



Moraliteit, die opdringerige en die voorwaardelike

M.F. Heyns
Skool vir Filosofie
Potchefstroomkampus
Noordwes-Universiteit
POTCHEFSTROOM
E-pos: michael.heyns@nwu.ac.za

Abstract

Morality, the obtrusive and the conditional

The secularist (immanentist), historicist and pluralistic nature of current thinking disables the articulation of transcendental conditions for morality. It is ostensibly especially the constancy of a structure for morality, as transcendental condition, for morality that is disputable. However, an aggressive immanentism sees to it that a transcendent origin for morality does not even appear on the agenda of late modern thinkers, which makes the latter probably an equally serious marginalisation of transcendental considerations. In this article the (sometimes unconscious) experience of some philosophers that a constant structure for morality obtrudes itself upon us, is highlighted. A further claim is that a similar obtrusion can be observed about a coherent diversity of moral sources (i.e. sources which find themselves in a transcendental position with regard to each other). The “most daring” argument is for a transcendental transcendent origin for morality.

Opsomming

Moraliteit, die opdringerige en die voorwaardelike

Die sekularistiese (immanentistiese), historistiese en pluralistiese aard van huidige denke bemoeilik die artikulering van transendentale voorwaardes vir moraliteit. Oënskynlik is dit veral die konstantheid van ’n struktuur vir moraliteit wat as transendentale voorwaarde vir moraliteit in die spervuur is. Maar ’n aggressiewe immanentisme wat veroorsaak dat ’n transendente oorsprong vir moraliteit glad nie eers op die agenda

van laat-moderne denkers mag verskyn nie, is waarskynlik net so 'n akute uitsluit van transendentale oorwegings. In hierdie artikel word gewys op die (soms onbewustelike) ervaring van sommige filosowe dat 'n konstante struktuur vir moraliteit ditself wel aan ons opdring. 'n Verdere aanspraak is dat 'n soortgelyke opdringerigheid bemerk kan word ten opsigte van 'n samehangende verskeidenheid morele bronne (d.w.s. bronne wat hulle transendentiaal t.o.v. mekaar bevind). Die "gewaagste" argument is vir 'n transendentale transendente oorsprong vir moraliteit.

1. Inleiding

Die Amerikaanse pragmatist Richard Rorty se etiek word deur De Wachter (1990:225-228) beskryf as "morele positivisme"; dit is 'n redusering van moraliteit tot net die "wat is" daarvan. Hierdie redusering en die gepaardgaande partikularisme, subjektivisme en relativisme laat die "is" van moraliteit sonder die leiding van 'n "behoort". Dit waarvan Rorty beskuldig word, dui waarskynlik op 'n kontemporêre tendens: 'n werklikheid van behorensiese transendentiaal aan (agter) voorhande morele keuses word nie erken en verreken nie. Hierteenoor sal onder andere geargumenteer word dat 'n transendentale "behoort" moeilik in die naam van morele positivisme uitgeskakel kan word.

Hierdie argument vir hernude klem ook op die morele behore, neem kennis van Klapwijk (1995) se waarneming van "de opdringerigheid van het universele" te midde van die etiese pluralisme van ons tyd. Die bedoeling is om die waarneming uit te brei na 'n raaksien van nie bloot 'n universele¹ "behoort" vir moraliteit nie, maar ook ander opdringerighede; die verstikkende immanentisme van ons tyd sal met die opdringerigheid van nie net "behoort" nie, maar onder andere ook van "samehang" en "oorsprong" bevraagteken word.

Die argument sal egter 'n stappie verder gaan as net die gebruik van die term *opdringerigheid* en die spanning wat dit skep tussen *is* en *behore*, na 'n tipering van moraliteit met konsepte soos *konstantheid* en *transendente oorsprong* asook veral 'n *voorwaardelikheid*. Die vraag sal wees of die opdringerigheid van konstantheid en die tran-

1 Omdat die term *universele* heelwat bagasie saambring uit die geskiedenis van die filosofie, sal eerder gebruik gemaak word van konsepte soos *konstantheid* en *duursaamheid*.

sendente ons behoort te neem na 'n ontologie van *spanning* of na 'n ontologie van *voorwaardelikheid*.

Hierdie doelstellings kan ook vanuit 'n ander hoek benader word. 'n Eerste aksie in filosofiese analise is sekerlik die betroubare identifisering van dit wat voorhande is, sodat dit geanaliseer en gekritiseer kan word. Dan is die tipies filosofiese volgende tree 'n tree terug om 'n wyer perspektief te kry. Dit kan onder andere gedoen word met die vraag of dit wat voorhande is daar is vir 'n vlietende moment en of daar ook 'n bestanddeel bestaan wat *duursaamheid* en 'n identiteit van *goedheid* daaraan verleen. Met 'n tweede perspektiefsoekende retirering kan 'n derde vraag gevra word, naamlik na die *oorsprong* van sowel die voorhande as die duursame. As antwoorde op hierdie vrae ontwikkel filosofiese verskeidenheidsidees, struktuuridees en oorsprongidees. Dit is debatteerbare en meestal hoogs kontroversiële idees en nie positiewe "feite" nie, maar tog idees wat verdedigbaar is. Daarby is dit idees wat gebruik word as voorwaardelikhede wat die identiteit van die "feite" wat ons raaksien wel beïnvloed, kondisioneer en moontlik maak.

Van hierdie vrae en idees word hieronder soos volg aan die orde gestel:

- Eerstens, hoe moet geoordeel word in die vraag na 'n konstante (duursame) behore in moraliteit? As antwoord word bevestig dat die konstante (universele) 'n opdringerigheid vertoon wat nie deur die kontemporêre relativisme geïgnoreer kan word nie. Meer nog, hierdie opdringerigheid moet as voorwaardelikheid herken en erken word.
- Tweedens, met die waarneming van opdringerigheid as verskynsel word meerdere moontlike voorwaardes vir moraliteit, en nie net "konstantheid" nie, gesuggereer. Hiervolgens behoort die volgende vraag byvoorbeeld ook gevra te word: Hoe moet geargumenteer word ten opsigte van die oorsprong(e) van die morele behore? As antwoord word die idee van 'n samehangende veelheid positiverende of kontekstualiserende bronne verken. Rasionaliteit, die interpreterende en kreatiewe self, vormgewende gemeenskappe en natuurlike aanlegte kan byvoorbeeld tot kontekstualiserende en positiverende oorspronge vir moraliteit gereken word.

Die idee van positiverende oorspronge kan egter kwalik bedink word sonder die idee van 'n transendente oorsprong transendentiaal aan hierdie pluraliteit. Met die Rede, Samelewing of

Natuur word so 'n transendente geïgnoreer en word vir 'n suiwer immanente kyk na morele oorspronge gekies. Tog dra laasgenoemde posisie 'n weerspreking met hom saam: 'n Bron wat ditself in hoofletters sien, veronderstel 'n immanente bron wat opsigself geen ander oorsprong het nie. Dit beteken dat laasgenoemde ditself tog sien as iets apart van ander kontekstualiserende bronne. Hiermee egter word die idee van 'n volledig immanente aard vir moraliteit egter ondermyn. Meer spesifiek: 'n opdringerigheid maak dit vir moderne mense moeilik om finaal afskeid te neem van 'n transendentale transendente. Die vraag kan tereg gevra word of ons nie met laasgenoemde by 'n ontiese voorwaardelikheid aangeland het nie.

- Derdens, in die laasgenoemde tweede tema word gewag gemaak van 'n samehangende veelheid van bronne vir moraliteit. In die wese van die verskynsel *voorwaardelikheid* is die koppeling met ander syndes, hetsy waarnemings waarvoor die voorwaardelikheid geld, of ook koppelings met ander voorwaardelikhede. Die voorhande en die transendentale vrae en idees daarvoor kan met ander woorde selde afsonderlik van mekaar behandel word. Daar kan per keer wel op die voorhande of 'n enkele transendentale idee gekonsentreer word, maar dan sal die ander telkens opduik as voorwaardelik vir die artikulering van dit wat behandel word.

2. “Lesings” van die “morele temperatuur” van ons tyd

2.1 Die laat-moderne² kontekstualisme

Hierbo is gestel dat 'n eerste vraag sou inhou om 'n oordeel oor die status van die konstante in moraliteit te fel. As aanloop tot 'n antwoord kan aangesluit word by De Wachter (1990:207-212) se beskrywing van die vroeëre modernistiese etiek as 'n fundamentalistiese poging om morele beginsels te legitimeer vanuit 'n enkele gesigspunt, fondament of bron (die “Self”, “Natuur”, of “God”). Teen hierdie rasionalistiese fundamentalisme reageer die twintigste-eeuse nadenke oor die etiek. Die rasionalistiese fondament (wat 'n antwoord gee op die oorsprong-, verskeidenheid-, én samehangsvrae) is gesien as iets wat die onstabiele van partikuliere praktyke transendeer. Die veronderstelling was dat die Rede vanuit hierdie fondament of oorsprong die vaste beginsels sou konstrueer wat die

2 Die konsep *laat-modern* is myns insiens 'n beter beskrywing van wat populêr veronderstel word onder die term *postmodern*.

swakhede van die partikuliere situasie te bowe gaan. Die grenslose optimisme van die Verligting en die belofte dat die mensdom ditself kan vrymaak van dogma deur middel van die Rede, het egter vervaag. Ons is tans in 'n tyd van kontekstualisering. Dit beteken dat ook die rede vir sy oorsprong en bestaan afhanklik is van die sosio-kulturele konteks. Dit impliseer verder dat daar geen groeiende rasionalisering van die etiek was nie, eerder 'n stuwende historisering wat neerslag vind, eerstens in die hermeneutiese denke en haar meeloper die kommunitarisme, maar ook in die neo-Nietzscheanisme en sy medepligtige die postmodernisme. Albei sien die fundamentalistiese etiek as 'n onaanvaarbare poging om morele teorieë op 'n enkele onbevooroordeelde en rasioneel, ongekontamineerde fondament te bou. In die twintigste eeu het die belofte van so 'n etiek ontspoor. In die tyd van kontekstualisering kan rasionaliteit nie los gesien word van sy konteks nie – moraliteit hang af van 'n bepaalde groep, historiese situasie en interpretasie.

