve moraal die bij Mackie zelf te vinden. Hij geeft zelf toe, dat *als* het geloof in God redelijk te verantwoorden zou zijn, zijn radicale subjectivisme geloochenstraft zou zijn.

Mackie ziet echter weinig heil in het geloof in God. Daar heeft hij een reeks van argumenten voor. In de eerste plaats uit de ethiek. De idee van een almachtige en goede God scheidt een prachtige harmonie tussen de plicht om het goede te doen en het geluk van het eeuwige leven. Alles in de ethiek valt op zijn plek. Maar het is beneden onze eer en waardigheid om in God te geloven, alleen en uitsluitend omdat Hij het is die het goede gebiedt en met het eeuwige leven beloont. Bovendien kan men zich afvragen of geloof in God de moraal niet eerder schaadt dan dient. Mensen worden er eerder slechter dan beter van. Het absolutisme dat eigen is aan een religieuze gebodsethiek, leidt immers alleen maar tot onbuigzaamheid en fanatisme. Het is veel humaner om relativist te zijn, dan absolutist. (idem, 229)

Maar er zijn ook nog andere, niet-morele redenen om niet in God te geloven. Positieve argumenten voor zijn bestaan ontbreken, het probleem van het kwaad is in het theïsme onoplosbaar, de wetenschap maakt God overbodig en geen enkel beroep op 'openbaring' is overtuigend. Ondanks deze kritiek biedt Mackie toch een interessante mogelijkheid voor de heropening van een gesprek tussen religie en ethiek. Dat gesprek wordt meestal snel beslist aan de hand van het dilemma dat Plato in zijn dialoog *Euthyphro* (ix - x) opvoert: Heeft God het goede lief en beveelt Hij het juiste omdat het goed of juist is, of is het goed en juist omdat Hij het liefheeft en beveelt? Wie het laatste antwoord geeft laat de inhoud van de moraal afhangen van God, ook als die inhoud soms indruist tegen wat mensen als goed ervaren. In het ergste geval levert men zich dan uit aan de grillige willekeur van een despotische tyran. God kan gebieden wat Hij wil, want wat Hij wil is goed per definitie. Wie daarentegen de eerste helft van het alternatief kiest kan zich afvragen waarom hij nog religie met moraal wil verbinden; als ook God het goede wil omdat het moreel goed is, conformeert God zich blijkbaar volledig aan het menselijk goede. Dan kan de moraal ook wel op eigen benen staan en heeft zij geen religieuze steun meer nodig.

Mackie heeft echter bezwaar tegen de manier waarop de verhouding tussen religie en moraal hier in de vorm van een dilemma wordt geperst. Het dilemma legt de verbinding tussen Gods wil en het goede rechtstreeks en absoluut. Het goede rust óf alleen in het gebod van God óf alleen in de menselijke rede. Maar - aldus Mackie - het is ook mogelijk een indirecte verbinding te leggen tussen God en het goede. Die loopt via de schepping. Het goede en juiste is dan het resultaat van de creatieve scheppingswil van God, die mensen zo geschapen heeft als ze zijn geworden. De regels die nodig zijn voor hun samenleven zijn het functionele product van een sociale en culturele evolutie. Tegelijk vormen ze ook de uitdrukking van de actieve scheppingswil van God. Hij vraagt van mensen ook om met het oog op een goed functioneren van de samenleving en het welzijn van haar leden te handelen. God wil dat mensen deze regels ook respecteren. (idem, 231) Op deze manier legt de religie een coherente verbinding tussen de objectiviteit van de moraal die in de schepping besloten ligt, en haar verplichtende karakter dat zij aan de Schepper ontleent. Hoe we deze morele regels van God te weten kunnen komen? Mackie suggereert dat de religie toch weer zal antwoorden met een gebodsethiek, op grond van een bijzondere godsopenbaring. Maar is het theologisch niet veeleer denkbaar, dat er voor de inhoud en de grenzen van de moraal ook te rade wordt gegaan bij de natuur? De christelijke traditie heeft met behulp van de Stoa en het natuurrecht nooit anders gedaan. De moraal is te beschouwen als een product van de 'natuur' (c.q. de culturele evolutie). Zij staat een naturalistische verklaring toe, zonder dat dit in mindering komt op haar religieuze rechtvaardiging.

