

Een verkenning van 'het goede' in het werk van Charles Taylor en Iris Murdoch

An exploration of 'the good' in the works of Charles Taylor and Iris Murdoch

In modern philosophy many, if not all, concepts are under discussion; so is 'the good'. Yet 'the good' has been given an important place in the philosophies of the well-known philosopher Charles Taylor and Iris Murdoch. This thesis is an exploration of this concept by both philosophers. It turns out that Murdoch has had a significant influence on Taylor. However, 'the good' within Taylor's philosophy plays a role in the background, whereas Murdoch puts it prominently in the foreground. In addition, Taylor appears to be an Aristotelian oriented thinker, while Murdoch is particularly indebted to Plato. It also shows that Murdoch's most influential insights have ended up in contemporary moral philosophy and religious ethics through Taylor's work. Paradoxically, she herself is still not known as a great philosopher to this day.

Studie: Erasmus Universiteit Rotterdam
Faculteit der Wijsbegeerte
Master Filosofie

Leerstoelgroep: Filosofie van mens & cultuur

Begeleiders: Dr. A.W. Prins

Adviseur: Dr. G.H. van Oenen

Student: R.J. Revet MA

Studentnummer: 104516

Datum: 17 april 2018

Aantal studiepunten: 18 ECTS

Aantal woorden: 25713

Inhoud

Voorwoord.....	4
Inleiding.....	5
Hoofdstuk 1. Een verkenning.....	7
1.1 Algemene betekenis.....	7
1.2 Kwalitatief goed.....	8
1.3 Moreel goed.....	8
1.4 Normatieve ethiek: utilisme, plichtethiek en deugdethiek.....	9
1.4.1 Utilisme.....	9
1.4.2 Plichtethiek.....	11
1.4.3 Deugdethiek.....	12
1.5 <i>Goed</i> als zelfstandig naamwoord.....	14
1.5.1 (Perfect) Goede: antieke en middeleeuwse metafysische en ethische opvattingen.....	14
Hoofdstuk 2. ‘Het goede’ volgens Charles Taylor.....	16
2.1 Biografie.....	16
2.2 Taylor: filosofie in een hermeneutisch fenomenologisch kader.....	18
2.2.1 Hermeneutiek.....	18
2.2.2 Fenomenologie.....	19
2.3 (Waarde)horizon.....	20
2.4 Frankfurt: hogere orde verlangens.....	21
2.5 Zwakke, sterke en radicale evaluatie.....	23
2.6 Hypergoed.....	25
2.7 ‘Het goede’ als constitutief goed.....	25
2.8 God.....	27
2.9 Conclusie.....	29
Hoofdstuk 3. ‘Het Goede’ volgens Iris Murdoch.....	30
3.1 Biografie.....	30
3.2 Murdochs filosofie: een schets.....	32
3.3 Plato.....	35
3.3.1 Plato’s Ideeënwereld.....	35
3.3.2 Plato’s grot.....	37
3.4 Simone Weil.....	38
3.5 ‘Het Goede’.....	40
3.5.1 Handelen: Logisch-positivistische en existentialistische ethiek.....	40
3.5.2 Murdochs kritiek.....	43

3.5.3 Kijken: casus moeder 'M' en schoondochter 'D'	43
3.5.4 Volmaaktheid	46
3.5.5 Normatieve begrippen.....	47
3.5.6 Technai en religie.....	49
3.5.7 Conclusies.....	52
Hoofdstuk 4: Slotbeschouwing	54
4.1 Verwantschap op fundamenteel niveau.....	54
4.1.1 'Het goede' in een seculiere tijd.....	54
4.1.2 Plaatsbepaling van 'het goede'	55
4.1.3 Het wezen van 'het goede'	56
4.2 Voorbeeldfiguren	57
4.3 Kritiek op utilisme en plichtethiek.....	58
4.4 Pleidooi voor deugdethiek.....	59
4.5 Oriëntatie op de klassieken.....	59
4.5.1 Aristoteles	60
4.5.2 Plato	60
4.6 Belangrijkste verschillen	61
4.6.1 'Het goede': belangrijkheid en noodzaak bij Taylor	61
4.6.2 'Het goede': belangrijkheid en noodzaak bij Murdoch.....	61
4.7 'Het goede' en God.....	62
4.7.1 Murdoch en God.....	63
4.7.2 Taylor en de religie	64
4.8 Beïnvloeding.....	64
4.8.1 Taylors beïnvloeding door Murdoch.....	65
4.8.2 Murdochs algemene beïnvloeding	67
4.8.3 Murdochs 'Het Goede' als paradigmawisseling?	69
4.8.4 Kuhn	69
4.9 Nawoord	71
Bibliografie	72

Voorwoord

Mijn dank gaat in eerste instantie uit naar dr. G.A.M. Groot, die mij niet alleen twee inspirerende colleges heeft gegeven maar mij ook als eerste heeft begeleid bij de totstandkoming van deze scriptie. Zijn waardevolle commentaar op mijn werk en de amicale, sturende gesprekken die ik met hem had, hebben er mede toe geleid dat deze scriptie er ligt. Zonder hem was dit niet mogelijk geweest. Dit laatste geldt ook voor dr. A.W. Prins. Nadat dr. G.A.M. Groot afscheid had genomen van de Erasmus Universiteit, heeft hij zich als begeleider over mij ontfermd om het geheel tot een goed einde te brengen. Tot slot ben ik ook dr. G.H. van Oenen dankbaar voor zijn kritische adviseurschap en zijn adviezen om deze scriptie naar een hoger plan te tillen.

Daarnaast ben ik mijn vrouw Lies heel veel dank verschuldigd als zij bemoedigende woorden sprak op momenten dat ik dacht dat het me echt nooit zou lukken. Ondanks haar drukke baan ontfermde zij zich jarenlang over de kinderen en het huishouden en zorgde er zo voor dat ik in alle rust kon studeren. Zij heeft ook regelmatig als proeflezer gefunctioneerd. Ook zonder haar was deze scriptie er niet gekomen. Naast Lies wil ik hier ook mijn zoons Jeroen en Jasper bedanken. Te vaak moesten zij stil zijn of mij missen bij het één of ander als ik weer de boeken in moest of naar college aan de 'Rambambam' Universiteit in Nijmegen. Familieleden en vrienden wil ik ook bedanken. Hen heb ik de afgelopen jaren veel te weinig gezien maar als het contact er was, hoorden zij gewillig mijn verhalen aan over de studie en de scriptie.

Tot slot nog het volgende. Na het behalen van mijn premaster aan de Radboud Universiteit, leek het er even op dat mijn ambitie om deze master te halen zou stranden op het zogenaamde *instellingscollegegeld*. Gelukkig vond ik de tweejarige master filosofie aan de Erasmus Universiteit die als enige in Nederland daarvan was vrijgesteld. Dat is een compliment waard.

Ik ben jullie allemaal erg erkentelijk.

Rob Revet

Inleiding

Ik was net 16 jaar geworden toen mijn moeder in 1980 na een slopende ziekte overleed in de Daniel den Hoedkliniek te Rotterdam. Haar laatste tot mij gerichte woorden waren: *'Probeer een goed mens te zijn'*. Al eerder had ik nagedacht over *goed* en *kwaad*, maar dat was meer in het algemeen geweest en zeker niet toegespitst op mijzelf als individu. Nu werd ik plotseling niet alleen geconfronteerd met een uitspraak die een levenslange opdracht (b)leek te zijn maar ook nog eens impliceerde dat *een goed mens zijn* blijkbaar niet iets is wat vanzelf gaat maar wat je moet *proberen te zijn*. De opdracht heeft me nooit losgelaten. Pas jaren later kwam ik erachter dat de vraag naar wat een goed mens is, een fundamenteel filosofische is die al eeuwen lang gesteld wordt en op verschillende manieren beantwoord is. De filosofische discipline die zich bezighoudt met vragen over *het goede (handelen)* is de ethiek of de moraalwetenschap.

De onderliggende scriptie gaat over het begrip 'het goede' zoals deze respectievelijk wordt geadresseerd in het werk van Charles Taylor en Iris Murdoch. Charles Taylor is een vooraanstaand filosoof bij wie onze gerichtheid op 'het goede' een belangrijke plaats inneemt in zijn filosofie. Dat laatste is ook bij Iris Murdoch het geval. Misschien zelfs nog wel nadrukkelijker dan bij Taylor, wat zich toont in haar gebruik van eerbiedskapitalen bij gebruikmaking van het begrip. Taylor is bekend met het werk van Murdoch, heeft als student colleges bij haar gevolgd en reageert op diverse plaatsen in zijn oeuvre op haar werk. Ik zal onderzoeken hoe zij individueel het begrip beschouwen en vervolgens aangeven waar zij overeenkomsten met elkaar vertonen en wat hen onderscheidt.

Deze scriptie is opgebouwd uit vier hoofdstukken. Na een verkennend en introducerend hoofdstuk over het begrip '(het) goed(e)' in algemene en meer bijzondere zin, volgen in twee aparte hoofdstukken de beschrijvingen van het begrip zoals ze gepercipieerd worden door de ogen van Taylor en Murdoch. Tot slot zal ik in het afsluitende hoofdstuk mijn conclusies omtrent hun denken presenteren.

Aanpak van het onderzoek

Deze scriptie is voor een groot deel gebaseerd op literatuuronderzoek maar niet uitsluitend. Als onderzoeksmateriaal heb ik naast literatuur en relevante artikelen ook multimedia (met name *Youtube*) over beide filosofen geraadpleegd en gebruik gemaakt van twee cursussen die ik in 2015 heb gevolgd bij dr. G.A.M. Groot met de titels 'Charles Taylor en het ontstaan van het moderne subject' en 'Het ontstaan van het liberale individu'. Daarnaast heb ik ook de Oscar winnende speelfilm *Iris* (2001) bekeken die handelt over het leven van Iris Murdoch.¹ Met betrekking tot Simone Weil heb ik de documentaire *An Encounter with Simone Weil* (2010) bekeken.²

Een deel van de door mij gebruikte literatuur komt zo vaak in deze scriptie voor dat ik omwille van de leesbaarheid een lijst met *sigla* heb aangelegd. Deze is in de bibliografie te vinden.

¹ Rudin, S., Fox R. (Producenten), Eyre, R. (Regisseur), (2001). *Iris* [Film]. Santa Monica, CA: MIRAMAX.