Die “fondamentalisme” onderliggend aan dit waarteen die laat-modernisme reageer, is 'n weerspieëling van die poging om alle vooroordeel uit die behore te weer deur 'n nie-afgeleide waarheid te identifiseer wat as vaste fondament kan dien waarop 'n “behoregebou” tot stand kan kom waarvoor daar nie twyfel is nie. Volgens Wolterstorff (1979:24-25) moet so 'n fundamentalistiese fondament uit 'n stelling bestaan wat geken kan word sonder om enige afleidings te maak ten einde by die betrokke stelling uit te kom. Daarteenoor, so argumenteer Fumerton (2005:1), kan 'n nie-fundamentalistiese stelling gedefinieer word as een wat as waar beskou word omdat dit afgelei is van ander stellings wat as waar beskou word, aangesien ook hulle afgelei is van stellings wat as waar beskou word. My kennis (vaste oortuiging) oor hoe Julius Ceasar dood is, berus byvoorbeeld op my kennis (vaste oortuiging) dat die tekste waarin ek oor hierdie gebeurtenis lees, betroubaar is. Hierdie anti-fundamentalistiese weergawe van kennis kan natuurlik op sy beurt oordryf word en tot 'n vorm van kontekstualisme verword. Tog gee dit iets weer van die idee van 'n werklikheid waarin op transendentale wyse gevra kan word na die voorwaardes vir die bestaan en/of waarneem van die voorhande. In die lig hiervan veronderstel 'n transendentale posisie 'n etiek waarin behore- en oorsprongsaansprake onontkombaar deel van die groter werklikheid is.

Die morele kontekstualisme waarna De Wachter verwys, is oënskynlik verwant aan hierdie transendentale posisie, want dit maak staat op 'n aantal nie-rasionele sosiale aspekte (d.i. kontekstuele invloede) wat 'n bepaalde morele behore skep. Die vermoede is eg-

ter dat ook die kontekstualisme nie by die volle konsekwensie van 'n transendentale ontologie uitkom nie, omdat dit die morele behore tot 'n suiwer immanente netwerk wat ons moraliteit konstrueer, beperk.

Laat-moderniste se antwoord op die oorsprongsvraag, veralgeme-nend gestel, kom daarop neer dat moraliteit gedetermineer word deur die sosiale en biotiese konteks. Hierdie antwoord verteenwoor-dig 'n verset teen die vroeëre siening dat die individu met sy rasio-nele vermoë 'n rasonale morele universum kan (ontdek, maar veral) konstrueer. Die laat-moderne ontkenning van 'n outonome rasonale en 'n subjekgedrewe moraliteit as antwoord op die oorsprongsvraag beteken egter nie dat hierdie laat-moderniste hulle tot die idee van 'n transendent-gegewe morele norm wend nie. Laasgenoemde sou vir hulle neerkom op 'n terugkeer na die premoderniste se fiktiewe me-tafisika en gediskrediteerde skeppingsidee. Hierdie verwerping van metafisiese of individuele agente vir die morele behore laat nie ruime-te vir morele oorsprong veel anders as die “natuur” of menslike groeperings nie. Laasgenoemde laat-modernisme van veral 'n so-siale konstruktivisme veronderstel onmiddelik twyfel dat 'n morele behore met 'n standhoudende, konstante of duursame gelding wel onderskei kan word. Die laat-moderne diskoers lyk nie tot veel meer in staat te wees as relativistiese plek-, tyd- en mensgeproduseerde morele voorskrifte nie. Dit laat die vraag na 'n meer omvattende prentjie van die voorwaardes vir ons morele gedrag steeds onbeant-woord.

2.2 'n Bewustheid van “iets meer”

'n Eerste indruk van die Kanadese filosoof Charles Taylor is dat hy nie te ver is van 'n omvattende standpunt waarin die konstante en oorsprong van moraliteit nie beperk word tot 'n blote immanentisme nie. Hierdie indruk bevestig Taylor (2007) baie eksplisiet in sy onlangse boek *A secular age*, waarin hy (Taylor, 2007:771) onder andere stel dat baie aspekte van ons religieuse verlede nie sommer afgeskaf kan word nie, want “there is something genuinely important and valuable in it”. Dit gaan vir Taylor (2007:728-733) in genoemde boek onder andere daaroor om diegene wat tans intellektueel 'n pro-minente rol te speel het, maar ook 'n bekering ondergaan het, se denke van nader te bekyk. Hy beskryf hierdie bekerings as be-wegings uit die immanente perspektief na een waar “God, good and evil are now taken as serious realities”. Hierin word die grense van die huidige sekularistiese en immanentistiese paradigma oorgesteek en word 'n posisie ingeneem in 'n “groter orde” waarin God en kerk 'n prominente rol speel.

'n Oppervlakkige evaluering sal waarskynlik op Taylor (1985b:189, 291-292) se Aristoteliese en kommunitariese uitgangspunt fokus, naamlik dat die mens 'n "sosiale, inderdaad 'n politieke dier is omdat hy nie self-voorsienend alleen" is nie. Hiermee sal die versoeking ook groot wees om Taylor bloot as 'n sosiale konstruktivis te tipeer. Dit is nietemin belangrik om raak te sien dat Taylor nie so maklik te reduseer is nie.

In *The secular age* verset Taylor (2007:742-743) hom byvoorbeeld teen die sisteem wat deur die moderne kultuur en samelewing geskep is en wat bestaan uit 'n stel reëls, 'n stel dissiplines wat sorg dat ons die reëls internaliseer, en 'n stel rasioneel gekonstrueerde organisasies wat seker maak dat ons doen wat die reëls vereis. Die rede vir hierdie sosiale konstruktivisme is dat die moderne wêreld bang is vir kontingensie en dat laasgenoemde daarom onder 'n "web van beheer" gebring moet word. Taylor stel wel duidelik dat hy nie dink dat ons sonder juridiese en morele kodes kan leef nie, maar hy dink dat dit belangrik is om te sien dat dit nie al is wat daar is nie en dat hierdie kodes, indien oorbeklemtoon, selfs dehumaniserend en vervreemdend kan werk. Die teenpool wat volgens Taylor (2007: 739, 742) dus ook beklemtoon moet word, is 'n "sense of mutual belonging". Anders as in die geval van 'n stamverwantskap behoort daar egter in die Christendom aangesluit te word by 'n "ons" wat gebaseer is op "the kind of love which God has for us, which we call agape".

Dit is duidelik dat Taylor hom wel van twee basisse wat oorsprong aan moraliteit gee, wil laat bedien. Aan die een kant is hy kommunitarieër wat die skeppende krag van 'n "ons" hoog ag; aan die ander kant sien hy in 'n skeefgeloopte sosiale konstruktivisme 'n miskenning van die belangrikheid wat daar in die gegewe normatiwiteit van die sentrale religieuse liefdeswet (*agape*) geleë is.

Hierdie vashou aan twee oënskynlik teengestelde bronne veroorsaak dat Taylor (1985a:35-37, 112-113; 1989a:5) die siening verwerp van diegene wat ons morele doelwitte sien as iets wat eksklusief deur die natuur voorgeskryf word, asook diegene wat hierdie doelwitte sien as die produkte wat mense op outonome wyse self kies. Die mens as subjek, sê hy, bestaan in 'n "wêreld van betekenis wat hy nie altyd baie mooi verstaan nie". Ten einde hier te bestaan, moet die mens hierdie betekenis wel probeer verstaan deur dit te interpreteer. Hoewel hierdie interpretasie op sy beurt deels ons ervaring van moraliteit skep, is dit tog ook in 'n belangrike sin "iets wat aanvanklik onsamehangend, verwarrend en swak formuleer is". Taylor maak in sy denke dus ruimte nie alleen vir die

kommunitariese en die hermeneutiese nie, maar ook vir die kreatiewe self, die natuurlike en selfs vir beginsels (betekenisse) en ander bronne.