Mackie noemt deze theorie tenminste coherent. Zij laat zich niet zwart-wit in het Eutyphron-dilemma persen. De moraal staat inderdaad op eigen benen, kan men zeggen. Het goede is goed omdat het goed is, niet *omdat* God het wil. Het wijst mensen de meest passende ('appropriate', zegt Mackie) manier van leven, en daarom is het goed. Mensen leven er wel bij. Moraal wordt pas een religieuze plicht door de toevoeging dat God ook graag wil dat wij een goed leven hebben. Zo ondersteunt hij zijn schepping. God is in dit theologische denkkader geen willekeurige tyran meer. Hij verlangt van zijn schepselen slechts 'dat ze zullen leven op de manier die, voor hen, het meest bevredigend zal zijn'. (idem, 231) De uitspraak 'God is goed' betekent dan het volgende: dat het goed is, je als mens aan de grenzen en de mogelijkheden van de door Hem geschapen werkelijkheid te conformeren en hen te respecteren.

Mackie schetst deze visie - 'fairly orthodox', oordeelt hijzelf - met sympathie. Als ze bovendien ook nog waar zou zijn, dan zou dat voor de ethiek een belangrijk verschil uitmaken. Moraal zou weer meer een zaak van ontdekken en minder van constructie worden. 'Het is daarom van groot belang voor de ethiek of zo'n theïstische visie correct is of niet: de theologische grenzen van de ethiek blijven open.' (idem, 232) Die slotopmerking is van groot belang. Mocht er zinvol en geloofwaardig (weer) over God de Schepper kunnen worden gesproken, anders dan binnen het kader van een eeuwige, onveranderlijke zijnsorde, dan is er meer objectiviteit en verplichting in de moraal dan een subjectivistische ethiek

voor mogelijk houdt. Mackie zelf vindt te weinig redenen om in God te geloven. Hij vindt ze ook moeilijk te verenigen met de wetenschap. Bovendien is volgens hem het probleem van het kwaad niet met het bestaan van een goede God te combineren. De vraag is nu, of een geloofwaardig beeld van God, anders dan dat van het klassieke theïsme, gecombineerd met een geloofwaardige religieuze moraal, anders dan een absolute gebodsethiek, in staat is de verbinding tussen God en moraal opnieuw te leggen (vgl. hfdst.5).

(3) Mackie's derde argument tegen de objectiviteit van de moraal betrof de ontologie. Als de wereld geen vaste structuur bezit, waaruit het doel van ons menszijn kan worden afgelezen, dan is de oorsprong en het criterium van moraal alleen maar subjectief. In die constatering kan men Mackie alleen maar gelijk geven, zo lijkt het. Het pre-moderne wereldbeeld van de *Great Chain of Being* ligt achter ons, evenals de geordende kosmos van de Stoa. Elke poging hen nieuw leven in te blazen is tevergeefs. Maar het wereldbeeld is aan het schuiven. Het moderne beeld van een leeg zinloos universum en de mens als enige betekenisgever staat onder druk. Het evolutionisme opent de mogelijkheid het universum als een creatief proces te zien. Er zit misschien wel een *telos* in de dingen. Er is chaos, maar er is ook orde. En daaruit organiseert zich de werkelijkheid, krijgt ze structuur. We moeten dat alles voorzichtig zeggen, omdat teleologie in de wetenschap een ernstig punt van discussie is. De reductionisten onder de Darwinisten, zoals Daniel Dennet, ontkennen de mogelijkheid van een project in de natuur. Zij zien de orde in de werkelijkheid uitsluitend in termen van toeval. Meer is er vanuit de empirische wetenschap misschien ook niet te zeggen. De evolutie is een open proces. We weten niet waar zij op uit loopt. Iedereen die er van buitenaf een doelgerichtheid in draagt, doet meer dan hij binnen het bestek van de empirische wetenschappen kan verantwoorden. Maar dat neemt niet weg dat die doelgerichtheid er toch best kan zijn. We zouden daar een vermoeden van kunnen hebben. Als onze cognitieve vermogens ons in de steek laten, kan onze symbolische werkelijkheidservaring ons in dit verband misschien verder helpen. (vgl. 1.3.3.) We zouden daarmee iets kunnen 'ahnen' van een innerlijke doelgerichtheid van het leven. (Theissen 1985, 204vv., vgl. 4.2.) En op goede religieuze gronden er dan ook op kunnen gokken dat het er ook werkelijk *is*. Dat het bestaan ergens toe leidt en wij op dat doel zijn aangelegd.