² Cullen, E., Galvagno, F. en Haslett, J. (Producenten), Haslett, J. (Regisseur), (2010). *An Encounter with Simone Weil* [Documentaire]. Verenigde Staten/ Italië /Zweden: Line Street Productions

Hoofdstuk 1. Een verkenning

Al meer dan tweeduizend jaar denken filosofen na over het begrip ‘goed’. Hieronder geef ik eerst een algemene semantische uitleg van dit begrip om vervolgens het verschil te duiden tussen kwalitatief / materieel goed en moreel goed. Voortbordurend op het moreel goede volgt een korte beschrijving van drie soorten normatieve ethiek: het utilisme, de plichtethiek en de deugdethiek. Ik geef deze beschrijvingen omdat zowel Taylor als Murdoch fundamentele kritiek hebben geuit op de eerste twee ethische stromingen. We zullen zien dat deugdethiek veel beter past bij hun filosofische ideeën over het goede. Tot slot volgt een summier schets van het begrip ‘*Het (perfect) Goede*’ vanuit een historische benadering.³

1.1 Algemene betekenis

De meest algemene betekenis van het woord *goed* geeft aan hoe een bepaalde zaak dient te *zijn*. Het is de meest voorkomende term om een positieve evaluatie van iets dat *is* aan te geven en wordt gebruikt om de goedkeuring aan te bevelen of uit te drukken in een breed scala van contexten. Zo prefereren we bijvoorbeeld een goede zaag boven een slechte en (in principe) ook een goed mens boven een slechte.⁴ Als er een keuze mogelijk is, vinden we een zaak die *goed* is meer verkiesbaar dan een zaak die dat niet is.

Veel klassieke en middeleeuwse filosofen geloofden in het daadwerkelijk als object bestaan van zoiets als het goede. Theorieën omtrent het goede die van hen afkomstig zijn, hebben dan ook onmiskenbaar metafysische kenmerken. In de moderne filosofie worden deze metafysische kenmerken veelal verworpen en huldigt men het principe dat het goede deel uitmaakt van de realiteit en dat wanneer we iets ‘goed’ noemen, we

³ Voor dit hoofdstuk heb ik de volgende filosofische naslagwerken geraadpleegd: <https://plato.stanford.edu>, <https://www.britannica.com>, *Concise Routledge encyclopedia of philosophy* (London 2000), *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford 2016) en het *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (München 1973-1974).

Het hoofdstuk is verre van uitputtend en staat vooral in relatie tot het doel deze scriptie.

⁴ Ik zeg *in principe* omdat dit sec niet altijd het geval hoeft te zijn. Zo ontkent de libertijn Markies de Sade (1740-1814) het bestaan van goed en kwaad en stelt dat alleen het volgen van de eigen natuurlijke instincten en driften van belang is. Het hoeft geen betoog dat dit zal leiden tot gedrag waarvan de meeste mensen zullen vinden dat het slecht is.

menselijke belangen op de werkelijkheid projecteren en in die zin 'goed' alleen gebruiken om subjectieve goedkeuring aan te duiden.

1.2 Kwalitatief goed

Wij kunnen het woord 'goed(e)', als bijvoeglijk naamwoord gebruiken om iets te zeggen over een bepaald object of een bepaalde zaak. We zagen hierboven al dat je een 'goede zaag' kunt hebben. Je kunt echter ook een 'goede vakantie' hebben. En hoewel de eerste 'goed' gaat over de werking van een gereedschap en dit veel minder arbitrair is dan het tweede 'goed', duiden beide op een kwalitatieve eigenschap. Het woord kwaliteit slaat hierbij op de mate waarin iets materieel gezien goed is. *Goed* als zo'n kwalitatieve eigenschap kun je ook van toepassing laten zijn op het *leven*. Je spreekt dan van het *goede leven*. Mensen die het goede leven leiden bevinden zich in *goeden* doen en kunnen het er *goed* van nemen. Ze zijn vermogend en kunnen daardoor een materieel gelukkig leven leiden wat tot op zekere hoogte vergezeld gaat van een tevreden geestelijke toestand. Voor veel mensen is het kunnen leiden van zo'n leven het ultieme doel. Standaard kent dit goede leven vrijwel altijd dezelfde stereotype materiële ingrediënten: een mooi groot huis, een dure boot, een dure auto en veel geld. Dit goede leven heeft niets te maken met moreel goed zijn. Mensen die bovengenoemde zaken bezitten zijn dan misschien weliswaar gelukkig maar niet ethisch bezig.

1.3 Moreel goed

Naast een meer kwalitatief / materieel 'goed', bestaat er ook een ander 'goed' en wel zoals we dat kennen in uitdrukkingen als '*hij is een goed mens*'. Het is de wijsgerige ethiek die zich met de betekenisgeving van het woord 'goed' in deze zin bezighoudt. We hebben het dan over *moreel* goed. De moraal heeft betrekking op de belangen van anderen maar ook op die van jezelf. We zullen dat later zowel bij Taylor in hoofdstuk 2 als bij Murdoch in hoofdstuk 3 zien. Morele waarden verdienen navolging in ons gedrag en hebben betrekking op wat de mens zou moeten zijn om zijn mens-zijn op een zo'n voortreffelijk mogelijke manier te leven.

Daarom stellen we bij morele waarden regels op, normen genaamd, om ons gedrag te reguleren. We zullen dit principe zien in de plichtethiek van Kant, die volgt in § 1.4.2. Een ander goed voorbeeld ter illustratie is de morele waarde van *eerlijkheid*. Een norm die hoort bij *eerlijkheid* is dat wij niet zullen liegen tegen elkaar en altijd de waarheid zullen spreken. Wie in zijn leven morele waarden hoog in het vaandel heeft staan en de daarbij behorende normen naleeft, wordt moreel goed genoemd; wie dat niet doet moreel slecht.

1.4 Normatieve ethiek: utilisme, plichtethiek en deugdethiek

Wijsgerige ethiek is de systematische en kritische bestudering van de moraal. Er zijn drie belangrijke soorten normatieve ethiek die handelen vanuit een normatief ethisch standpunt. Dat zijn het utilisme, de plichtethiek en de deugdethiek.

1.4.1 Utilisme

Jeremy Bentham (1748-1832) wordt als de grondlegger van het utilisme gezien. In de meest algemene variant van het utilisme wordt gekeken naar het *resultaat* van een *handeling*. Het uitgangspunt hierbij is dat deze het grootste geluk voor de grootste groep mensen moet opleveren. Bentham schrijft: *‘De natuur heeft de mensheid onder het regime van twee soevereine meesters geplaatst: pijn en plezier. Zij alleen behoren ons de weg te wijzen en zij alleen mogen bepalen wat we moeten doen.’* Op basis van deze aanname stelt hij dat het vermijden van zoveel mogelijk pijn en het bevorderen van zoveel mogelijk geluk (plezier) het hoogste te behalen doel is voor de mens.⁵

Dat leidt ertoe dat je kunt zeggen dat als het gevolg van een handeling in die zin positief was, de handeling zelf dat ook was. Was het gevolg van een handeling in die zin negatief, dan was die handeling dat ook. Het streven naar het grootste geluk voor de grootste groep mensen noemen we *geluksmaximalisatie*. Je kunt volgens utilisten min of meer uitrekenen wat het grootste geluk voor de grootste groep zal zijn. Deze

⁵ Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford 1907) 4

De origine Engelse tekst luidt: *‘Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do.’*

rekensom wordt de *hedonistische calculus* genoemd. Dit kunnen berekenen van 'geluk' maakt dat het utilisme een duidelijk criterium biedt voor het handelen.

Een maatschappelijk actueel voorbeeld van dit principe zien we bij het vergoeden van medicijnen door zorgverzekeraars. Zij zijn gebonden aan beschikbare budgetten en richten zich op de zogenaamde *kosteneffectiviteit*. Dat is de verhouding tussen de prijs van een medicijn en het resultaat dat het oplevert. Doordat de budgetten beperkt zijn, zal een zorgverzekeraar het beschikbare geld op zo'n manier willen besteden dat dit uiteindelijk het grootste geluk voor de grootste groep (patiënten) oplevert. Hierdoor kan het voorkomen dat bepaalde dure medicijnen voor een selecte, kleine groep patiënten niet zal worden vergoed omdat de kosten ervan een te grote inbreuk maken op goedkopere medicijnen die nodig zijn voor een grotere groep patiënten. Het geluk van die groep mensen, gemeten in een verbetering van de kwaliteit van leven door dat medicijn, wordt dan boven dat van de selecte groep patiënten gesteld.⁶

Hoewel dus op het eerste gezicht iedereen weinig moeite zal hebben met het idee van het grootste geluk voor de grootste groep mensen, geeft het voorbeeld al aan dat er bij het utilisme een aantal kanttekeningen te maken zijn. Juist door het hanteren van de utilistische norm van het grootste geluk voor de grootste groep mensen, is het ook mogelijk dat een onschuldig mens geofferd zouden kunnen worden voor het welzijn van een grotere groep.

Een bekend voorbeeld kan dit verduidelijken. Stel dat er in een ziekenhuis vier patiënten liggen die binnen zeer korte tijd komen te overlijden als zij geen donororgaan krijgen. De patiënten hebben respectievelijk een hart, longen, nieren en een lever nodig. Waarom offeren we dan niet één gezonde persoon op om deze vier te redden? In dat geval zouden namelijk vier mensen gelukkig worden en slechts één ongelukkig in plaats van andersom. Een ander moeilijk punt binnen het utilisme is hoe we *geluk* zouden moeten definiëren. Objectief is *geluk* namelijk niet te bepalen. Wat de één gelukkig maakt, hoeft niet noodzakelijkerwijs ook een ander gelukkig te maken.

⁶ Kagie, S., (2012, 31 juli). 'Vergoedingen dure medicijnen: Het grootste geluk voor de grootste groep?'. *Trouw*. dd. 26-8-2017

1.4.2 Plichtethiek

De grondlegger van de plichtethiek is Immanuel Kant (1724-1804). In zijn ethiek staat het doen van je *plicht* centraal. Een *handeling* is in deze ethiek *goed* als deze aansluit bij een moreel principe. Volgens Kant behoor je daarbij zo te handelen dat je het mens-zijn van zowel jezelf als dat van een ander altijd mede als doel ziet en nooit alleen als middel gebruikt. Het uiteindelijke resultaat van een handeling is in de plichtethiek in principe niet belangrijk zoals dat bij utilisten juist wel het geval is. Als voorbeelden van je plicht doen, noemt Kant het nakomen van contractuele verplichtingen of het liefhebben van kinderen door hun ouders.

De centrale leidraad in de plichtethiek is de gedachte dat je moet handelen volgens een regel (maxime) waarvan je zou willen dat deze de status van een algemene (universele) wet had. Als we deze uitgangspunten van de plichtethiek toepassen op de twee bij het utilisme gegeven voorbeelden, blijkt dat *goed handelen* een compleet andere inhoud krijgt. Bij het voorbeeld van de dure medicijnen zullen artsen de prijs van medicijnen geen rol mogen laten spelen. Zij hebben namelijk de eed van Hippocrates afgelegd en hebben zichzelf daarmee verplicht om iedere patiënt medisch gezien naar beste kunnen te behandelen. De vraag welke financiële middelen beschikbaar zijn doet daarbij niet ter zake.⁷ Ook het voorbeeld van de vier patiënten die wachten op een donororgaan zou in de plichtethiek bij voorbaat al niet leiden tot casuïstiek. Plichtethici zouden het opofferen van een onschuldig iemand voor een 'goede zaak' nooit accepteren. Het is onmogelijk dat ze zo'n handeling tot een algemene wet zouden kunnen verheffen.