As opgemerk word dat Taylor omvattend dink, is dit ook belangrik om raak te sien dat hy wel heelwat klem lê op die artikulerende self as bron vir moraliteit. Hierdie self word as noodsaaklik gesien, omdat mense gewoonlik slegs 'n "dowwe verstaan" van die moreel goeie het. Laasgenoemde moet dan geartikuleer word ten einde "die morele punt van dit wat ons intuïesies vir ons voorskryf", te stel. Morele bronne sal ons dus bemagtig wanneer ons artikulasie van die punt wat hulle maak, vir ons 'n duideliker beeld van die morele behore gee. Sonder artikulasie loop ons die gevaar om alle kontak met die moreel goeie te verloor (Taylor, 1989:26-27, 77-78, 92, 95-97).

Kritici³ beskuldig Taylor daarvan dat hy slegs die storie van idees vertel, maar dat ons nie hoor van die sosiale belange wat die moraliteit van ons tyd vorm nie. Verwant aan hierdie kritiek is die aanvoeling van sommige kritici⁴ dat Taylor se idee van artikulasie hoofsaaklik van 'n bewustelike, rasonele en linguïstiese aard is. Taylor sou kon baat by 'n idee van artikulasie wat nie altyd en streng van hierdie geaardheid is nie. Liefdesverhoudings sal byvoorbeeld nie bestaan as die liefde wat mense vir mekaar het, nie ook uitgedruk word op maniere wat die verbale, rasonele en selfs bewustelike, te bowe gaan nie. Indien die volle spektrum van ons morele bronne nie vertel word nie, bly weergawes soos dié van Taylor, kwesbaar vir die beskuldiging dat dit eensydig is en nie die samehang tussen alle morele oorspronge ernstig opneem nie.

Dit is egter belangrik om daarop te let dat Taylor nie die artikulerende self sien as 'n skepper uit die niks nie, maar eerder as 'n soort sekondêre bron. Ter wille van hierdie tipering sal Taylor meer oor die self se posisie as transendentale bron moet veronderstel as 'n blote outonome subjektivisme. Taylor (1985a:238-239, 247; 1989:526-527) maak daarop aanspraak dat hy poog om die subjektivisme te oorstyg. Hy wil graag die self in verbinding stel met 'n "groter realiteit" (Taylor, 1989:59-60; 1991a:3). Hy (1991b:242-243, 245-246) poog egter tegelykertyd om ook 'n "nie-realis" te wees,

3 Vergelyk byvoorbeeld die kritiek van Adeney (1991:208, 210) en Skinner (1991:135, 143-145; 1995:44-45).

4 Vergelyk die kritiek van Flanagan (1990:37, 43-47, 51-53) en Löw-Beer (1991:228-229).

soos hy dit noem. Tog voeg hy by dat hierdie posisie waarskynlik nie baie duidelik is nie, want die konsep “nie-realisme” is op ’n reaksionêre wyse steeds afhanklik van een of ander metafisiese realiteit wat ons ervaring oorstyg. Hy is daarom “ongemaklik bewus daarvan” dat hy ’n posisie sal moet inneem tussen die Platonisme met sy mens-onafhanklike entiteite en die subjektivisme. Dit is so, sê Taylor (1989:57-59; 1995:2-4), omdat dit nie geregverdig is om van ’n posisie van nie-realisme te beweeg na een waarin gesê word dat die moreel goeie nie so werklik is soos enige ander deel of aspek van die wêreld nie. Morele konsepte soos waardigheid, dapperheid of brutaliteit gee immers vir ons ’n insig in wat dit beteken om in die werklikheid as ’n mens te leef.

In *The secular age* is hierdie ambivalensie steeds teenwoordig, hoewel in ’n meer direkte konfrontasie met sowel sekulariste as ortodokse teïste. Teïste wat beswaard is oor die huidige sekularistiese marginalisering van ’n hoër en omvattende orde, sê Taylor (2007: 733-734), se kritiek is gewoonlik gemik teen die moderne vergoddeliking van die menslike subjek. Die teenmiddel sou die herstel van ’n objektiewe realiteit wees soos dit byvoorbeeld in die Thomistiese filosofie gevind word. Die klag is verder dat die moderne subjektivisme ’n ontkenning van morele grondslae beteken en dus die oorsaak is dat die moderne wêreld al dieper en dieper in wanorde wegsink. Taylor (2007:735) se teenargument is dat die aanspraak nie gemaak kan word dat die Middeleeue ’n tydperk was waarin Christelike waardes of die eise van ’n Christelike lewe volkome gereflekteer is nie. Taylor is daarom oortuig die aardse stad en die stad van God “can never be totally in true with each other”.

Dit is die oordeel van sommige kritici⁵ dat Taylor neig in die rigting van die subjektivisme terwyl andere⁶ suggereer dat hy ’n voorstander van ’n morele realisme is. Wat die geval ook al is, hy vind dit moeilik om morele realisme en morele subjektivisme met mekaar te versoen. Habermas (1993:71-74) is waarskynlik korrek dat Taylor nie die beeld van ’n filosoof in konflik kan ontsnap nie. Hierdie konflik, sou bygevoeg kon word, is die broeiplek vir ’n dualisme waar artikulasies, maar ook die buite-geartikuleerde beginsels vir moraliteit erken word, maar nie samehangend bedink kan word nie. Hier-

5 Vergelyk die kritiek van Poirier (1993:221-222), Rosen (1991:189), en Schweiker (1992:563).

6 Vergelyk die kritiek van James (1995:7), Larmore (1991:158), Schneewind (1991:422), Waldron (1990:325) en Wolfe (1990:628).

die sluimerende ontkoppeling tussen die “wat is” en die “wat behoort”, kan die oorsaak wees van ’n morele konteks tans sonder leiding aan die een kant, en aan die ander kant, van legitieme morele eise wat impotent en sonder effek, in die hedendaagse samelewing geword het.

Ten spyte van die feit dat Taylor nie veel verder vorder as ’n ontologie van konflik nie, kan waarderend opgemerk word dat hy een van die bekendste stemme in die kontemporêre filosofie is en dat dit daarom insiggewend is dat hy nie bereid is om die bewustheid van die transendentale konstantheid van die morele behore te laat vaar nie. Daarmee saam is daar by hom ook die suggestie dat die immanente nie op haar eie die volledige skepper van ons morele werklikheid kan wees nie. Hierdie perspektief op moraliteit verdien egter om geartikuleer te word met ’n sterker poging om die spanning tussen subjektivisme/kontingensie/die immanente aan die een kant, en ’n konstante transendent gegewe moraliteit aan die ander kant, te oorkom as wat Taylor wel doen.

2.3 Die opdringerigheid van konstantheid

Die “onduidelikheid” van die aard van die transendentale werklikheid wat Taylor herken, is waarskynlik toe te skryf aan die feit dat onafhanklik-gegewe morele beginsels wat kan dien as die duursame grondslae waarop ’n morele werklikheid gekonstrueer kan word, tans nie baie gewild is nie. In sy ekstreme en eensydige vorm kan die kontemporêre reaksie ’n immanentistiese kontekstualisme genoem word. Die probleem met die kontekstualisme is dat dit uiters vatbaar is vir partikularisme, subjektivisme, relativisme en historisme, wat moraliteit uiteindelik sonder enige normatiewe gesag laat. Tog, soos Taylor hierbo suggereer en Klapwijk hieronder uitwys, is dit feitlik onmoontlik om ontslae te raak van die opdringerigheid van die idee van morele duursaamheid. By Taylor is daar ’n dreigende dualisme tussen morele realisme en subjektivisme. Hierdie dreigende ontkoppeling beteken dat die vraag na samehang nie vermy kan word nie. Dit is veral laasgenoemde wat Klapwijk (1995:180) interesseer in sy opstel oor die “Ethisch pluralisme en de opdringerigheid van het universele”.

Die vraag wat Klapwijk (1995:181) homself afvra is of ons ervaring van ’n pluraliteit asook ’n partikulariteit van morele maatstawwe noodwendig beteken dat daar geen sprake is van ’n duursaamheid of konstantheid in hierdie maatstawwe nie. Indien ons wel oordeel dat daar so ’n konstantheid is, wat sou dan die verhouding van

laasgenoemde tot die pluraliteit en partikulariteit wees wat ons ook in moraliteit ervaar?

Klapwijk (1995:182) argumenteer tereg dat daar in die geskiedenis heelwat voorbeelde (bv. Socrates, Plato en die verskillende natuurreg-filosofieë) van diepgaande kritiek op 'n subjektivistiese normopvatting is (w.o. die besware teen morele verval en maatskaplike disintegrasie) sodat die idee van 'n reële, objektiewe basis vir norme en waardes ernstig opgeneem kan word. Tegelyk wys Klapwijk (1995:182) ook die metafisika af as so 'n basis, omdat die metafisika ditself op arbitrêre wyse losmaak van die menslike ervaringswêreld. Anders gestel, die metafisika wil verder gaan as wat menslike ervaring reik. Tog, sê Klapwijk (1995:183), selfs as ons ons konsekwent “op het standpunt der ervaring” stel, het ons die ervaring dat konstante norme (“universele normen”) hulle steeds aan ons opdring.

Klapwijk (1995:184-185) beskou konstante norme as 'n transendentale voorwaarde vir ons ervaring en beskryf dit soos volg:

[Daar] dringt zich in die menselijke ervaring misschien toch een vreemd, geheimzinnig, weerbarstig moment van universaliteit aan ons op, iets wat we wellicht niet doorgronden maar wat ons toch doet begrijpen waarom mense steeds weer op zoek gaan naar zoiets als 'universele norme' en hierbij voor de verleiding der metafysica bezwijken?