Ook als we in die teleologie geloven, dan nog is het de vraag of we de bestemming van het bestaan ook ooit ondubbelzinnig kunnen leren kennen. En vervolgens: of we die kennis ooit inzichtelijk voor elkaar kunnen maken. Daar mogen we best een gezonde scepsis over hebben. We zullen tussen het geloof enerzijds, dat de werkelijkheid uiteindelijk een bestemming heeft, en de zekerheid anderzijds, dat we die bestemming ook precies weten, een behoorlijke ruimte moeten laten. Het woord van de apostel Paulus, dat wij slechts ten dele kennen en als door een spiegel in raadselen zien (1 Cor. 13, 12), is hier op zijn plaats. Dezelfde geloofsovertuiging die ons brengt tot de aanname van een doelgerichtheid in de werkelijkheid, brengt ons ook tot het voorbehoud dat we ooit volledig inzicht daarin zouden kunnen krijgen. Voorzichtigheid is dus geboden, al was het alleen maar om te voorkomen

dat sommigen hun inzicht in het doel der dingen met dwang op gaan leggen aan anderen.

Desondanks kunnen we constateren dat het evolutionisme veel meer ruimte laat voor de veronderstelling dat er een objectief *telos* in de werkelijkheid zit, dan het klassiek moderne wereldbeeld ooit heet gedaan. Het moderne wereldbeeld had elke teleologie bij voorbaat en per definitie uit haar begrip van de werkelijkheid geëlimineerd. Het evolutionisme is in elk geval compatibel met teleologie. Zijn dynamische opvatting van de werkelijkheid als een vorm van ontwikkeling staat de gedachte van doelgerichtheid toe en verdraagt zich er mee. En als we dan mogen veronderstellen dat het bestaan ergens toe drijft en wij in die bestemming zijn opgenomen, dan zal het de moeite waard zijn naar dat doel te zoeken en - met de Stoa - in overeenstemming met onze hypothesen daaromtrent te willen leven.

(4) Het laatste argument dat Mackie tegen de objectieve moraal inbracht was een sociologisch: dat de menswetenschappen een veel betere *verklaring* geven van hoe moraal werkt, dan de religie en de klassieke metafysica. Hier kan men hem alleen maar gelijk geven, maar tegelijk vragen of die verklaringen zelf niet juist ook een argument vóór de objectiviteit van de moraal bieden. De verklaringstheorie waarvan Mackie zelf zich bedient biedt daartoe duidelijke openingen. Tegelijk betekent de erkenning van de verklarende kracht van de wetenschap nog niet dat de rol van de religie in de moraal is uitgespeeld. In de rechtvaardiging van moraal is zij misschien veel sterker dan de wetenschap (zie 4.2.).

Hoe het verplichtende karakter van sociale moraal te verklaren? Het behoren kan niet uit de natuur der dingen, uit hun zijn worden afgelezen. Mackie is in dit opzicht een trouw aanhanger van Hume en Moore. Toch moet hij hun kritiek op de naturalistische drogreden nuanceren, wil hij het feitelijk-dwingende karakter dat sociale moraal bezit kunnen verklaren. Hij verwijst in dit verband naar een bekend opstel van J.R. Searle, waarin deze het dualisme tussen zijn en behoren onder kritiek plaatst. Hij toont daarin aan dat er wel degelijk verplichtingen kunnen worden afgeleid uit standen van zaken. Searle geeft het volgende voorbeeld, in de vorm van een sluitende argumentatie (Searle 1967):

- (1) Jones deed de uitspraak: 'Hierbij beloof ik aan jou, Smith, vijf dollar te betalen'
- (2) Jones beloofde Smith vijf dollar te betalen.
- (3) Jones nam de verplichting op zich om Smith vijf dollar te betalen.
- (4) Jones staat onder de verplichting om aan Smith vijf dollar te betalen.
- (5) Jones behoort aan Smith vijf dollar te betalen.