Natuurlijk roept de plichtethiek ook kritische vragen op. Wat *precies* je plicht is, valt moeilijk te bepalen. Daar wordt geen objectief criterium voor gegeven nog los van de vraag of dit überhaupt bestaat. Kant lijkt zich voor het bepalen van morele principes zelfs uitdrukkelijk te richten op de individuele vrijheid van de mens in relatie tot die van andere mensen. Daarbij verlaat hij zich uiteindelijk alleen op de menselijke *goede wil* als hij daarover zegt: *'Het is geheel en al onmogelijk om in de wereld en zelfs ook daarbuiten iets te bedenken dat zonder restrictie voor goed gehouden kan worden, behalve dan een goede wil.'*⁸

⁷ Kagie, S., Idem

⁸ Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Berlijn 1870) 10

Bovendien is er het bezwaar tegen de plichtethiek dat verschillende zwaarwegende morele principes strijdig met elkaar kunnen zijn en tot uiterst moeilijke situaties kunnen leiden. Een bekend voorbeeld hiervan is de casus van de onderduikers die je in huis hebt gedurende de Tweede Wereldoorlog. Als je er het principe op nahoudt dat je niet behoort te liegen, huldig je dit principe dan ook nog als een Duitse militair bij je aanbelt met de vraag of je onderduikers in huis hebt?

1.4.3 Deugdethiek

Waar het bij het utilisme gaat om het resultaat van een handeling en bij de plichtethiek om de wens van de *goede wil* door het stellen van maximes, wordt in de deugdethiek gekeken naar de houding of het karakter dat mensen bij hun handelen tonen. In de deugdethiek gaat het om de vraag *hoe leid ik een goed leven?* In deze ethiek toon je door je gedragingen wie je bent en wie je wilt zijn. Bij het ethisch beschouwen van een persoon worden zijn gedragingen bekeken in het licht van diens hele leven. Dit is wezenlijk anders dan bij het utilisme of de plichtethiek waarbij een gedraging geïsoleerd kan worden en op zijn merites beoordeeld.

Een centrale gedachte in de deugdethiek is het idee dat je je als mens moet *verwerkelijken*. In de Aristotelische deugdethiek doe je dat bijvoorbeeld door het kiezen van het juiste midden. Volgens Aristoteles verwerf je deugd door iemand na te doen die (al) deugdzaam is. De deugd is te vinden tussen twee extremen en wie haar in een bepaalde situatie gevonden heeft, wordt daarmee een voorbeeld voor anderen. Aristoteles gebruikt in deze context het woord *phronèsis* dat staat voor het bezitten van morele verstandigheid die we vinden in de praktijk van het alledaagse leven. Het maakt dat we voor goede handelingen kiezen en ons daarbij situeren in het juiste midden. Wij zullen deze gedachte ook bij Taylor en Murdoch zien.

De origine Duitse tekst luidt: *'Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.'* Zie ook: <https://archive.org/stream/immanuelkantsgru00kant#page/n19/mode/2up/search/Einschr%C3%A4nkung>

Aristoteles heeft grote invloed op de deugdethiek gehad. Hij bespreekt de deugdethiek in zijn *Ethica Nicomachea*. Hij geloofde dat *alles* in onze wereld een uiteindelijk doel had en ernaar streefde dat doel te bereiken. Dit wordt *teleologisch* (*telos* is Grieks voor doel) genoemd. Een voorbeeld van dit gegeven is een stuk onbewerkt marmer dat als doel heeft om de mens ten dienst te staan in zijn streven om een beeld te vervaardigen. Ter illustratie kan hier de vervaardiging van Michelangelo's David dienen. Het marmeren blok (dat overigens van matige kwaliteit was) waaruit dit meesterwerk vervaardigd is, was al tot twee keer toe terzijde gelegd door andere beeldhouwers. Zij hadden het te moeilijk gevonden om te bewerken. Agostino di Duccio was de eerste die zijn project opgaf en het blok daarna 10 jaar lang liet liggen. Antonio Rossellino probeerde het blok daarna te bewerken maar ook hij slaagde er niet in. Toen Michelangelo het blok uiteindelijk in handen kreeg, had het al veertig jaar gewacht op iemand die het met succes kon bewerken.⁹ Het uiteindelijke doel waarnaar de mens volgens Aristoteles streeft, is een redelijk wezen te worden. Een mens wordt *gelukkig* als hem dit lukt.

Volgens Aristoteles leeft een mens goed als hij zich verwerkelijkt door gebruikmaking van zijn rede. Deze rede ziet hij als een typische menselijke eigenschap. Het bezitten van zijn redelijkheid geeft de mens de mogelijkheid te kunnen kiezen tussen twee extreme mogelijkheden als deze zich aan hem voor doen. Het maakt dat hij het juiste midden kan houden en wie het juiste midden houdt, houdt evenwicht in zijn bestaan. *Goede mensen* bezitten in deze ethiek bepaalde *deugden* waarbij gedacht moet worden aan het hebben van een bepaalde voortreffelijke eigenschap (Gr.: *arete*). Voor een militair is het belangrijk te beschikken over de deugd *moed* omdat dit bij uitstek een eigenschap is voor (oorlogs)strijd. Zowel de tijd als de cultuur waarin wij mensen leven is bepalend voor wat wij als deugden zien. Zo waren de vier *kardinale deugden* (Lat.: *cardo* is spil) in de Griekse oudheid *wijsheid*, *rechtvaardigheid*, *moed* en *matigheid*. Het waren bij uitstek de deugden waar het in het leven om draaide. De drie belangrijkste deugden van het christendom zijn echter *geloof*, *hoop* en *liefde*.

De deugdethiek kent dus geen vaste regels voor gedragingen maar zegt dat je vanuit een gevestigde houding of karakter in een situatie moet kiezen voor de meest redelijke,

⁹ <https://www.theguardian.com/world/2005/aug/29/arts.research> dd. 25-02-2018

dat wil zeggen deugdelijke oplossing, in plaats van je over te geven aan te veel of te weinig van een eigenschap.¹⁰

1.5 *Goed* als zelfstandig naamwoord

Laten we terugkeren naar begrip '*goed*' en nogmaals daarop inzoomen. Hierboven hebben we *goed* bekeken als bijvoeglijk naamwoord. Los van de toepassingen van het woord als kwalitatieve / materiële eigenschap of als toepassing op een morele eigenschap van de mens of een menselijke handeling zoals in de normatieve ethiek, kun je ook de vraag stellen naar het *goede* zelf. *Goed* is hier dus een zelfstandig naamwoord geworden. Het is Murdoch als contemporaine filosofe die in filosofische zin weer op deze manier over *goed* wil spreken.

1.5.1 (Perfect) Goede: antieke en middeleeuwse metafysische en ethische opvattingen

Ik begin deze schets vijf eeuwen v. Chr. met Protagoras. Van hem is de uitspraak dat *de mens de maat is van alle dingen*.¹¹ Hij wil hiermee zeggen dat iedere opvatting van de mens relatief en subjectief is. Hij geloofde dan ook niet in absolute definities. Zaken zoals de waarheid of goedheid bestaan volgens hem helemaal niet. Hierdoor staat hij voor een moreel relativisme en is hij van mening dat niets intrinsiek, in zichzelf *goed* is. Dat wat wij *goed* noemen wordt door individuen of in een samenleving bepaald.

Nu bestaan er in de oudheid ook heel andere gedachten over het bestaan van het (*perfecte*) *goede* in morele zin en ook in de Middeleeuwse filosofie komen we die tegen. Bij Plato is 'Het Goede' een Idee binnen zijn Ideeënleer, maar het is niet zomaar een Idee.¹² Het is het *ultieme* Idee waarvan alles noodzakelijk voor zijn bestaan afhankelijk is. Plato's leerling Aristoteles dacht daar anders over. Bij hem staat 'Het Goede', geheel volgens zijn teleologische visie, voor een verwijzing naar een einddoel. Dit is een

¹⁰ Een ludieke 'introductie' in de deugdethiek wordt gegeven door de rappers Youssouf K. (de MoraalMarokkaan) en Dikke Ferrie. Zij brengen rap (uit het hart) en filosofie (uit het hoofd) bij elkaar: <https://www.youtube.com/watch?v=sWKtKGLIf8>

¹¹ Plato, *Theaitetos* (Amsterdam 2001) 22

¹² Zie voor een uitleg van Plato's Ideeënleer paragraaf 3.3.1

intrinsiek waardevolle staat, gedefinieerd als *eudaimonia* dat zoveel betekent als het hebben van een 'goede ziel' in combinatie met geluk, deugd en succes.

In de 4^e eeuw na Chr. is het Augustinus die zich intensief bezighoudt met de vraag waar het kwaad in de wereld vandaan kwam. God was een volmaakt *Goede* en *Almachtige* entiteit dus het bestaan van kwaad deed afbreuk aan zijn existentie. Augustinus lost dit probleem op door te stellen dat kwaad niet zozeer een op zichzelf staand begrip is maar veel meer een ontbreken van goedheid. Het ontbreken van die goedheid wordt veroorzaakt doordat de mens door God als rationeel wezen geschapen is. Het hebben van een rede maakt de mens weliswaar vrij maar daardoor wordt het ook mogelijk dat hij keuzes kan maken. Een keuze tussen goed en kwaad behoort dan tot de mogelijkheden.

Middeleeuwse filosofen hebben de ideeën van Plato en Aristoteles over 'Het Goede' geadopteerd en getransformeerd in een persoonlijke God. Een bekend voorbeeld hiervan is het werk van Thomas van Aquino (1225-1274) waarin naar voren komt dat de christelijke God èn een perfect goede bron èn een perfect goed einde was voor alle mensen.

Vanuit de klassieke en de middeleeuwse platoonse filosofie werd 'Het Goede' in eerste instantie gezien als iets metafysisch. Dat wil zeggen als iets dat buiten onze zintuigen ligt. Dat is anders dan bij Aristoteles die 'Het Goede' als onderdeel van het *zijn* ziet en van mening is dat deze zijnswerkelijkheid zelf al de moraal in zich draagt. Maar ook in het platoonse denken herkennen we zo'n gerichtheid op 'Het Goede'. Volgens Plato viel 'Het Goede' namelijk ook samen met ons *bestaan* en konden wij er in die zin weet van konden hebben. Zo kon 'Het Goede' als een ethisch concept functioneren waarmee de goedheid van mensen kon worden bepaald.

Hoofdstuk 2. 'Het goede' volgens Charles Taylor

Dit hoofdstuk begint met een biografie van Charles Taylor en een korte beschrijving van zijn denken. Vervolgens wijd ik een aantal paragrafen aan zijn hermeneutisch fenomenologisch wereldbeeld. Hierna volgt het raamwerk waarbinnen Taylor ons morele handelen situeert waarbij de Amerikaanse filosoof Henry Frankfurt (1929) de revue passeert. In de voorlaatste paragraaf richt ik mij op een uitspraak die Taylor doet over zijn geloof en op een uitspraak die hij doet over God. Ik sluit af met een conclusie.