Nog anders gestel, dit gaan hier om 'n transendentale openheid vir iets wat nie sonder meer in ons ervaring verskyn nie, maar wat ditself tog op die een of ander wyse aan “onze ervaring opdringt omdat het in haar verondersteld is als een prealabele conditie”. Klapwijk suggereer, myns insiens tereg, dat om die saak so van albei kante te bekyk (ervaring aan die een kant en transendentale openheid aan die ander kant), die verste is wat ons kan gaan. Hyself (Klapwijk, 1995:191) stel dit soos volg: “Wijsgerig gesproken lijken we aan een grens gekomen te zijn”.

Klapwijk (1995:188) meen egter wel dat ons 'n blik kan kry op “de subjectieve toeëigening van het universele en van zijn *integratie* binne die menselijke samenleving”. Dit doen Klapwijk (1995:189) onder andere en veral met die konsep positivering. Laasgenoemde beskryf hy as reëls wat ditself aanpas by 'n bepaalde tydsorde en maatskappyvorm maar dan normatiewe krag behou omdat dit 'n vertydeliking en vermaatskapliking is van algemene uitgangspunte. Op 'n ander plek sien hy (Klapwijk, 1995:200-201) hierdie vermaat-

skapliking en historiese integrasie as deel van 'n kontekstualiseringsproses wat verseker dat die duursame normbeginsel êrens land in 'n "*Sitz im Leben*". Tog, soos in die slotopmerkings geargumenteer sal word, kan daar myns insiens tog wel nog verder gegaan word as net 'n beklemtoning van die opdringerige, deur in 'n ontologie van voorwaardelikheid die spanning inherent aan die idee van die opdringerige uit te daag.

3. Die opdringerigheid van die transendente

3.1 'n Sosiaal-konstruktivistiese perspektief

Die laat-moderne fiksasie op die kontekstualiseringsproses herberg in ditself die gevaar dat die opdringerigheid van die transendentale verduister word. De Wachter se aanklag hierbo dat Rorty hom skuldig maak aan 'n eksklusiewe fokus op die "wat is" van moraliteit, beteken inderdaad dat Rorty die slagoffer van so 'n verduistering is. Rorty is egter nie 'n eenduidige denker nie en daar is by hom ook sprake van 'n opdringerigheid van voorwaardelikhede wat hy, toegee, nie noodwendig aan die groot klok sal wil hang nie.

Rorty (1993:27-33; 1999:77-81) gaan uit van die standpunt dat daar geen individuele menslike aspek soos die rede is wat die oorsprong van 'n universele moraliteit kan wees nie. Op tipies kontekstualistiese en naturalistiese wyse argumenteer hy dat moraliteit haar begin het in die natuurlike geneigdheid van mense om vir ander gesinslede om te gee. Wanneer hierdie natuurlike geneigdheid deur mense evolueer na nie-gesinslede kan ons van die ontstaan en bestaan van moraliteit by 'n persoon praat. 'n Mens sou kon stel dat Rorty die funderingsfunksie van moraliteit weliswaar nie in die rasionele vermoë nie, maar in die biotiese en/of sosiale aspekte van menswees setel. Rorty (1993:58-60; 1999:73-76) herhaal hierdie uitgangspunt as hy stel dat moraliteit bloot net meer doelbewuste sosiale gewoontes is wat hulle oorsprong het in sosiale instellings, praktyke en die morele taal wat in sosiale omgang gebesig word.

Die menswaardigheid van 'n persoon, sê Rorty (1991:192, 197, 199-202), is byvoorbeeld iets wat afgelei word van die waardigheid wat 'n bepaalde gemeenskap besit. Hiervolgens het 'n kind wat in 'n bos rondwaal en wat nie met enige gemeenskap verbind kan word nie, geen menswaardigheid nie. Dit beteken egter nie dat die kind soos 'n dier behandel mag word nie, want deel van die tradisie van die Westerse gemeenskap is dié van die Judeo-Christelike aanname dat 'n vreemdeling sonder waardigheid deur die gemeenskap ingeneem en met waardigheid beklee moet word.

In hierdie verduideliking van Rorty oor die evoluering van moraliteit wys hy, soos reeds gesuggereer, twee funderings aan. Eerstens suggereer hy dat 'n naturalistiese evolusieproses die oorsprong van moraliteit is. Hy wys egter ook baie prominent menslike groeperings aan as die skepper van moraliteit. Om die waarheid te sê, alhoewel Rorty by die evolusionisme aansluit in sy verduideliking van die oorsprong van moraliteit, is daar by hom 'n ontkenning van 'n naturalistiese determinisme en 'n aansluiting by 'n sosiale konstruktivisme. Etiek is die produk van 'n konstruerende gemeenskap. Kan Rorty dus getipeer word as 'n sosiale konstruktivist? ⁷ Meer nog, maak dit hom 'n relativist? Rorty suggereer wel dat daar 'n bepaalde permanensie aan die volwasse produkte van 'n sosiale tradisie kleef, maar hy is baie duidelik daarvoor dat 'n evolusieproses die skeppende gemeenskap voortdurend bybly.

Daar is ook verdere spannings in Rorty se posisie wat aandui dat hy dit moeilik vind om hom volledig te assosieer met die keuse vir 'n ekstreme en bloot evolusionistiese sosiale konstruktivisme.

Hy maak byvoorbeeld ruimte vir 'n soort "universele" individu as morele fundering wanneer hy (Rorty, 1993:73-75, 77-78, 84) daarop aanspraak maak dat die ideale samelewing konsensus sal hê dat almal 'n kans moet kry om hulself te skep. Alhoewel hierdie uitspraak probeer vashou aan die samelewing as die uiteindelijke bron, is die idee van 'n "self-skeppende ironist" vir Rorty 'n belangrike veronderstelling ten einde 'n gemeenskap te verkry wat in die rigting van groter hoop ontwikkel. Dit beteken natuurlik dat Rorty ruimte maak vir 'n individuele konstruktivisme bo en behalwe sy sosiale konstruktivisme. Rorty suggereer dus twee ander bronne (die individu en 'n evoluerende natuur) naas sy hoofokus op konstruerende gemeenskappe as bronne van moraliteit. Belangriker, hy sien die ironiserende individu sowel as die evolusieproses as noodsaaklike voorwaardes vir sy hoofvisie van 'n sosiaalgekonstrueerde moraliteit. Daar is met ander woorde by Rorty sprake van 'n opdringerig-

7 Volgens Gascoigne (2008:183) is Rorty se oorsprongsidee vir morele norme Darwinisties en hy verwerp die moderne poging om normatiewe op metafisiese wyse te legitimeer. Hierdie idee word aangevul met 'n sterk sosiale konstruktivisme; dit is *mense* wat die reëls bepaal waaraan ons verantwoordig verskuldig is. Morele reëls spruit nie voort uit die "feite van die wêreld" nie en ook nie uit die "logika van taal" nie. Norme moet dus nominalisties gesien word en nie as korresponderings met die natuur, die menslike wêreld, moraliteit, die estetiese, ensovoorts nie. Dit is bloot maniere waarop mense probeer om met die wêreld saam te leef ("ways of coping with the world").

heid van meerdere kontekstualiserende oorspronge wat getipeer kan word as 'n opdringerigheid van transendentales.

Dit is egter nie net ten opsigte van sy oorsprongs-idee dat Rorty 'n komplekser posisie inneem as 'n positivistiese fokus op net dit wat voorhande is nie. Hy onderskryf wat getipeer kan word as die idee van "omgee-vir-ander". Hierdie "omgee-vir-ander" word 'n morele behore met 'n sterker permanensie en wyer gelding as wat sy konstruktivisme hom eintlik toelaat. Hierdie indruk is baie prominent sigbaar in sy (Rorty, 1993:xiv-xvi, 73-75, 146; 1999:82) aanspraak dat die liberale kultuur van die Weste op 'n pad van morele progressie is en dat die uiteindelijke doel hiervan is om steeds groterwordende sensitiviteit vir pyn te genereer. Daar is dus sprake van 'n spanning in Rorty: die prominensie van die konsepte *omgee-vir-ander*, *menswaardigheid* en *nie-wreedheid* is die reste van 'n onderskeid tussen "wat is" en "wat behoort te wees" en dus 'n teken van die opdringerigheid van die transendentale. Hierdie aanspraak bly egter konstruktivisties, want die konstantheid van 'n sensitiviteit vir pyn lyk na die produk van 'n evolusionêre proses wat ditself via die saamleef van mense produseer.

Daar kan tereg aan Rorty gevra word waarom 'n sensitiviteit vir pyn en nie ander waardemutasies soos die wil tot mag, veralgemeen word nie. In ons kultuur, wat 'n obsessie met kompetisie het, sal die wil tot mag tog 'n selfs groter kans op oorlewing hê as sensitiviteit vir die pyn en die waardigheid van ander mense. Die punt is dat Rorty waarskynlik veel meer kieskeurig is oor die opdringerige transendentale waaraan hy gehoor gee, as om bloot dit wat die prominentste voorhande is, aan te gryp as deurslaggewende behore. Vir so 'n kieskeurigheid moet die idee van 'n transendentale struktuur vir moraliteit 'n groter indruk op Rorty maak het as wat hy bereid is om te erken.