Er loopt hier blijkbaar toch een weg van *zijn* naar *behoren*. Uit een feitelijke premisse wordt hier een waardeoordeel als conclusie getrokken. En terecht,

niemand zal dat betwijfelen. Hoe kan dat? Dat komt, aldus Searle - en Mackie onderschrijft dat - omdat hier sprake is van een bepaald soort feiten. Het gaat bij beloven om een 'institutioneel feit'. De samenleving bestaat feitelijk bij gratie van het *feit* dat mensen hun gemaakte afspraken *behoren* na te komen. Zonder afspraken is cultuur niet mogelijk. Zij behoren, zo kan men concluderen, tot de *natuur* der menselijke dingen, tot de '(human) fabric of the world'. Betekent dit, dat moraal toch weer wortelt in de ontologie (al is het nu de sociale ontologie van de menselijke soort)? Mackie staat op het randje dat te erkennen, maar deinst er toch voor terug. Hij erkent het grote belang van institutionaliseringsprocessen voor de moraal. Maar hij moet trouw blijven aan zijn subjectivistisch uitgangspunt. Hij brengt tegen Searle's argumentatie in dat zij alleen dwingend is voor wie vanuit het perspectief van de deelnemer aan de samenleving kijkt. Voor een marsmanneltje geldt dit 'institutionele feit' niet. Het is *dus* geen 'deel van de natuur der dingen', concludeert Mackie. (idem, 73) Maar kan men niet met evenveel recht beweren dat zij dat wèl is? Zijn sociale feiten soms geen feiten? Behoort cultuur niet ook tot de natuur? Mackie denkt in termen van de klassieke natuurwetenschap die de natuur als het domein van universele wetten en de mens als een toeschouwer ervan opvat. Maar wat als men de mens als onderdeel van en deelnemer aan de natuur beschouwt, een werveling in de werveling? (M. Serres) Moet Mackie, door zo op de objectieve rol van instituties te wijzen, niet zijn eigen subjectivisme verzaken?

Niet alleen 'beloven' is zo'n sociale institutie. Mackie wijst zelf ook op onze 'persoonlijke identiteit', door de tijd heen. Ook dat is een sociale constructie. Dat wij vandaag dezelfde zijn als gisteren en dus ook aansprakelijk kunnen worden gesteld voor wat wij toen deden, is niet het resultaat van onze subjectieve wil. Het is het product van culturele evolutie. (idem, 78v.) Identiteit behoort tot de *facts of the self*, waar Kekes over schrijft.

Mackie omschrijft instituties als 'duurzame sociale praktijken'. 'Elke institutie bestaat uit een grote hoeveelheid mensen die zich in redelijk regelmatige patronen gedragen. Zij onderhouden met elkaar relaties die deze gedragvormen overdragen, aanmoedigen en misschien dwingend opleggen.' (idem, 80) Als zodanig zijn ze van wezenlijk belang voor de moraal. Ze bestaan uit een complex, onzichtbaar web van sociale verwachtingen, gedragpatronen en sancties, waaraan de leden van een samenleving zich doorgaans onbewust conformeren. Mackie erkent hun 'objectieve' belang en geeft toe dat zij een brug slaan tussen zijn en behoren. (idem, 73) Hij weigert echter hen desondanks een plaats te geven 'in the nature of things'. (idem, 73, 80) Maar behoren ze daarentegen toch niet wezenlijk tot 'the fabric of the world', tot het ontologische gebinte van de menselijke werkelijkheid? In een evolutionair wereldbeeld ligt een bevestigend antwoord voor de hand.

Mackie beweert dat mensen niet logisch gedwongen worden om zich binnen het instituut van de moraal te plaatsen. Maar is wie eenmaal als mens geboren wordt niet gedwongen om dan ook mens te zijn en te blijven?