2.1 Biografie

Charles Taylor werd in 1931 geboren in Montreal (CA). Van zijn ouders kreeg hij een bi-culturele opvoeding mee waarin tweetaligheid een grote rol speelde. Zijn vader was Engelstalig en zijn moeder Franstalig. Dit maakte dat Taylor oog kreeg voor het eigene van taal en hoe dit je een bepaalde wereld laat ervaren. Taal is meer dan communiceren: ze geeft vorm aan het menselijke bestaan en de werkelijkheid. Die werkelijkheid is contingent en verbergt volgens Taylor een geheim waarmee we weliswaar verbonden zijn maar door de tijd gescheiden.¹³

In de jaren '50 van de vorige eeuw begon Taylor zijn universitaire opleiding. Al snel stond hij bekend om zijn radicale ideeën doordat hij openlijk sympathiseerde met het marxisme terwijl hij ook praktiserend katholiek was. Tegenwoordig staat Taylor juist bekend als een verzoenend denker. Zijn oorspronkelijke manier van denken heeft hem wereldberoemd gemaakt, met name op het gebied van de sociale filosofie, de wijsgerige antropologie en de ethiek.

In dat denken staat het in kaart brengen van het eigene van de moderne tijd centraal. Zijn hoofdwerken zijn *Sources of the Self* (1989) en *A Secular Age* (2007). In *Sources of the Self* probeert Taylor aan te tonen dat onze moderne wending naar het innerlijke zijn oorsprong vindt in een lange reeks krachtinspanningen om 'het goede' na te streven. Moderne mensen ziet hij als kinderen van de Verlichting en de Romantiek waarbij het

¹³ Vanheeswijck, G., 'Charles Taylor', in *Kritisch denkerslexicon* (Amsterdam vanaf 1998) 1-2 (Taylor had deze ervaring van een geheim als hij zich als kleine jongen in uitgestrekte tuin van zijn ouders bevond. De tuin stond symbool voor het paradijs: dichtbij en tegelijkertijd veraf).

eerste tijdperk het *geatomiseerde* individu voortbracht.¹⁴ Dit individu stelt zichzelf de wet en neemt anderen de maat vanuit een illusoire wetenschappelijke neutraliteit waarbij mensen zich ten onterechte *God's eye view* aanmeten. Dit komt omdat de moderne mens zich nu geconfronteerd ziet met vele opvattingen over wat bijvoorbeeld 'goed' is. Hierdoor gaat men zijn eigen waarden daaromtrent vergelijken en evalueren met die van anderen. Mensen onttrekken zich daarmee grotendeels aan hun *(waarde)horizon*.¹⁵ Het tweede tijdperk is verantwoordelijk voor de concentratie op onze innerlijke natuur en de mogelijkheden tot persoonlijke exploratie.

Taylor is van mening dat een eenzijdige gerichtheid op het eigen innerlijk kan leiden tot afsnijding van diepere bronnen van zingeving en morele betekenis. De moderne liberale samenleving zoals wij die kennen is zijns inziens niet gebaseerd op een hoger doel maar vindt zijn oorsprong in sociale contracten. Individuen willen slechts aan het algemeen belang bijdragen als het eigenbelang daarmee vergroot kan worden. De mens is eeuwenlang onderdrukt door culturele en religieuze waarden, normen en overtuigingen en heeft pas in de Verlichting het recht opgeëist om op een autonome manier zijn eigen identiteit en waardesysteem te bepalen.

Maar, zegt Taylor, dit is een benadering van ethiek op procedurele basis die geen oog heeft voor ideeën van 'het goede' die ons in wezen leiden. Hij wil daarom de procedurele ethiek herinterpreteren in de vorm van 'inhoudelijke herstelwerkzaamheden' om zo de achterliggende ideeën van 'het goede' weer naar de oppervlakte te brengen. Waarden en doelstellingen ziet hij grotendeels gedefinieerd in gemeenschappelijke tradities. Maar omdat hij ook het individu als een participerend subject in de gemeenschap centraal blijft stellen, kunnen we Taylor kenschetsen als een communitaristische liberaal of liberale communitarist.¹⁶

In *A Secular Age* (2007) staan de seculiere aspecten van de moderniteit in het Westen centraal. Taylor probeert in dit werk aannemelijk te maken dat secularisatie geen rechtlijnig proces is geweest maar voortkomt uit nieuwe uitgangspunten die een nieuw soort van religieus leven gecreëerd hebben. Kerkelijk geloof en godsdienstbeoefening

¹⁴ Zie hiervoor ook paragraaf 1.4.2 over Kants plichtethiek

¹⁵ Zie voor de uitleg van dit begrip § 2.3

¹⁶ Vanheeswijck, G., 'Charles Taylor', in *Kritisch denkerslexicon* (Amsterdam vanaf 1998) 9-12

nemen weliswaar gestaag af maar aan de andere kant is er een stijging van andere religieuze, spirituele en zelfs antireligieuze opties waarneembaar waarin mensen nu hun leven en geestelijke welzijn vorm kunnen geven.

2.2 Taylor: filosofie in een hermeneutisch fenomenologisch kader

Volgens Taylor is het niet mogelijk *de rede* te scheiden van de wereld. Menselijke praktijken, zoals de ethiek, hebben alleen betekenis binnen een breder interpretatiekader. Theorieën en materiële praktijken zijn met elkaar verweven hoewel een causaal verband tussen hen niet valt aan te brengen.¹⁷ Wie het heden wil *verstaan* (in de zin van begrijpen) zal zich moet verdiepen in het wordingsproces ervan. Met deze uitgangspunten laat Taylor zien dat hij er een hermeneutisch fenomenologisch wereldbeeld op nahoudt. Niet alleen *Sources of the Self* staat vol met passages die daarop wijzen, ook in zijn dissertatie *Explanation of Behaviour* (1964) is al een grote beïnvloeding door de fenomenoloog Merleau-Ponty waarneembaar. In een later stadium komen daar ideeën van Heidegger bij.¹⁸ Om een beter beeld te krijgen wat Taylors hermeneutisch fenomenologische wereldbeeld inhoudt, volgen nu twee korte paragrafen over de hermeneutiek en de fenomenologie.

2.2.1 Hermeneutiek

De grondlegger van de hermeneutiek die Taylor voorstaat is de Duitse filosoof Dilthey (1833-1911) die zijn ideeën ontvouwd in *Kritik der historischen Vernunft*. Hij maakte de hermeneutiek tot een algemene methode van de geesteswetenschappen. Ontstaan als een methode voor tekstinterpretatie groeide de discipline uit tot een methode om de hele sociale, historische en psychologische wereld te *verstaan*. Dit is wezenlijk anders dan de natuurwetenschappelijke methode waarin object en subject van elkaar gescheiden worden en *begrijpen* de status van (causaal) *verklaren* heeft. Om een voorbeeld te geven: puur natuurwetenschappelijk kun je de Mona Lisa van Leonardo Da Vinci zien als een paneel van een bepaalde houtsoort. Het werk heeft een afmeting van 77 x 53 cm en daarop is olieverf met een bepaalde chemische samenstelling en

¹⁷ ST 75-76 / SA 28-29

¹⁸ Blakely, J., *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and the Demise of Naturalism Reunifying Political Theory and Social Science* (Notre Dame (VS) 2016) 67-68

bepaalde kleur aangebracht. Als je de Mona Lisa echter alleen maar op deze manier beschrijft, doe je afbreuk aan wat het schilderij werkelijk is: een geestelijk product. Zo is het een kunstwerk dat alleen al door zijn compositie zijn tijd ver vooruit was. Het heeft een eigen structuur en die moet in zijn betekenis *verstaan* worden. Dit verstaan vindt plaats door een beweging van buiten naar binnen: van de fysieke verschijningsvorm van het schilderij naar zijn geestelijke betekenis. Binnen de hermeneutiek wordt alle historische kennis zo gekenmerkt door het innerlijk verstaan van betekenissen.

In de hermeneutiek is de mens in eerste instantie een *zelfreflexief* en betekenisgevend subject. Zelfreflexief wil zeggen dat de mens naar zichzelf kan kijken en het eigen handelen kan overdenken. Willen we iemands doen en laten begrijpen dan moeten we dus allereerst kijken naar wat diens overwegingen en evaluaties waren. Een neutrale algemeen wetenschappelijke benadering van de mens doet geen recht aan de complexe relatie met de wereld waarin hij leeft. Een voorbeeld van zo'n benadering is het behaviorisme. Taylor ziet dat als een tekortschietende filosofie omdat het gedragingen van mens en dier reduceert tot stimulus en respons.¹⁹

2.2.2 Fenomenologie

De fenomenologie die Taylor voorstaat, begon bij de Oostenrijks-Duitse filosoof Husserl (1858-1938) die als de grondlegger ervan wordt beschouwd. De kerngedachte van deze filosofische stroming is het idee dat wij vanuit onze directe ervaring eigenschappen omtrent de werkelijkheid moeten proberen te vinden in de *fenomenen*. Dit moet gebeuren zonder vooringenomenheid en causale verklaringen. Martin Heidegger, een voormalig assistent van Husserl en later zelf een invloedrijk filosoof, omschreef een *fenomeen* als wat *zich-op-zichzelf-toont*, het manifeste.²⁰ Een belangrijk begrip in de fenomenologie is *intentionaliteit*. Hiermee wordt bedoeld dat ons bewustzijn in de algemene betekenis van het woord, dat wil zeggen of het nu denken, dromen, wensen of iets anders is, altijd betrekking heeft op *iets* en dus altijd een inhoud heeft. Husserl vond in intentionaliteit de kenmerkende eigenschap van ons bewustzijn en zag er een

¹⁹ Dohmen, J., 'Over Charles Taylor en zijn Bronnen van het zelf', in *Bronnen van het zelf* (Rotterdam 2009) 9

²⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit* (Tübingen 1967) 28 De origine Duitse tekst luidt: '*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*.' De Nederlandse vertaling is van Mark Wildschut en te vinden in Heidegger, M., *Zijn en tijd* (Nijmegen 1999) 29

oplossing in voor de problemen die waren ontstaan door het cartesiaanse dualisme waarin lichaam en geest radicaal van elkaar gescheiden waren.

Met hun werk wilden fenomenologen als Heidegger en Merleau-Ponty dan ook het loskoppelen van het 'Ik' en de 'wereld' tegengaan. Heidegger drukte dat als volgt uit: *Dasein (het er-zijn)* van de mens is tegelijkertijd ook onherroepelijk een *zijn-in-de-wereld*. Ook Taylor huldigt deze gedachte. Naast intentionaliteit is dus ook de wereld waarin wij leven voor fenomenologen van groot belang. Nog voor we als handelend subject met een wetenschappelijke blik naar de wereld kunnen kijken, zijn wij namelijk zelf al als betekenisgevend en betekeniservarend subject op diezelfde wereld betrokken.

2.3 (Waarde)horizon

Vanuit zijn fenomenologisch hermeneutische mensvisie gaat Taylor op zoek naar onze uit het oog verloren morele bronnen om zo onze gerichtheid op 'het goede' bloot te kunnen leggen. Ethiek bedrijven in relatie tot het eigen leven betekent onvoorwaardelijk verbonden zijn aan een bepaald kader.²¹ Taylor is van mening dat iedere persoon denkt en leeft binnen een *(waarde)horizon* (framework) en dat dit inzicht te weinig te gelde wordt gemaakt in het hedendaagse denken over morele oordelen. Waarom dat laatste zo is en hoe die vergetelheid zich heeft ontwikkeld is de centrale vraagstelling van *Sources of the Self*.