3.2 Sinisme oor die sosiale konstruktivisme

Sosiale konstruktivisme is die prominente indruk waarmee Rorty se oorsprongs-idee ons laat. Hiermee verwoord hy 'n algemene tendens in kontemporêre denke. Daar is egter sommige kontemporêre denkers wie se skeptiese aanpak nie net 'n verwerping van 'n metafisiese behore en die Rede (soos in die geval van Rorty) veronderstel nie, maar ook 'n kritiek van die idee dat moraliteit 'n sosiale oorsprong het soos wat die sosiale konstruktivisme voorstel. 'n Voorbeeld van so 'n kritiese kyk na die sosiale konstruktivisme, is die Poolse denker (woonagtig in Brittanje) Zygmunt Bauman. Hy

verdink die rede, maar ook sosiale groeperings van 'n blote magsmotief in die toepassing van moraliteit.

Bauman (1994:8-10, 12, 14, 40-41, 63-67) glo dat moderne samelewings 'n "morele parochialisme" bedryf met die pretensie dat dit 'n universele etiek voorstel. Politieke wetgewers verkondig byvoorbeeld die "uitsonderinglose gesag van 'n enkele stel wette", en vir (moderne) filosowe geld voorskrifte wat "elke mens dwing" sonder inagneming van enige kommunale lojaliteite. Hierdie veronderstellings beteken dat die rede waarom morele eise nagekom moet word, in hulle universaliteit geleë is. Vir hierdie rede moet hulle ook ontdek, of ten minste kollektief geskep word. Tog, sê Bauman, ondermyn filosowe hulself deur hulle finale stem aan sosiale ingenieurs te gee wat die natuurlike instinkte van die mensdom probeer verander eerder as om gehoor te gee aan dit wat universeel is. Politici, sê hy, weerspreek hulself deur te stel dat hulle nie voorkeur sal gee aan die etiese kode wat hulle verkies nie, maar dat hulle dan tog probeer om in die naam van 'n mensheidomvattende etiek, alles wat hulle sien as "lokale skeeftrekkings", uit te roei.

Bauman is dus skepties oor die pogings van sosiale instellings soos filosofie en die staat om die "konstruktiviste" van 'n universele moraliteit te wees. As alternatief neem hy (Bauman, 1994:11, 13-14, 50, 53-54, 62, 73-78; 1995:10) 'n oënskynlik radikale antitransendentale posisie in waarvolgens morele verskynsels gesien moet word as "nie-universaliseerbaar nie" en as "sonder enige fondament". Hy kan dit egter nie vermy om te stel dat "wat dan nou eintlik moreel in moraliteit is", die "ryk van persoonlike outonomie" en die "morele impuls" is nie. Hy is wel van mening dat hierdie morele impuls nie universeel kan wees nie, omdat dit "subjektief, ontwykend, en nie-reëlmatig" is. In die voetspore van Levinas beskryf hy hierdie impuls as "die wees vir die ander ... of die ander nou vir my is of nie". Die ander is daarom nie 'n eis wat betaal moet word nie en sy/hy het geen mag oor my nie. Dit is ek wat vir myself die verantwoordelikheid vir die ander moet gee.

Hierdie formulering van Bauman is dubbelsinnig. Hy verwerp nie die konstantheid van die morele behore totaal en radikaal nie, omdat hy steeds aanspraak maak op 'n gegewe morele impuls en omdat hy skepties na 'n behorelose sosiale konstruktivisme kyk. Alhoewel hy stel dat die morele impuls nie-universaliseerbaar is nie, suggereer dit nietemin 'n standhoudende identiteit ("wees vir die ander") aan die morele. Dit is ook nie asof Bauman die idee van morele bronne totaal verwerp nie, want hy glo wel in die outonome individu; die term *impuls* suggereer tog iets van die "natuur" as bron. Verder, ten

spyte van Bauman (1994:73, 75-78) se ontkenning dat die ander 'n mag oor my het, merk hy tog op dat die ander 'n "outoriteit" vir my is en dat die "morele self" "wakker word" met die "sien van die ander". Hy gaan selfs so ver as om te stel dat daar 'n "ambivalensie is in die hart van moraliteit" waarmee hy in der waarheid erken dat hy dit moeilik vind om 'n moraliteit sonder oorspronge te bedink.

Ten spyte van sy antimetafisiese posisie neem Bauman onwillekeurig 'n posisie in waarin daar duidelik sprake is van 'n terugkeer van die transendentale. 'n Simpatieke beoordeling kan wees dat Bauman versigtig is om hom op 'n enkele fondament vir moraliteit te verlaat en dat sy begrip van die morele behore poog om nie-reduksionisties te wees. Die groot waarde van sy bydrae is egter die feit dat hy ontken dat die verhouding tussen 'n morele bron en morele subjek in magsterme gedefinieer moet word. Dit lyk asof hy hierdie verhouding, soos Levinas, wil hervorm in die rigting van 'n etiese verhouding. Daar sal hieronder weer verwys word na hierdie sentiment.

3.3 'n Evolusionistiese perspektief

Rorty het gesuggereer dat moraliteit sy oorsprong in 'n sosiale konstruksieproses het (vgl. bo). Ter wille van 'n kritiese kyk, is die idees van Bauman oor die ontstaan en ontwikkeling van moraliteit bekyk. Rorty wys egter ook die evolusieproses van die mens as oorsprong vir moraliteit aan. Ter wille van 'n duideliker formulering van hierdie standpunt en die vraag of selfs hierdie oënskynlik suiwer immanente posisie die opdringerigheid van die transendentale kan vryspring, kan kortliks aandag gegee word aan die argument van een van die voorste populariseerders van die evolusionisme, Richard Dawkins.

Dawkins (2007:245-246) gee toe dat emosies soos honger, vrees en seksuele lus makliker deur die teorie van natuurlike seleksie verklaar kan word as die mededoë (*compassion*) wat ons met 'n kind het wat huil, 'n ou weduwee wat eensaam is, of met die onbekende slagoffers van 'n tsunami. Hy noem dat teenstanders van morele evolusionisme gewoonlik verwys na die sogenaamde selfsugtige geen in die teorie van evolusie en dat hulle die konklusie maak dat die moreel goeie nie versoenbaar is met hierdie geen nie. Dawkins (2007:246-247) ontken egter dat die selfsugtige geen 'n normatiewe moraliteit onmoontlik maak. Hy verduidelik dat 'n onderskeid gemaak moet word tussen die eenheid van natuurlike seleksie (d.i. die eenheid waar selfbelang ter sprake is) en entiteite soos 'n organisme, 'n groep, 'n spesie of 'n ekosisteem. Laasgenoemde entiteite is

nie dieselfde as die selfsugtige geen nie, want hulle maak nie kopieë van hulself nie en hulle kompeteer nie in 'n poel van selfkopiërende entiteite nie. Selfkopiëring en gevolglike kompetisie is wat gene doen en wat noodsaak dat hulle selfsugtig ingestel moet wees.

Dawkins erken wel dat gene individuele organismes programmeer om selfsugtig te wees. Hierdie gene is egter pragmaties en verseker in bepaalde situasies hulle eie selfsugtige voortbestaan deur die organismes te beïnvloed om altruïsties op te tree. 'n Eerste sodanige situasie is waar 'n geen ditself tot so 'n mate kopieer dat verwantskapaltruïsme die norm word. Die beste voorbeeld hiervan is mense wat altruïsties teenoor hulle kinders optree. Die tweede geval is resiproke altruïsme (jy krap my rug, dan krap ek joune). Laasgenoemde beginsel lê aan die wortel van alle handel. Daar is ook altruïsme waarmee 'n organisme dominansie of superioriteit wil adverteer deur 'n opoffering te maak wat nie werklik sy dominansie in gevaar stel nie (Dawkins, 2007:247-251).

'n Kritiese opmerking wat ten opsigte van hierdie argumente van Dawkins gemaak moet word, is dat hy nie die indruk kan ontkom dat selfsug wel die leidende motief vir sy etiek bly nie. Volgens Dawkins kan altruïsme (wat hy gelykstel aan morele gedrag) wel voorkom omdat dit 'n funksie kan hê in die oorhoofs-selfsugtige doelstelling (oorlewing) van die mens. Die selfsugtige mens bly dus die transendentale voorwaarde vir enige morele gedrag.

Die vraag is hoe hierdie selfsugtige voorwaarde van altruïstiese gedrag aanleiding kan gee tot 'n algemene moraliteit en nie beperk bly tot die gevalle wat hierbo genoem word nie. Ook hiervoor het Dawkins (2007:252-253) 'n antwoord. Universalisering vind plaas wanneer 'n evolusionêr-ontwikkelde gedragspatroon of -reël op 'n misplaaste wyse optree (*misfire*). So byvoorbeeld is die seksuele drang se bedoeling prokreasie. Moderne mense het egter maniere om prokreasie te verhoed deur byvoorbeeld 'n geboortebeperkingspil. Laasgenoemde het egter nie die effek dat die seksuele drang verminder word nie. Die drang begin dus onafhanklik optree van die aanvanklike evolusionistiese doel daarvan. Dieselfde gebeur met morele gedrag. Altruïstiese gedrag was aanvanklik net gerig op naby-verwante mense en diegene wat die potensiaal het om die guns terug te bewys. Hierdie voorwaarde bestaan in baie gevalle nie meer nie, maar die reël om altruïsties op te tree wel – moraliteit is 'n misplaaste oorblyfsel (*misfiring*) van die aanvanklike impuls.