(idem, 99) We hebben geen keus. Marsmannetjes kunnen we in elk geval niet meer worden. We zijn mens omdat de natuur het zo wilde. Daar komt geen subjectieve keuze aan te pas, dat is een objectief feit. Net zo objectief is de menselijke moraal met de samenleving gegeven. Geen mens ontspringt de diepe conventies van de moraal, vraag het Oedipus maar. Mackie zal dat willen erkennen, maar weigert ondertussen hardnekkig van 'natuur' te spreken. Het ontologisch dualisme tussen mens en natuur weerhoudt hem daarvan. 'Objectieve natuur' staat in zijn visie blijkbaar voor een eeuwige zijnsorde, terwijl de menselijke samenleving een veranderlijke grootheid is die op basis van subjectieve keuzes tot stand is gekomen. Deze visie moet in een evolutionair beeld van de menselijke samenleving worden losgelaten.

Dat wereldbeeld ligt buiten de horizon van Mackie's betoog. Toch biedt zijn functionele visie op de oorsprong van de moraal een goede opening voor een evolutionaire verklaring van moraal. (vgl. 4.1.) Moraal is verklaarbaar uit de doelen die zij dient, schrijft hij. Hij sluit zich in dit opzicht aan bij G.J. Warnock, die verdedigt dat moraal het menselijk antwoord is op de beperkingen van het bestaan. Moraal is geworteld in de culturele evolutie van de menselijke soort. Die menselijke wordingsgeschiedenis is van het begin af aan gekenmerkt door beperkte natuurlijke bronnen, beperkte kennis, beperkt begripsvermogen, een beperkte rationaliteit, en vooral een beperkte sympathie tussen de leden van de menselijke soort. De functie van moraal is in de eerste plaats om de funeste gevolgen van deze tekortkomingen enigszins te compenseren. (idem, 108, vgl. Warnock 1971, 12 - 27) Zij is er op uit de menselijke conditie te verbeteren. Sociale tradities en duurzame handelingspatronen (instituties) vervullen in dit verband de rol van 'secondaire instincten'. Zij scheppen het gevoel van *verplichting* en houden het in stand. Verplichting vormt het hart van de moraal. (Mackie 1977, 119) Dat mensen hun overeenkomsten nakomen, op dat fundament rust het bouwwerk van de samenleving. Mackie merkt op dat het hier gaat om 'een eeuwig en onwrikbaar onderdeel van de moraal' ('an eternal and immutable fragment of morality'). (idem, 123)

Die laatste uitspraak wekt verbazing in het kader van zijn subjectivistische ethiek. Ook elders, als hij het verbod op moord en bedrog ter sprake brengt, schrijft hij dat het hier gaat om 'nearly absolute principles' in de moraal, al haast hij zich dat 'nearly' direct te onderstrepen. In een subjectieve moraal is immers geen sprake van eeuwige absolute wetten. (idem, 167)

Diverse keren benadrukt Mackie de kneedbaarheid ('malleability') van de moraal, maar geen keer verzuimt hij er aan toe te voegen dat er doorgaans weinig te kneden valt. (idem, 146) De regels van het menselijk samenleven zijn taai en veranderen traag. Een privé-moraal, geschapen uit het niets, is ondenkbaar. We lezen: 'Van belang zijn regels die worden *erkend* door de leden van een sociale groep, groot of klein, en die dus daarmee verwachtingen wekken en eisen stellen. Innovaties en hervormingen zijn niet uitgesloten maar zij moeten ook werkelijk mogelijk zijn, en niet alleen utopisch zijn.' (idem, 148, curs. FdL)

Moraal is dus toch voor een belangrijk deel, geeft ook Mackie hier toe, een zaak van het 'erkennen' van regels. Of zouden we ook kunnen zeggen: de *ontdekking* van standen van zaken? Wij zouden er op grond van het voorgaande geen bezwaar meer tegen hebben. Moraal draagt voor een belangrijk deel objectieve trekken die wortelen in de natuur, zo men wil: in de ontologie van het sociale leven. Weliswaar is zij niet meer te beschouwen als de afspiegeling van één, eeuwige en onveranderlijke zijnsorde, maar is zij de vrucht van de veelvormige dynamiek van de culturele evolutie.