Onder een *(waarde)horizon* verstaat Taylor de *orde* waarin het zichzelf interpreterende dier 'mens' noodzakelijk leeft. Het gebruik van taal is binnen zo'n *(waarde)horizon* van groot belang.²² Niet alleen wie wij zijn maar ook onze gerichtheid op 'het goede' en ons eigen idee daarover komt voort uit taal en wordt mede gevormd in relatie tot anderen: de bepalende gemeenschap. Omdat taal het denken mogelijk maakt en niet privé kan zijn, staat het aan de basis van ons morele zelf.²³ Onder 'taal' verstaat Taylor niet alleen gesproken taal maar een veel ruimer scala aan betekenisdragende elementen. Zo verstaat hij er bijvoorbeeld ook de 'taal van de kunst' onder.²⁴

²¹ Groot, G.A.M., (FW-FMC4002) Charles Taylor en het ontstaan van het moderne subject (EUR 2014/15)

²² In paragraaf 3.5.5 zullen we zien dat ook bij Murdoch taalgebruik een belangrijke functie heeft bij het bepalen van iemands gerichtheid op 'Het Goede'.

²³ In paragraaf 3.5.1 wordt uitgelegd wat onder privétaal moet worden verstaan.

²⁴ Taylor, C., *The Ethics of Authenticity* (Cambridge 1991) 33 / In paragraaf 3.5.5 zullen we dit ook bij Murdoch zien.

De *orde* is niet alleen talig maar ook cultureel en moreel bepaald. Dit laatste maakt dat de mens zich altijd verhoudt tot een idee van 'het goede' en deze mede zijn identiteit vormt. De idee van 'het goede' is zelfs het richtpunt binnen een (*waarde*)*horizon* waarin het menselijke leven zich afspeelt.²⁵ Het belichten van zijn (*waarde*)*horizon* geeft de mens inzicht in zijn eigen morele veronderstellingen. Het biedt een kader dat verklaart waarom hij iets goed, waardevol, bewonderenswaardig of zinvol vindt.²⁶ In deze vaststellingen is Taylors hermeneutisch fenomenologische stellingname duidelijk waar te nemen. Als een mens altijd is ingebed in een met anderen gedeelde wereld, wat zijn (*waarde*)*horizon* bepaalt, is het hem principieel onmogelijk niet één of andere oriëntatie op 'het goede' te hebben. Vanaf het moment dat hij geboren wordt, krijgt hij ideeën daaromtrent mee.²⁷

Wat mensen zinvol en belangrijk vinden in het leven is in tijd, plaats en cultuur aan verandering onderhevig. Voor de mens is de geldende (*waarde*)*horizon* hierbij leidend. Deze functioneert als gids bij het bepalen van morele keuzes en het leiden van een waardevol leven. We kunnen zoals gezegd niet zonder.²⁸ En ook al vinden wij misschien niet iedere *waarde*(*horizon*) een gewenste, denk bijvoorbeeld aan die van aanhangers van de Islamitische Staat, wie er geen (*waarde*)*horizon* op nahoudt, zou vervallen tot een spiritueel zinloos leven aldus Taylor. Ooit waren (*waarde*)*horizonten* een breed gedeeld gemeengoed maar in onze moderne wereld zijn ze sterk verbrokken geraakt waardoor er van een dominante (*waarde*)*horizon* geen sprake meer kan zijn.²⁹

2.4 Frankfurt: hogere orde verlangens

Binnen een (*waarde*)*horizon* gedragen mensen zich als moreel handelende wezens. Taylor beschrijft hun ethische overwegingen aan de hand van een aantal begrippen die hij hiervoor in het leven roept: sterke en zwakke evaluatie, radicale evaluatie, *hypergood* en constitutief goed. Taylor heeft het idee van de sterke en zwakke

²⁵ Smeyers, P., en Lemmens, W., Het project van Charles Taylor - Over authenticiteit en de oorsprong van het moderne 'morele zelf' in *Ethische perspectieven* 5 (1995) 1, 15

²⁶ BZ 69-70 / SS 27

²⁷ BZ 74 / SS 31

²⁸ BZ 69 / SS 27

²⁹ BZ 56-57 / SS 17-18

evaluaties als extra stap toegevoegd aan Frankfurts (1929) ideeën van de *hogere orde verlangens*.

Wat verstaat Frankfurt onder *hogere orde verlangens*? Stel je het volgende voor: je hebt een enorme trek in een Big Mac. Op zich is daar natuurlijk (op z'n tijd) niets mis mee, maar je vindt jezelf al enige tijd te dik en het eten van fastfood is dan natuurlijk een slechte keuze. Je kunt beter voor een frisse salade gaan. Eigenlijk wilde je ook helemaal niet dat je trek had in die Big Mac maar dat gebeurde gewoon. Wat wij in dit voorbeeld zien is het volgende: 1: ik wil een big Mac eten en 2: ik wilde dat ik geen Big Mac wilde eten. Volgens de Amerikaanse filosoof Frankfurt is het kunnen aanbrengen van een dergelijke vorm van gradaties in 'het willen van iets' een typisch menselijke eigenschap. Hiermee onderscheiden we ons van dieren. In zijn *Freedom of the Will and the Concept of a Person* schrijft hij:

*'It seems to be peculiarly characteristic of humans, however, that they are able to form what I shall call "second-order desires" or "desires of the second order." Besides wanting and choosing and being moved to do this or that, men may also want to have (or not to have) certain desires and motives. They are capable of wanting to be different, in their preferences and purposes, from what they are. Many animals appear to have the capacity for what I shall call "first-order desires" or "desires of the first order," which are simply desires to do or not to do one thing or another. No animal other than man, however, appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires.'*³⁰

Frankfurt maakt dus onderscheid tussen verschillende soorten van verlangens en deelt deze in naar orde. In het bovenstaande voorbeeld is 1: ik wil een big Mac eten een *eerste orde verlangen* en 2: ik wilde dat ik geen Big Mac wilde eten een *tweede orde verlangen*. Tussen eerste- en tweede-orde verlangens zit een fundamenteel verschil. De eerste-ordeverlangens richten zich op een doel dat buiten jezelf ligt. Tweede-ordeverlangens daarentegen tonen wat je zou willen dat je werkelijk zou willen. Voor de volledigheid is het hierbij goed op te merken dat je om *zelf* ook iets echt te willen, weliswaar een tweede-orde verlangen moet hebben, maar dat slimme reclamemakers

³⁰ Frankfurt, H.G., 'Freedom of the Will and the Concept of a Person' in *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1. (Jan. 14, 1971) 6-7

je op zo'n manier kunnen beïnvloeden dat je een dergelijk verlangen krijgt zonder dat hier in een situatie zonder reclame ooit sprake van zou zijn geweest.

2.5 Zwakke, sterke en radicale evaluatie

Bovenstaande gedachtegang van Frankfurt vat Taylor als volgt samen:

'Put in other terms, we think of (at least higher) animals as having desires, even as having to choose between desires in some cases, or at least as inhibiting some desires for the sake of others. But what is distinctively human is the power to evaluate our desires, to regard some as desirable and others as undesirable'.

Taylor onderschrijft niet alleen Frankfurts gedachten voor wat betreft de erkenning dat kunnen reflecteren op je eigen verlangens een typerende menselijke eigenschap is, maar gaat zelfs een stap verder. Hij schrijft:

'I believe we can come closer to defining what is involved in this mode of agency if we make a further distinction, between two broad kinds of evaluation of desire'.³¹

Taylor stelt dus voor om aan onze evaluaties nog een extra onderscheid toe te voegen.

Ik zal dit uitleggen aan de hand van enkele voorbeelden waarvan sommige ook door Taylor zelf gebruikt worden. Iemand kan in zijn evaluaties afwegen welke van de verschillende alternatieven handiger is of wat leidt tot het bereiken van meer tevredenheid. Is het handiger een steenboor te gebruiken of een betonboor als je een gat in je muur wilt maken? Of stel dat je wilt gaan zwemmen maar je bent ook hongerig. Je kunt gewoon gaan eten, maar met een volle maag zwemmen is ook niet alles. Je kunt nu besluiten niet te gaan eten en eerst te gaan zwemmen. Je kunt dan later eten en dus beide doen, hoewel je ene verlangen wel wordt uitgesteld. Het gaat je er dan om de meest mogelijke algemene tevredenheid te krijgen. Je kunt ook evalueren tussen twee aantrekkelijke gewenste objecten. Neem ik een doosje slagroomsoesjes of toch liever een tompouce? In al deze voorbeelden ontbreekt precies *dat* omwille waarvan

³¹ HAL 15-16

Taylor zich genoodzaakt voelt een extra dimensie toe te voegen aan onze evaluaties, namelijk (morele) *kwaliteit*. Met kwaliteit in een verlangen doelt hij op het volgende. Stel dat je door een gegeven situatie de mogelijkheid hebt wraakzuchtig te worden. Je kunt dan overwegen je niet aan dergelijke gevoelens over te geven omdat je deze als onwaardig beschouwt. In dergelijke gevallen spelen begrippen(paren) als 'hoger en lager', 'deugzaam en kwaadaardig', verfijndheid, diepte en oppervlakkigheid, nobel en laaghartig een rol.³²

De eerst genoemde soort evaluaties noemt Taylor zwak, de tweede soort evaluaties noemt hij sterk. Het is overigens niet zo dat bij zwakke evaluaties de keuzemogelijkheden er niet toe doen. Waar het om gaat is dat daarin dieper liggende waarden ontbreken.³³ Sterke evaluaties hebben betrekking op morele keuzes en verwijzen naar belangrijke waarden die iemand er op na houdt. Hierbij overdenkt men ze serieus om uiteindelijk te bepalen welke belangrijker gevonden worden. Zoals wij al zagen zijn die keuzes uiteindelijk weer te herleiden tot een bepaalde (*waarde*)*horizon*. Aan de hand van iemands sterke evaluaties kun je veel zeggen over hoe die persoon als mens wil zijn.³⁴

Taylor onderscheidt ook nog een bijzondere derde manier van evalueren en noemt deze de 'radicale evaluatie'. Hierbij stellen individuen de (*waarde*)*horizonten* zelf ter discussie en overdenken de fundamenteen daarvan. Hij noemt deze vorm radicaal omdat mensen zich hierbij met hun hele zelf en op de diepst mogelijke manier afvragen wat zij belangrijk vinden in relatie tot hun (*waarde*)*horizon*. Hoewel de fundamenteen van een (*waarde*)*horizon* bij zo'n evaluatie ter discussie worden gesteld is het niet zo dat deze uiteindelijk compleet zal kunnen worden vervangen. Wat er telkens weer gebeurt zijn aanpassingen doormiddel van min of meer (grondig) herijken en doorlichten vanuit nieuwe gezichtspunten. Het grote verschil ten opzichte van zwakke en sterke evaluaties is duidelijk. Daar gaat de (*waarde*)*horizon* aan de evaluatie vooraf en wordt deze dus niet zelf ter discussie gesteld.³⁵

³² Het woord *kwaliteit* wordt hier dus op een andere manier gebruikt dan in paragraaf 2.1

³³ HAL 18-19

³⁴ HAL 26

³⁵ HAL 41-42

2.6 Hypergoed

Sterke evaluaties betreffen kwalitatieve morele oordelen. Het gaat om beslissingen die zich op een hoger plan afspelen dan beslissingen over bijvoorbeeld de vraag waar een vakantiereis ons naar toe moet brengen. Binnen de sterke evaluaties brengt Taylor een nieuw soort onderscheid aan. Het gaat daarbij om een onderscheid tussen de verschillende waarden die aan een sterke evaluatie ten grondslag liggen. Sommige van die waarden zijn belangrijker dan andere; zij behoren tot een hogere orde. Taylor noemt zo'n belangrijke waarde een 'hypergoed' (*hypergood*). Een hypergoed is een zo onvergelijkbaar belangrijke waarde dat het functioneert als een ijkpunt voor alle andere waarden die wij betrekken in onze oordelen. Als voorbeeld van een hypergoed kan het idee van *universele rechtvaardigheid* genoemd worden: een situatie waarin alle mensen gelijk en met respect worden behandeld, ongeacht ras, klasse, sekse, cultuur of religie.³⁶ Door hun aard zijn hypergoederen stof voor conflicten. Met betrekking tot het voorbeeld van de *universele rechtvaardigheid* is dat een historisch bepaald conflict. Het is namelijk duidelijk dat we er niet altijd deze waarde op hebben na gehouden en dat er in de loop van de geschiedenis heel wat gebeurd is voor we haar hebben omarmd. Maar ook tussen geldende hypergoederen kunnen conflicten bestaan. Zo staan 'mondiale welvaart' en 'mondiale milieubescherming' op gespannen voet met elkaar.