Dawkins (2007:255-257) gaan selfs verder en beskryf moraliteit as 'n universele sisteem wat evolusionêr ontwikkel het, maar benede

ons bewuste funksioneer, net soos ons gebruik van taal 'n universele sisteem het wat onder ons bewuste bestaan. Wanneer Kant argumenteer dat 'n rasonale wese nooit as 'n middel tot 'n doel gebruik kan word nie, formuleer hy dit as 'n "morele absolute". Dawkins se suggestie is dat Kant dit as 'n transendente gegewe sien, maar dit is eintlik niks meer as iets wat deur evolusie in ons ingeplant is nie.

Die duidelike konsekwensie van laasgenoemde is dat Dawkins die opdringerigheid van 'n normatiewe struktuur vir moraliteit nie kan ontkom nie. Nog meer interessant is dat hy met die idee dat moraliteit 'n misplaaste oorblyfsel van die evolusieproses is, poog om tot 'n mate die evolusieproses as transendentale oorsprong vir moraliteit te versag of selfs te versluier. Die rede hiervoor is waarskynlik sy aanvoeling dat die selfsugtige aard van die evolusionisme baie moeilik kan deug as transendentale voorwaarde vir 'n etiese aspek wat Dawkins self in suiwer altruïstiese terme definieer.

'n Deontologiese verklaring soos dié van Kant vir die oorsprong van die morele behore sou meer naatloos inpas by 'n altruïstiese beskrywing van moraliteit. Dit is egter 'n perspektief wat Dawkins se immanentistiese paradigma weerspreek. Hy (Dawkins, 2007:259) takel daarom die argument van baie Christene dat indien daar nie 'n God is nie, ons nie enige rede sal hê om moreel op te tree nie. Sy bedoeling is dus om God as transendentale voorwaarde vir moraliteit, te weerspreek. Sy teenargument is dat indien mense moreel optree net omdat hulle God se goedkeuring en beloning wil kry of straf wil vermy, ons nie met moraliteit te doen het nie, maar met 'n oordie-skouer-loerdery, 'n blote paaier van God en 'n poging om ons eie beeld by God te poets. Dawkins se oordeel is dat so 'n motivering vir moraliteit maar taamlik misrabel is.

'n Mens sou daarop kon wys dat hierdie argument, indien sommige Christene dit wel huldig, eintlik die selfsugtige motief van oorlewing as begroning het. Dit verskil gevolglik nie veel van Dawkins se eie beskrywing van die motief vir moraliteit nie, behalwe dat hy nie morele gedrag sien as 'n poging om 'n kwaai god te oorleef nie, maar as 'n poging om in 'n ongenaakbare situasie van evolusionêre kompetisie wat transendentaal aan mense se behandeling van mekaar lê, die oorhand te hê. Hy slaag dus nie daarin om 'n groter waardigheid aan die motief vir moraliteit te koppel deur 'n evolusionistiese oorsprong daaraan te gee nie.

So asof hy aanvoel dat sy transendentale motief vir morele optrede nie te stewig staan nie, gee Dawkins (2007:260-261) toe, ten spyte

van sy geloof in 'n evolusie-ingebooue morele struktuur in alle mense, dat mense immoreel optree as hulle nie gepolisieer word nie. Hy noem die voorbeeld van 'n polisiestaking in Montreal waarop 'n toename in misdadigheid gevolg het. Hy gaan egter onmiddelik tot die aanval oor en stel dat die meerderheid mense van Montreal in God (ge)glo (het), en vra dan waarom die vrees vir God nie gekeer het dat hierdie toename in misdadigheid plaasvind as daar nie aardse polisiemanne is nie. Natuurlik sal Dawkins op grond van sy teorie dat alle mense 'n sterk morele impuls en onderliggende struktuur deur middel van die evolusieproses ingekry het, dieselfde vraag moet antwoord: Waarom keer die evolusie-ingebooue morele struktuur nie dat mense misdadig optree as daar nie polisiemanne is nie? Die vraag kan dus gevra word of die evolusionistiese verduideliking van die oorsprong van moraliteit ons enigsins verder gebring het as 'n teïstiese perspektief waarin vrees en selfbelang 'n hoofrol speel?

Anders gestel: Dawkins ervaar wel die opdringerigheid van 'n transendentale oorsprongsvraag vir die morele behore. Hy vind 'n antwoord, dit wil sê 'n transendentale oorsprongidee in 'n suiwer immanente evolusieproses. Vir Dawkins is hierdie immanentisme 'n sterker moontlike voorwaarde vir moraliteit as 'n transendente verduideliking. Dit is egter 'n konklusie wat dieselfde spanning huisves as wat hy in 'n teïstiese paradigma meen op te merk, wat sy aanspraak op 'n transendentlose transendentale begin van moraliteit op heelwat losser skroewe plaas as wat hy sal wil toegee.

3.4 Onvergenoegdheid met die immanentisme

Een van die duidelike tendense in die denkers wat hierbo behandel is, is die indruk dat ons tyd neig in die rigting van antimetafisiese sentimente. Dit is inderdaad duidelik dat die ervaarbare aard van konstante morele norme gerespekteer moet word. Die konstantheid van norme dui egter ook op hulle transendentale aard, wat beteken dat hierdie norme nie so direk ervaarbaar is nie. Daarby moet ook in gedagte gehou word dat norme met 'n proses van "positivering" bemiddel word. Hierdie positivering veronderstel positiverende agente. Dit is opmerklik dat Rorty en Bauman ook veronderstel dat wat hulle as belangrike morele eise sien, soos sorg-vir-ander en wees-vir-die-ander, 'n natuurlike impuls is wat deur 'n samelewing gepositiveer moet word. Interpretasie (soos Taylor uitwys) en rasionaliteit (dit is ons erfenis van die vroeëre Modernisme), meen ek, is ander sodanige positiverende agente.

Op hierdie punt kan 'n onderskeid gemaak word tussen transendentale idees oor oorsprong van 'n *genoegsame* en oorsprong van 'n

noodsaaklike aard. 'n Genoegsame voorwaarde vir die feit dat 'n mens byvoorbeeld nie kan slaap nie, sou wees as 'n rockorkes die heelnag voor jou slaapkamervenster oefen. Dit is egter nie 'n noodsaaklike voorwaarde nie, want 'n sterk slaappil sou hierdie voorwaarde moontlik ongedaan kon maak. 'n Noodsaaklike voorwaarde sou byvoorbeeld wees om te stel dat 'n rekenaar nie sonder elektrisiteit kan funksioneer nie. Elektrisiteit is egter nie 'n genoegsame voorwaarde vir die rekenaar om te funksioneer nie, want daar sal ook 'n aantal ander voorwaardes in plek moet wees, byvoorbeeld iemand wat weet hoe die rekenaar werk, dat die hardeware en sagteware van die rekenaar bymekaar aanpasbaar is, ensovoorts.

Wanneer gepraat word van die opdringerigheid van die duursaamheid van die morele behore, die opdringerigheid van meerdere positiverende morele agente, en die opdringerigheid van die transendente as die oorsprong van moraliteit, word nie soseer bedoel dat ons met noodsaaklike voorwaardes vir moraliteit te doen het nie – veel eerder met voorwaardes wat genoegsame rede moet verskaf vir morele optrede. In die geval van die transendente oorsprong van moraliteit word hierdie genoegsaamheid bevestig deur twee induktiewe beperkings waarvoor 'n suiwer immanentisme te staan kom.

Ekstreme sosiale konstruktivisme glo, volgens Kukla (2000:ix, 4), dat die samelewing die skepper en nie die blote ontdekker is van alles wat bestaan nie – dat denke oor moraliteit dus nie moet poog om morele norme te ontdek nie, maar dit eerder moet skep. Volgens Kukla (2000:160) is die grootste probleem met hierdie ekstreme hipotese 'n ingeboude weerspreking: As “feite” eintlik nie bestaan nie omdat dit deur 'n bepaalde sosiale konteks geskep word, kan die konstruktivisme self, nie as 'n “feit” gehandhaaf word nie. Meer nog: as alles deur 'n samelewing geskep word en dus immer aan't verander is, behoort 'n weerspreking van laasgenoemde (bv. deur 'n opdringerige konstantheid) ook net deur die samelewing verklaar te kan word as iets wat nie bestaan nie. So 'n klaarspeel met dit wat nie inpas by die konstruktivistiese perspektief nie, is egter nie houdbaar nie. Kukla se konklusie is dat “die wêreld wel bestaan”. Anders gestel: daar bestaan wel dinge buite die skeppings van 'n samelewing om – die morele behore waarskynlik ook. Hierdie afleiding kan selfs 'n entjie verder geneem word deur te stel dat daar waarskynlik dan ook ander bronne vir moraliteit as net die samelewing bestaan.

Die soort outonoom finaal-skeppende (fundamentalistiese) bron wat deur die rasionalisme, sosiale konstruktivisme en die evolusionisme verkondig word, het die probleem dat dit vasgevang word in 'n ver-

dere drogredenasie, naamlik dié van oneindige retirering. Binne 'n ekstreme sosiale konstruktivisme loop hierdie drogredenasie soos volg: As dit 'n feit is dat alle feite deur sosiale groepe gekonstrueer word, moet hierdie metafeit ook 'n sosiale konstruksie wees, wat op sy beurt beteken dat laasgenoemde meta-metafeit ook 'n sosiale konstruksie moet wees, ensovoorts (Kukla, 2000:68). Kukla (2000: 79) suggereer dat hierdie drogredenasie nie 'n finale argument teen die konstruktivisme hoef te wees nie. Tog, sou 'n mens kon uitwys, dit bevestig 'n moeilik ignoreerbare ongemaklikheid met 'n radikale konstruktivisme.

Een manier om hierdie ongemaklikheid te hanteer, merk Kolakowski (1988:30-31) op, is die strategie van vele hedendaagse filosowe om die soeke na die *Ultimum* te sien as 'n "wanton hunting for chimera", of 'n "Sisyphian effort" as gevolg van die "never-ending curse" dat die voorwaarde of logika vir die noodsaaklike bestaan van die *Ultimum* in die *Ultimum* self gevind moet word. Immanentiste probeer die oneindige spiraal van 'n soeke na die *Ultimum* te ontsnap deur bloot te stel dat, omdat 'n finale of hoogste bron wat ditself kan begrond, onmoontlik is, moet die soeke na so 'n bron as sodanig gestaak word. Tog meen Kolakowski (1988:31-32) dat ten spyte van hierdie poging om die probleem te ontduik,

... the search for the ultimate foundation is as much an unremovable part of human culture as is the denial of the legitimacy of this search ... The point is not merely that the most arduous and arid metaphysical investigations are not vain as they might have a real ... impact on the course of world affairs and ... human life ... The point is rather that it is impracticable to eradicate from the human mind the desire of truth in the common sense of this word.

Hierdie waarneming van Kolakowski sê veel, ook in die geval van ekstreme sosiale konstruktiviste. By laasgenoemde is die verleiding groot om die samelewing tot 'n almagtige skeppende bron, ook en veral van moraliteit, te verklaar waarteen individue hulself kwalik op grond van enige ander oorweging kan verset.⁸ Indien hierdie waarneming aanvaar word, sal natuurlik aanvaar moet word dat die samelewing as finale bron ook ditself sal moet fundeer. Ander oën-

8 Rosen (1991:191-192) stel hierdie moontlikheid blatant wanneer hy die fondament vir 'n morele orde nie transendent nie, maar in die sosiale werklikheid sien. Sy motivering is dat ons in die geval van die samelewing te doen het met 'n subjek, veel meer magtig as onself, wat moraliteit kan afdwing.

skynlike kandidate vir so 'n bron wat uit die analise van Rorty, Bauman en Taylor na vore tree, is die Natuur, die Samelewing, Kultuur en die Rede – met die suggestie dat almal as 'n soort finale bron gesien kan word. Maar 'n bevestiging van enige van hierdie bronne as die finale bron kan kwalik deurgevoer word in die lig daarvan dat dit oënskynlik onmoontlik vir hierdie bronne is om hulle eie finale fundamente te wees indien die omringende pluraliteit van bronne, wat op gelyke status aandring, in ag geneem word. Die praktyk tans is om die duiwel van rasionalisme uit te dryf net om dit te vervang met sosiale konstruktivisme. Van hierdie kontekstualiste leer ons dat die rede nie die fundamentele bron vir moraliteit kan wees nie – dat interpretasie en die gemeenskap eweneens belangrike bronne vir moraliteit is. Dit beteken dat moraliteit waarskynlik 'n veelheid van bronne, maar ook 'n nie-immanentisme as voorwaardes veronderstel ten einde by 'n genoegsame begrip van ons morele oorsprong uit te kom.

4. Slotgedagtes: die moontlikheid van 'n ontologie van voorwaardelikheid

'n Transendentale filosofie stel vrae oor die voorwaardes vir die bestaan van dinge en ontwikkel as antwoorde op hierdie vrae transendentale idees. Hierdie werkswyse geld ook vir nadenke oor moraliteit.

Die logiese beginpunt vir so 'n transendentale ondersoek is om te vra na dit wat voorhande is. As antwoord behoort 'n idee ontwikkel te word van 'n verskeidenheid wat opgemerk word, asook die samehang wat binne hierdie verskeidenheid bestaan. Om 'n transendentale verskeidenheidsidee te ontwikkel, is iets wat in ons sekulêre tyd gemaklik gebeur – veel gemakliker as 'n samehangidee. Die vlietende en kontingente staan in die etiek vir heelwat kontemporêre denkers voorop as eerste voorwaarde vir die verskeidenheid – soos in die voorafgaande analises opmerklik was. 'n Voorwaarde wat nie hierbo bespreek is nie, maar wat verwant is aan die vlietende en waarskynlik ook 'n groot aanhang onder kontemporêre etici sal vind, is 'n toleransie vir 'n gematigde relativisme⁹ as 'n manier om die pluraliteit van morele standpunte te hanteer.

'n Samehangidee en verwante idees oor konstantheid en oorsprong is vir kontemporêre denkers minder maklik om te visualiseer. Een

9 Taylor, (1991a:13-14, 17) noem dit 'n “kind of soft relativism”.

van die doelwitte van bogenoemde ondersoek was byvoorbeeld om te soek na 'n onderliggende konstante. So 'n konstantheid is inderdaad opgemerk, maar dan as iets wat ditself as 't ware opdring te midde van die beklemtoning van die vlietende en plurale.

As gevolg van die behepthed met die vlietende en pluraliteit is die indruk wat ons tyd laat, naamlik van 'n genadelose immanentisme, ook heel verstaanbaar. Hierdie perspektief manifesteer ditself onder andere in 'n uitsluitlike fokus op immanente konstruerende bronne vir die morele. Onder laasgenoemde tel veral 'n vermeende almagtige "samelewing" en 'n suiwer immanente "evolusieproses". Weereens kan 'n opdringerige transendente *Ultimum* opgemerk word – 'n opdringerigheid wat die immanentisme uitdaag.

Vir 'n transendentale filosofie is die vrae na dit wat voorhande is en wat dan tot idees oor opdringerighede soos morele verskeidenheid, vlietendheid asook kontingensie lei, belangrik, asook opdringerige vrae oor die oorsprong en samehang van morele verskynsels.

Die verhouding tussen die moreel voorhande, en voorwaardelikhede (soos die vlietende, kontingente en verskeidenheid) aan die een kant, en opdringerighede (soos samehang, konstantheid en oorsprong) aan die ander kant, word in vele kringe as 'n fundamentele spanning ervaar. Dit is immers die geval in omtrent al die denkers waarna hierbo gekyk is. De Wachter tipeer Rorty byvoorbeeld as iemand wat 'n konstante behore met 'n soort positivistiese en naturalistiese pragmatisme probeer wegwens. Toe Rorty self ondersoek is, het dit geblyk dat daar wel 'n sterk poging tot so 'n wegwens is, maar dat konstanthede en morele oorspronge hulself tog in Rorty se denke opdring. Hierdie opdringerigheid kan gesien word as bewys van die teenwoordigheid van 'n fundamentele spanning. Volgens De Wachter (1990:226-227)

... heeft moraal niet louter nood aan verworteling in het herkenbare, de aanvaarding van wat is, maar behoeft zij een minimale spanning tussen zijn en behoren, een spanning met iets wat wij als goed te *erkennen* hebben.

Die onwillekeurige toetrede van laasgenoemde spanning by immanentistiese filosowe soos Rorty, en 'n ongekwalfiseerde aanvaarding van die spanning ('n moontlikheid by De Wachter) skep die indruk van 'n ontiese status vir die spanning. So 'n status maak ons egter die gyselaar van die immanentisme in die sin dat die noodsaak vir transendentale voorwaardes vir moraliteit erken word, maar teen

die agtergrond van die immanentisme as 'n bedenklike erkenning aangevoel word.

De Wachter kwalifiseer die spanning wat hy wil handhaaf. Hy (De Wachter, 1990:227) stel naamlik die “hier gestelde eis kan ook omschreven worden als de eis van persistentie van een waarheids-ethos”. Met *pesistentie* kom hy in die buurt van Klapwijk se “opdringerigheid van het universele”. Die feit is dat *persistentie* en *opdringerigheid* steeds uitgaan van, en 'n fundamentele posisie gee aan die spanning. Dit is egter 'n tree vorentoe om die teenwoordigheid van voorwaardelikhede soos konstantheid en 'n transendente oorsprong te erken. Met laasgenoemde moontlikheid word die spanning nie uitgewis nie. Inteendeel, dit kan die spanning selfs verhoog. Maar die erkenning van 'n spanning sit die saak minstens op die agenda van kritiese ondervraging. Daar behoort voorts gevra te word of daar wel spanning moet wees tussen die “wat is” en die behore. Die onontkombaarheid van die spanning kan uitgedaag word en 'n ontologie van voorwaardelikheid in plaas van 'n ontologie van spanning kan oorweeg word.