2.7 'Het goede' als constitutief goed

In het hierboven geschetste raamwerk waarbinnen volgens Taylor ons morele handelen plaatsvindt, missen we nog steeds wat hij concreet onder 'het goede' zelf verstaat. De vraag daarnaar is niet alleen prangend maar ook legitiem omdat hij zelf beweert dat wij naar onze morele bronnen moeten zoeken: de bronnen die maken dat wij ons richten op 'het goede'. Desalniettemin stelt Taylor zichzelf hardop de vraag wat voor zin het heeft om 'het goede' onder woorden te brengen.³⁷ Hij benadrukt dat dit voor ons bijzonder moeilijk is en dat niet iedere verwoording toereikend is.³⁸ Hij lijkt daarbij zelfs te opteren voor een verlossend zwijgen analoog aan wat Wittgenstein

³⁶ BZ 114-115 / SS 63-64

³⁷ BZ 149 / SS 91

³⁸ BZ 155 / SS 96

(1889-1951) in het voorwoord van zijn *Tractatus logico-philosophicus* schrijft: *‘Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.*³⁹ Taylor hanteert het idioom van een verlossend zwijgen om het vooroordeel ten gunste van een verwoording aan de orde te stellen. Toch volgt Taylor Wittgenstein niet en tracht hij weldegelijk de vraag naar het goede serieus te nemen en probeert hij een ingetogen antwoord te formuleren.⁴⁰ Allereerst komt hij tot de conclusie dat er uiteenlopende opvattingen over ‘het goede’ bestaan in verschillende culturen doordat er verschillende talen bestaan. We zagen al dat taal een belangrijk aspect is voor onze morele gerichtheid. Dat wat *goed* is, wordt ons ter beschikking gesteld door de cultuur waarin wij leven doormiddel van taal: dat kan bijvoorbeeld de God van Abraham zijn omdat de Bijbel daarover spreekt in combinatie met allerlei religieuze handelingen zoals bidden. Het kunnen ook de eerder genoemde universele mensenrechten zijn omdat wij op onze eigen wijze en in eigen idioom dit *goed* binnen onze cultuur hebben geconcipeerd. ‘Het goede’ komt hierbij hoofdzakelijk naar voren als het hebben van een *beseft* daaromtrent. Je weet dat iets *goed* is en de reden om dit in taal uit te drukken komt voort uit de menselijke wens tot communiceren over wat wij belangrijk vinden en waar het in ons leven daadwerkelijk om draait. Deze communicatie zorgt er vervolgens voor dat we dichter bij ‘het goede’ als morele bron komen.

We zagen al dat Taylor doormiddel van hypergoederen probeert aan te geven dat sommige sterke evaluaties van een hogere orde zijn dan andere. Voor een legitimatie van deze orde komt hij onder anderen uit bij Plato. Die stelde dat de rede in staat is in de werkelijkheid een kosmische orde te ontwaren en dat daarbij de Idee van het Goede, het *zijn*, het meest omvattend en het hoogste was. Alle menselijke gedragingen horen met dit ultieme goed in relatie te staan en er een weerslag van te zijn. Taylor noemt dit een voorbeeld van een ‘constitutief goed’. Dat wil zeggen dat dit *goed* volgens Plato ons *wezen* bepalend is. Het valt niet weg te denken. Onze liefde tot dit goede maakt vervolgens dat wij ook goed gaan handelen en proberen goed te zijn.⁴¹

³⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* (London 1922) 91 <https://www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf> Opmerking: Victor Gijssbers vertaalde dit als: *‘Wat zich überhaupt laat zeggen, laat zich helder zeggen; en waarvan men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen’* in Wittgenstein, L., *Logisch-filosofische verhandeling* (Utrecht 2005) 6 <http://lilith.gotdns.org/~victor/writings/Tractatus.pdf>

⁴⁰ BZ 149 / SS 91

⁴¹ BZ 149-151 / SS 91-93

Taylor komt hierbij dicht in de buurt van wat Murdoch beweert (zie hoofdstuk 3) maar anders dan Murdoch benadrukt hij dat niet alleen de filosofie van Plato constitutief kan zijn maar ook het christelijke, joodse en islamitische theïsme. En ook het kantiaanse uitgangspunt van de goede wil als enige rationele menselijk bron waarop de mens kan vertrouwen is voor Taylor een gedaante van een constitutief goed. Het is Taylor er om te doen dat het in al deze gedaanten van het constitutief goede draait om de waardigheid en waarde van het menselijk leven als steunpilaren van ons ethisch bewustzijn.⁴²

2.8 God

Met betrekking tot de gerichtheid op 'het goede' als *constitutief goed* maakt het bij Taylor dus in wezen niet uit of je er een christelijke, joodse, islamitische religie op nahoudt of bijvoorbeeld een levensbeschouwelijke visie als het boeddhisme. Wel is het in zijn ogen zo dat er tussen al deze stromingen onoverbrugbare verschillen bestaan in hun invulling van 'het goede'. Soms wordt er ook van elkaar geleend. Een voorbeeld daarvan is dat christenen bepaalde boeddhistische meditatietechnieken hebben overgenomen. Taylor verklaart de verschillen in geloven door de raadselachtige veelzijdigheid van het al eeuwen durende menselijke bestaan. Hij doet daarbij een opmerkelijke uitspraak als hij zegt dat *'veel geloven, en niet in de laatste plaats die waarin ik zelf geloof, hebben eeuwenlang geprobeerd deze veelzijdigheid te ontkennen.'*⁴³ Een opmerkelijk uitspraak omdat ik nergens anders in zijn wetenschappelijke werk zo'n directe opmerking heb gevonden die verwijst naar zijn religieuze privé-opvatting. Hij houdt beide strikt gescheiden.⁴⁴

⁴² IMG 13

⁴³ IMG 19 *'Many faiths, not least the one I share in, have spent centuries trying to deny this multiplicity.'*

Een zestal recente (medio 2017) interessante interviews met Charles Taylor zijn te zien op *Common Home TV*. Dit medium wil een platform bieden voor kwalitatieve katholieke video's. In deze video's laat Taylor zich uit over onder andere de bijbel, God en het geloof. De interviews zijn hier te vinden als playlist: <https://www.youtube.com/watch?v=C2DmIXuK48g&list=PLeJKJ6QECSC7X6yuCwo1gfsy8xilY3zBL> 7-11-2017

⁴⁴ Op de vraag wat Taylor precies onder 'het goede' verstaat, antwoordde Michiel Meijer in een e-mail van 18-11-2016 *'..dat Taylors rijke studie van de meervoudige morele bronnen van het moderne zelf maken dat een pluralistische invulling van de vraag de meest logische lijkt. Maar dan wel met dien verstande dat we spreken over Taylor de filosoof.'* Zijn proefschrift lijkt namelijk aan te tonen dat Taylor als privépersoon tot een niet-antropocentrische conclusie komt. Zie hiervoor: Meijer, M., *Sterke waardering en ontologische lacunes. Een herinterpretatie van Charles Taylor* (Antwerpen 2016)

Andriy Soletskyy, een interviewer van het *Religious Information Service of Ukraine* (RISU) stelde in dit kader Taylor ooit de volgende vraag:

'How do your scientific views influence your religious beliefs, do you feel any contradictions'? Taylor antwoordde met: *'No, I am not a natural scientist of course, but I don't see the deep contradiction between natural sciences and faith. I think that when people talk about these it is based on the too simple idea of the relation of faith and natural science. Natural science is based on factoring out all the human meanings to describe the world just in objective terms, but we don't live our life in objective terms, we live our life in terms of meanings, in terms of morality, in terms of aspiration, and it's very often in that we come to see the place of God.'*⁴⁵

Wat Taylor in dit interview beweert, sluit goed aan bij een opmerking die hij maakt in *Een seculiere tijd*: *'Met andere woorden, ons besef van waar we zijn, wordt deels beslissend bepaald door een verhaal over hoe we daar zijn gekomen. In deze zin bestaat er in de hoedanigheid van ons seculiere tijdperk zelf een onontkoombare (zij het vaak ontkennde) verwijzing naar God.'*⁴⁶

⁴⁵ https://risu.org.ua/en/index/monitoring/religious_digest/48748/ dd. 8-10-2017

⁴⁶ ST 75 / SA 29 (*In other words, our sense of where we are is crucially defined in part by a story of how we got there. In that sense, there is an inescapable (though often negative) God-reference in the very nature of our secular age.*)

Opm. Deze passage is multi-interpretabel. Het Engelse 'negative' is in het Nederlands vertaald naar 'ontkennde'. Er zijn twee interpretaties mogelijk. 1) Ondanks dat wij in een seculiere tijd leven zijn er onontkoombare verwijzingen naar God maar wordt zijn bestaan toch vaak ontkend. 2) Ondanks dat wij in een seculiere tijd leven zijn er onontkoombare verwijzingen naar God maar wordt hij geïnterpreteerd in een negatief theologisch perspectief.

In de negatieve theologie (ook wel *apophatische* theologie genoemd) wordt God beschreven door juist te zeggen wat hij niet is, in plaats van wat hij wel is. Mensen kunnen Gods attributen namelijk nooit in zijn echte en volledige betekenis herkennen. Hij overstijgt altijd wat taal positief kan beschrijven. Het ultieme is boven alle menselijke concepten verheven dus alles wat erover beweerd wordt, moet ontkend worden.

Gezien de context waarin Taylor zijn uitspraak doet in de lopende tekst, heb ik geen reden om aan te nemen dat hij doelt op de tweede interpretatie. Sterker nog: de context doet juist vermoeden dat de eerste interpretatie de juiste is. Ik opteer daar dan ook voor.