In laasgenoemde is die uitgangspunt spanning, wat daaraan 'n ontologiese status gee. In 'n ontologie van voorwaardelikheid word die spanning nie noodwendig vermy nie, maar die uitgangspunt is dat die bepaalde voorwaardelikhede nie in spanning met mekaar en die voorhande is nie. Spanning volg as die voorhande byvoorbeeld ditself nie deur die voorwaardelikheid laat rig nie. Die behore wat byvoorbeeld vir morele keuses geld, sal nie in spanning wees met 'n morele praktyk ('n “wat is”) waar laasgenoemde ditself deur die behore laat lei nie. Wanneer die behore en die “wat is” in 'n fundamentele spanning geplaas word, verander die status van die “wat is” egter na 'n alternatiewe behore. Ten spyte van die spanning word die denkfout dus gemaak om die onderskeid tussen behore en “wat is” te nivelleer. Dit is onder andere wat gebeur in die gediskrediteerde postivistiese praktyk om induktief 'n behore uit die voorhande af te lei.

Die bedoeling van 'n ontologie van voorwaardelikheid is onder andere om die verhouding tussen bronne en die subjekte waarvoor die morele behore geld, te tipeer as een van voorwaardelikheid in plaas van een van spanning. Bauman dui aan dat die samelewing geneig is om 'n arbitrêre en integriteitlose almagtige bron te wil wees, juis omdat allerlei magsbelange en magsbegeertes daarin 'n rol speel. Hy poog daarom om die spanningsgedrewe magsverhouding tussen morele bron en morele subjek te hervorm na 'n etiese verhouding. Hierdie poging kom ooreen met 'n denkrigting wat die huidige relati-

visme wil teenwerk deur, volgens Gascoigne (2008:184), vir 'n legitimering van norme te kies "that is essentially ethical in nature".

Wolters (1995:44-45) sluit by hierdie sentiment aan wanneer hy argumenteer dat een van die groot *malaises* van die Westerse denke die "dilemma van Platonisme versus historisme" is. Hierdie spanning word geskep deur die Platoniese aanname dat daar supra-historiese metafisiese substansies bestaan. In 'n teenreaksie ontwikkel 'n relativistiese ontkenning van alle konstanthede in die dominante voorwaardelikheid. Vanuit 'n skeppingsperspektief poog Wolters om hierdie dilemma te ontkom deur 'n meer dinamiese en relationele kyk moontlik te maak op wat tradisioneel as die metafisiese en substantiewe aard van duursaamheid gesien is. Wolters (1995: 41, 45) stel voor dat gebruik gemaak moet word van die konsep *konstantheid* waaraan die Bybelse konnotasie van *emet* (wat min of meer "vaste getrouheid" beteken) verleen moet word. Hierdie is eerder 'n etiese as 'n metafisiese konsep, wat beteken dat die konsep anders verbind is aan die bron vir duursaamheid as dié van rasionele noodwendigheid wat binne die metafisiese tradisie geld, of die magsrelasie wat deur individuele en sosiale konstruktivisme veronderstel word.

Wolters (1995:41) poog hiermee om die idee te vestig dat "supra-arbitrêre beginsels" 'n saak is van "betroubare vastigheid wat in die getrouheid van God gevestig is". Dit is hierdie verhouding waarop die vastigheid van God se morele voorskrifte gebou is. Daarmee kan die idee van metafisiese substansies wat ons van die Grieke geërf het en wat die hele fundamentalistiese tradisie in stand hou, waarskynlik vermy word.

Laasgenoemde opmerkings oor die konsekwensie van 'n ontologie van voorwaardelikheid vir die verhouding tussen die voorhande en voorwaardelikhede is sketsmatig en bloot enkele buitelyne van 'n idee. Aansluitend kan ook 'n enkele lyn getrek word van die nouverwante en toegespitste tema van die onderlinge voorwaardelikheid van die kontekstuele of positiverende bronne vir moraliteit. 'n Genoegsame voorwaarde vir moraliteit sou waarskynlik wees dat die veelheid van bronne 'n koalisie vorm wat aan moraliteit vorm gee. Met hierdie idee van die onderlinge voorwaardelikheid van kontekstualiserende morele bronne word klem gelê op die feit dat die bestaan van 'n morele bron ander bronne veronderstel en inderdaad 'n samewerkende verhouding met hierdie bronne veronderstel. Natuurlike impulse en gegewe norme moet byvoorbeeld met 'n samelewing saamwerk om 'n lokale moraliteit of etos te skep. Hierdie is egter 'n tema vir 'n verdere studie.

Geraadpleegde bronne

- ADENEY, F.S. 1991. Review of *Sources of the self*. *Theology today*, 48:204-210.
- BAUMAN, Z. 1994. Postmodern ethics. Oxford: Blackwell.
- BAUMAN, Z. 1995. Life in fragments: essays in postmodern morality. Oxford: Blackwell.
- DAWKINS, R. 2007. The God delusion. London: Black Swan.
- DE WACHTER, F. 1990. Ethiek: modern en postmodern. *Tijdschrift voor filosofie*, 52(2):207-229.
- FLANAGAN, O. 1990. Identity and strong and weak evaluation. (In Flanagan, O. & Oksenberg Rorty, A., eds. Identity, character, and morality: essays in moral psychology. Cambridge: MIT. p. 37-65.)
- FUMERTON, R. 2005. Foundationalist theories of epistemic justification. <http://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/> Date of access: 13 Okt. 2006.
- GASCOIGNE, N. 2008. Richard Rorty: liberalism, irony and the ends of philosophy. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, J. 1993. Justification and application: remarks on discourse ethics. Cambridge: MIT.
- JAMES, S. 1995. Internal and external in the work of Descartes. (In Tully, J. & Weinstock, D.M., eds. Philosophy in an age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question. Cambridge: Cambridge University Press. p. 7-19.)
- KLAPWIJK, J. 1995. Ethisch pluralisme en de opdringerigheid van het universele. (In De Boer, T. & Griffioen, S., eds. Pluralisme: cultuurfilosofische beschouwingen. Amsterdam: Boom. p. 180-203.)
- KOLAKOWSKI, L. 1988. Metaphysical horror. Oxford: Blackwell.
- KUKLA, A. 2000. Social constructivism and the philosophy of science. London: Routledge.
- LARMORE, C. 1991. Review of *Sources of the self*. *Ethics*, 102(1)158-162.
- LÖW-BEER, M. 1991. Living a life and the problem of existential impossibility. *Inquiry*, 34(2):217-236.
- MULHALL, S. & SWIFT, A. 1993. Liberals and communitarians. Oxford: Blackwell.
- POIRIER, M.W. 1993. Reassessing the modern era. *Modern age*, 35:215-223.
- RORTY, R. 1991. Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. 1993. Contingency, irony, and solidarity. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. 1999. Philosophy and social hope. London: Penguin.
- ROSEN, M. 1991. Must we return to moral realism? *Inquiry*, 34(2):183-194.
- SCHNEEWIND, J.B. 1991. Review of *Sources of the self*. *The journal of philosophy*, 88:422-426.
- SCHWEIKER, W. 1992. The good and moral identity: a theological ethical response to Charles Taylor's *Sources of the self*. *Journal of religion*, 72:560-572.
- SKINNER, Q. 1991. Who are "we"? Ambiguities of the modern self. *Inquiry*, 34(2):133-153.

- SKINNER, Q. 1995. Modernity and disenchantment: some historical reflections. (In Tully, J. & Weinstock, D.M., eds. *Philosophy in an age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 37-48.)
- TAYLOR, C. 1985a. *Philosophical papers*. Vol. 1: Human agency and language. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. 1985b. *Philosophical Papers*. Vol. 2: Philosophy and the human sciences. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. 1989. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. 1991a. The malaise of modernity. Concord: Anansi.
- TAYLOR, C. 1991b. Comments and replies. *Inquiry*, 34:237-254.
- TAYLOR, C. 1995. *Philosophical arguments*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, C. 2007. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- WALDRON, J. 1990. How we learn to be good. *The Times literary supplement*: 325-326, 23-29 March.
- WESSELS, F. 2006. Wie was Jesus regtig? Oor die historiese Jesus. Wellington: Lux Verbi.BM.
- WOLFE, A. 1990. Review of *Sources of the self*. *Contemporary sociology*, 19(4):627-628.
- WOLTERS, A.M. 1995. Creation order: a historical look at our heritage. (In Walsh, B.J., Hart, H. & VanderVennen, R.E., eds. *An ethos of compassion and the integrity of creation*. Lanham: University Press of America. p. 33-48.)
- WOLTERSTORFF, N. 1979. *Reason within the bounds of religion*. Grand Rapids: Eerdmans.

Kernbegrippe:

modern/postmodern/laat-modern
 moraliteit/etiek
 opdringerige
 transendente/gegewe
 universele/konstante
 voorwaardelike/transendentale

Key concepts:

conditional/transcendental
 modern/postmodern/late modern
 morality/ethics
 optrusive
 transcendent/given
 universal/constant