2.9 Conclusie

Vanuit een fenomenologisch hermeneutisch wereldbeeld zoekt Taylor naar onze morele bronnen waarvan hij meent dat die uit ons zicht zijn geraakt. Deze morele bronnen liggen ten grondslag aan onze handelingsgerichtheid op 'het goede'.

Bij ons morele gedrag speelt de gemeenschap waarin wij leven een belangrijke rol. Vanaf onze geboorte bevinden we ons in een culturele en talige wereld die een *(waarde)horizon* met ons deelt. Binnen die *(waarde)horizon* leren we (morele) oordelen vormen en vellen. Onze morele oordelen komen niet zo maar tot stand maar zijn altijd in een of ander hiërarchisch raamwerk ingebed. Hierin spelen sterke, zwakke en radicale evaluaties een rol evenals hypergoederen en constitutieve goederen.

Taylor is tevens van mening dat de vraag naar 'het goede' beantwoord moet worden maar wijst erop dat dit moeilijk, problematisch en niet altijd ontoereikend is.⁴⁷ Hij stelt zelfs dat er redenen zijn om er over te zwijgen. Het komt erop neer dat 'het goede' begrepen moet worden als het hebben van een *beseft* of het hebben van een *(ge)weten* daaromtrent.

Taylor houdt zijn filosofische werk en privé-opvattingen gescheiden. Slechts een enkele keer verwijst hij in een wetenschappelijk artikel naar het feit dat hij er een geloof op nahoudt. In een schriftelijk interview doet hij uitspraken over de betekenis van God in relatie tot zijn wetenschappelijke werk. Hij geeft aan tussen die twee geen diepe tegenstrijdigheden te zien. Ook in onze seculiere tijd ziet Taylor een onontkoombare verwijzing naar God zij het dat deze verwijzing vaak ontkend wordt.

⁴⁷ BZ 155 / SS 96

Hoofdstuk 3. 'Het Goede' volgens Iris Murdoch

In de eerste van de volgende paragrafen zal ik een korte biografie van Iris Murdoch geven. Daarna volgt een schets van haar filosofie en vervolgens komen er een aantal paragrafen waarin ik meer vertel over twee filosofen die haar het meest hebben beïnvloed: Plato en Simone Weil. De resterende paragrafen gaan over haar ideeën over 'Het Goede'. Hierbij komt ook haar kritische reactie op de logisch-positivistische en existentialistische ethiek van haar tijd aanbod. Ik sluit dit hoofdstuk af met een conclusie.

3.1 Biografie

Iris Murdoch zag in 1919 het levenslicht te Dublin (IE). Zij studeerde de zogenaamde 'Greats' aan Oxford; een studie waarbij de nadruk ligt op klassieke talen en filosofie. Gedurende haar studententijd kreeg ze warme gevoelens voor links georiënteerde politiek en werd ze zelfs korte tijd lid van de Communistische Partij. In 1944 ging zij werken voor de *United Nations Relief and Rehabilitation Administration* (UNRRA), een internationale commissie die hulp verleende aan landen die bevrijd waren van de Duitse, Italiaanse of Japanse overheersers. Dit werk bracht haar in België waar ze kennis maakte met het existentialisme. Zij raakte diep onder de indruk van deze filosofie en ontmoette Jean-Paul Sartre, de grondlegger ervan, een jaar later. Nog eens acht jaar later voltooide Murdoch een proefschrift over hem. Dit werk verscheen tevens als boek onder de titel *Sartre: Romantic rationalist* (1953).

Hoewel Murdoch een filosofe is, geniet zij verreweg de meeste bekendheid als schrijfster van romans. Zij schreef er maar liefst vijftientig in een tijdsbestek van 45 jaar, te beginnen in 1954. Naast deze romans schreef ze ook enkele toneelstukken en een poëziebundel. Haar literaire werk is tot op de dag van vandaag geliefd en werd veelvuldig bekroond met prijzen, met als hoogtepunt de *Booker Prize* voor *The Sea, the Sea* in 1978.⁴⁸ Op de vraag wat zij met haar romans wilde bereiken antwoordde zij tijdens een interview:

⁴⁸ Een prachtig interview uit 1977 tussen Bryan Magee en Iris Murdoch over filosofie en literatuur is te vinden op: <https://www.youtube.com/watch?v=pBG10XnxQal>

*'I'd like people to enjoy reading them. A readable novel is a gift to humanity. It provides an innocent occupation. Any novel takes people away from their troubles and the television set; it may even stir them to reflect about human life, characters, morals. So I would like people to be able to read the stuff. I'd like it to be understood too; though some of the novels are not all that easy. I'd like them to be understood and not grossly misunderstood. But literature is to be enjoyed, to be grasped by enjoyment'. In hetzelfde interview zei zij ook dat de ideale lezer van haar romans 'is someone who likes a jolly good yarn and enjoys thinking about the book as well, thinking about moral issues.'*⁴⁹

Murdoch wil dus in eerste instantie een goed verhaal neerzetten maar hoopte daarnaast haar lezers aan te zetten tot nadenken over haar filosofische ideeën omtrent ethiek. Om dit doel te bereiken creëerde zij in haar romans zoveel mogelijk voor iedereen herkenbare romanfiguren. Vooral in haar latere werk waarin verschillende personages als morele pelgrims worden opgevoerd is hier sprake van.⁵⁰

Metaphysics as a Guide to Morals wordt als haar belangrijkste werk op filosofisch gebied beschouwd maar in feite is dit boek een uitwerking van een bundel ethische opstellen over 'Het Goede' die verscheen onder de titel *The Sovereignty of Good*. Deze bundel is welbeschouwd haar bekendste en meest invloedrijke filosofische werk. Gezien het onderwerp van deze scriptie zal deze bundel dan ook de voornaamste bron zijn. Voor de volledigheid is het goed nog te vermelden dat Murdoch ook een filosofisch werk aan Plato heeft gewijd: *The Fire and the Sun* (1977). Iris Murdoch stierf op 8 februari 1999, vier jaar nadat bij haar Alzheimer was geconstateerd en waardoor ze iedere realiteitszin had verloren. Dit was iets meer dan een decennium nadat Koningin Elizabeth II haar benoemd had tot Dame of the British Empire voor de bijzondere prestaties die ze had geleverd voor het Verenigd Koninkrijk.⁵¹

⁴⁹ Meyers, J., *Remembering Iris Murdoch : Letters and Interviews* (New York 2013) 100

⁵⁰ Suguna Ramanathan, 'The concept of good in four of Iris Murdoch's later novels', in *The Heythrop Journal: a quarterly review of philosophy and theology*, Volume XXVIII, Issue 04 (1987) 388

⁵¹ Derkse, W., 'Iris Murdoch', in *Kritisch denkerslexicon* (Amsterdam vanaf 1998)

3.2 Murdochs filosofie: een schets

Murdoch liet zich in haar filosofie niet leiden door de waan van de dag. Sterker nog, de kern van haar moraalfilosofie wordt juist gevormd door klassieke platoonse ideeën. Plato is dan ook de filosoof die Murdoch het meest heeft beïnvloed naast Simone Weil (1909 -1943). Zelf noemt Murdoch Plato 'de filosoof onder wiens banier zij vecht'.⁵²

Kenmerkend voor Murdochs filosofie is dat deze niet valt onder te brengen in een stroming of school. Haar werk kan niet zuiver analytisch worden genoemd, maar ook niet zuiver existentialistisch. Toch hebben juist deze beide stromingen haar filosofie diepgaand beïnvloed. Die analytische invloed valt te herleiden tot haar studie aan Oxford. Daar was deze destijds de dominante filosofische stroming in de vorm van het logisch positivisme, dat een sterk onderscheid maakt tussen empirische en niet-empirische uitspraken. De Britse filosoof Alfred Ayer had met zijn *Language, Truth and Logic* deze stroming geïntroduceerd en populair gemaakt in het Verenigd Koninkrijk. Het is met name de precieze argumentatie van de analytici die Murdoch aansprak. Hoewel zij probeerde dit ook in haar werk te laten zien, lukte dat lang niet altijd overtuigend en ging zij ook onsystematisch te werk; iets dat zij zelf ook toegaf.⁵³

Naast precieze argumentatie is het een kenmerk van het logisch positivisme dat het niet-empirische uitspraken als niet-zinvol verwerpt. Een voorbeeld van zo'n niet-empirische uitspraak is de zin 'God is goed'. Het *ervaren* feit dat in deze zin wordt weergegeven, kan namelijk niet empirisch worden geverifieerd. Als voorbeeld van een empirische en wel zinvolle uitspraak kan de zin 'Dit is een zwarte raaf' dienen. Dit *ervaren* feit kan wel empirisch waargenomen en geverifieerd worden. De eis dat een uitspraak pas zinvol is als deze ook empirisch te onderbouwen is, noemen we het verificatiebeginsel. Dit uitgangspunt maakt dat logisch empiristen de overtuiging huldigen dat er in de menselijke geest geen processen plaatsvinden omdat deze niet empirisch waargenomen en inhoudelijk geverifieerd kunnen worden. Met dat uitgangspunt kon Murdoch niet leven. Deze stellingname betekent namelijk het failliet van de metafysica, de esthetica, de theologie en de ethiek omdat beweringen in deze

⁵² GG 131 / SG 76

⁵³ Burns, E., 'Iris Murdoch and the Nature of Good', in *Religious Studies, Volume 33, Issue 03* Cambridge (sep 1997) 303-313 en Appleyard, B., 'Paradox of all the Virtues', in *The Saturday Time Review* (3 oktober 1992) 5

disciplines juist bij uitstek op niet-empirische uitspraken berusten. Logisch positivisten zien uitspraken die gedaan worden in de metafysica, de esthetica, de theologie en de ethiek als het uiten van emoties. Ze zijn niet te herleiden tot empirische en te verifiëren *ervaringen* en daarom kunnen we dus ook nooit weten of ze waar zijn of niet. Hieronder zullen we nog zien dat Murdoch overtuigend aantoont dat deze stellingname niet te handhaven is.⁵⁴

De problemen die Murdoch had met het logisch positivisme leidden er aanvankelijk toe dat zij zich meer begon thuis te voelen bij het existentialisme van Sartre. Zijn existentialisme gaat uit van de gedachte dat de menselijke existentie (zijn 'bestaan') vooraf gaat aan zijn essentie (zijn 'wezen'). Aan de hand van het voorbeeld van de totstandkoming van een schaar valt goed uit te leggen wat daarmee bedoeld wordt. Een schaar is een object dat gemaakt wordt met specifieke achterliggende gedachten. Zo ligt haar functie, het kunnen knippen van materialen, van te voren al vast. Conform daarmee moet de schaar van een bepaalde harde stof gemaakt worden, bijvoorbeeld ijzer, en krijgt zij een van te voren bepaalde grootte en kleur. De essentie, dus hoe de schaar gaat wezen, ligt al vast voordat deze gemaakt is. Haar essentie gaat vooraf aan haar existentie, haar daadwerkelijke bestaan.

Bij de mens is dit niet het geval. Van te voren ligt niet vast wie en hoe wij zullen zijn en bovendien worden wij al helemaal niet met een bepaald doel gemaakt, aldus Sartre. Bij de mens is er eerst de existentie en volgt later zijn 'essentie' als een reeks van contingente ontwerpen. Een kind wordt geboren en is dus fysiek aanwezig maar welke kant het met hem op zal gaan in de toekomst kan het voor een groot deel zelf bepalen. De mens bepaalt zijn eigen essentie. Een schaar kan niet ineens een koffiezetapparaat worden. Een mens kan wel besluiten nemen die hem al dan niet volledig veranderen. Zo kun je besluiten Rechten te gaan studeren maar als dat niet lukt, kun je in een later stadium switchen naar bijvoorbeeld Economie. Dan is het overstappen naar een andere studie een verandering van zijn essentie die op eigen kracht tot stand gebracht is. Op eigen kracht omdat er volgens het existentialisme geen God bestaat. Dit maakt dat de mens de totale vrijheid heeft om zijn wezen te bepalen en ook de plicht en verantwoordelijkheid heeft dat te doen. De mens is zo veroordeeld tot het constante scheppen en herscheppen van zichzelf. Doet hij dat niet, dan reduceert hij zichzelf tot

⁵⁴ GG 81-97 / SG 10-21

een ding en raakt hij zijn vrijheid kwijt. Hij handelt dan te kwader trouw (Fr.: *mauvaise foi*) jegens zichzelf.⁵⁵

Hoewel er binnen het existentialisme dus wel plaats is voor de moraal, voelde Murdoch zich ook bij deze stroming niet helemaal thuis. Dat kwam omdat zij vond dat het existentialisme als gehele filosofie een te beperkte reikwijdte heeft. Zij zag het existentialisme als een vorm van denken waarbij het beeld van het zelf wordt teruggebracht tot een almachtige maar ook afgezonderde en eenzame wil. Immers, omdat de mens totale vrijheid bezat, moest deze ook constant kiezen wat hij *wilde* en zich daarbij niet laten leiden door welke feitelijkheden dan ook. Per definitie zouden deze afbreuk doen aan wat het belangrijkste voor iemand is. De alles bepalende wil, ook op ethisch gebied, wordt bij Sartre tot in het uiterste doorgevoerd. Wat iemand wil is daarbij altijd een open vraag. Het antwoord staat bij het stellen van de vraag nooit vast. Murdoch kreeg daarom steeds meer problemen met het existentialisme maar bleef de stroming wel waarderen omdat het existentialisme in de kern een filosofie was die mensen de mogelijkheid bood hun levens te veranderen en daarbij geen neutrale positie innam.

Net als bij andere filosofen kun je Murdochs filosofische werk nog het best zien als een reflectie op terugkerende thema's waarbij de accenten telkens anders worden gelegd. Deze thema's zijn naast de idee van 'Het Goede', het verdwijnen van religie, het beeld van de mens in het existentialisme, de psychoanalyse en de kunst.⁵⁶ Zij gaat hierover het debat aan met andere denkers of zoekt juist steun bij hen. Aan het begin van dit hoofdstuk wees ik erop dat Plato en Simone Weil de twee filosofen zijn die Murdoch het meest hebben beïnvloed. Uit hun filosofieën nam zij integraal begrippen over en het is daarom belangrijk hier aparte aandacht aan hen schenken. Eerst volgt een paragraaf over de invloed van Plato en vervolgens een over de invloed van Simone Weil.

⁵⁵ Sartre, J-P., 'Het existentialisme is een humanisme: de bestaansleer', in *De vrije bladen*, jrg. 18, schrift 9 ('s-Gravenhage 1946) Opmerking: Vertaling uit het Frans door T.J.C. Gerritsen van *L'Existentialisme est un humanisme*.

⁵⁶ Altorf, M. en Willemsen M., 'Iris Murdoch en de verbeelding van het Goede', in *Over God en het Goede* (Amsterdam 2003) 7-12

3.3 Plato

We zullen zien dat 'Het Goede', zoals Murdoch dat aan ons presenteert een moeilijk voorstelbaar begrip is. Aan de ene kant ziet zij het als een centraal punt voor ons denken; een middelpunt van onze aandacht omdat het ons als een magneet aantrekt. Aan de andere kant ziet zij het als ondefinieerbaar, niet-voorstelbaar en transcendent, dat wil zeggen de mens overstijgend. Willen wij deugdzaam handelen, dan moeten we ons er op richten, maar een echt duidelijk zicht ontbreekt ons. Net als bij Plato ziet Murdoch 'Het Goede' als een bron van licht die de dingen onthult en ze in hun werkelijkheid laat zien. Bij Plato is deze lichtbron de zon en Murdoch neemt dit als een metafoor over. De zon stelt ons in staat waarheden te kennen en de wereld in haar juiste perspectief te zien. Haar licht en energie zelf zien is zeer moeilijk maar je kunt wel kijken naar de dingen in haar licht.

3.3.1 Plato's Ideeënwereld

Murdoch ontleent inspiratie aan de door Plato in zijn *Phaedo* beschreven Ideeënwereld met daarin de Idee van 'Het Goede'. Deze Ideeënwereld is een metafysische, transcendente wereld die alleen toegankelijk is voor het denken en waarin geen tijd of ruimte bestaat. Plato kende deze Ideeënwereld meer realiteit toe dan onze materiële wereld. Volgens hem bevat de Ideeënwereld de echte werkelijkheid en zijn alle zaken die wij in het dagelijks leven als echt beschouwen slechts zwakke afspiegelingen van de Ideeën in de Ideeënwereld. Alle dieren, planten en door de mens gemaakte materiële zaken zoals huizen en tafels, zijn afspiegelingen van het daarbij behorende Idee dat zich in de Ideeënwereld bevindt. Ik zal dit met een concreet voorbeeld illustreren. Wij kennen niet alleen vele soorten verschillende paarden maar ook paarden met verschillende kleuren en misschien wel paarden waaraan iets fysieks ontbreekt zoals een been. Maar omdat alle paarden uiteindelijk allemaal hun oorsprong vinden in de Idee 'Paard', blijven ze voor ons als zodanig herkenbaar in hun materiele gedaante. Plato's Ideeënwereld kent basisvormen van alle begrippen, dus ook van immateriële. 'Het Goede', 'Het Ware' en 'Het Schone' krijgen er zelfs belangrijke plaatsen in toebedeeld. Ondanks het feit dat Plato van zijn Ideeënwereld geen systematisch hiërarchisch overzicht heeft gegeven, suggereert hij wel dat we dat doen als we met

behulp van 'Het Goede' de wereld ordenen en betekenis geven.⁵⁷ De Idee van 'Het Goede' zorgt er daarbij voor dat de mens een verlangen krijgt om goed te doen. Dat verlangen komt voort uit zijn onsterfelijke ziel.

Net als Plato was Murdoch van mening dat verdieping in met 'Het Goede' samenhangende Ideeën betekende dat je daarmee onderlinge relaties tussen die Ideeën blootlegde en daarin een hiërarchie aanbracht. Dit komt in de paragrafen 3.5.5 tot en met 3.5.8 nog ter sprake. Murdoch onderschreef ook Plato's gedachte van een opstijgende geest. Hierbij heeft de geest 'Het Goede' aanschouwd en kan daardoor vervolgens de Ideeën waardoor hij is opgestegen, zoals die van kunst en natuur, zien in hun eigen hoedanigheid en in hun verhouding tot elkaar. Een goed mens kan op deze manier zien hoe deugden met elkaar samenhangen en tevens de nadruk leggen op zowel complexiteit als detail. Wie het beste uit z'n leven haalt, maakt een gewoonte van omgaan met dit dubbele kenmerk. Een mooi voorbeeld om dit te illustreren ontleende Murdoch aan Plato en betreft het begrip 'Schoonheid'. 'Het Schone', zoals wij dat uit de kunst kennen, treedt dan op als intermediair voor 'Het Goede'. Je kunt de transcendentie van de Idee 'Schoonheid' wel ervaren omdat 'Schoonheid' voor een deel een zaak is van de zintuigen. Bij 'Goedheid' is dat niet het geval dus kan het niet als zodanig ervaren worden. In paragraaf 3.5.6 zal ik nog verder uitweiden over het begrip 'Schoonheid'.

Zowel Plato als Murdoch zien 'Het Goede' als het hoogste begrip dat er bestaat en huldigen het standpunt dat iedereen op de een of andere manier weet kan hebben van dit volmaakte punt waar wij als een magneet door aangetrokken worden.⁵⁸ Ook in haar beeldspraak laat Murdoch zien door Plato beïnvloed te zijn. Zij doet dat door net als hij de nadruk te leggen op het visuele. De door haar gebruikte termen als 'kijken', 'beschouwen', 'contemplatie', 'visie', 'inzicht', 'zienswijze' en 'blik', zijn linea recta afkomstig uit Plato's oeuvre en inmiddels bij *iedere* filosoof gemeengoed geworden.⁵⁹

⁵⁷ MGM 183 en Plato, Plato, *Politeia* (Amsterdam 2003), 355 Zie ook: <http://www.arsfloreat.nl/documents/Plato10.pdf> dd. 30-01-2017

⁵⁸ MGM 344

⁵⁹ Altorf, M. en Willemsen M., 'Iris Murdoch en de verbeelding van het Goede', in *Over God en het Goede* (Amsterdam 2003) 13

3.3.2 Plato's grot

Uit Murdoch's *Metaphysics as a Guide to Morals* komt naar voren dat filosoferen over ons *zijn* in wezen een ethische bedoeling heeft die te vergelijken is met Plato's allegorie van de grot. Deze allegorie gaat over een grot die via een tunnel verbonden is met de buitenwereld. Die tunnel is zo lang dat er onmogelijk daglicht in de grot kan komen. In de grot zit een rij gevangenen. Ze zitten met hun rug gekeerd naar de ingang en kijken naar een wand van de grot. Door hun ketenen kunnen ze hun hoofden niet bewegen en elkaar niet zien. Alleen de wand voor zich kunnen zij waarnemen. Zij zitten daar hun hele leven al. Achter de gevangenen is een vuur en tussen hen en dat vuur loopt een weg. Over die weg lopen allerlei mensen. Zij hebben dingen op hun hoofd, vervoeren dieren en allerlei andere objecten. Door het vuur vallen hun schaduwen op de wand waar de gevangenen gedwongen naar kijken. Het enige dat de gevangenen waarnemen in hun bestaan zijn de schaduwen en echo's van de passanten. Voor hen is dat de werkelijkheid.

Maar op een dag ontsnapt een gevangene uit de grot. Eerst zal hij moeten wennen aan het felle licht van de zon buiten de grot maar als hij daaraan gewend is, zal hij de dingen in hun ware proporties zien en maakt hij kennis met de echte wereld. Hij ziet dat deze heel anders is dan men in de grot vermoedt. Onder de indruk van wat hij heeft gezien, keert hij terug de grot in om zijn medegevangenen te vertellen wat hij waargenomen heeft. Maar zij zien hem natuurlijk als schaduw en horen hem als echo en begrijpen helemaal niets van zijn verhaal.⁶⁰

Het ontsnappen van de gevangene en het in het felle zonlicht komen, zijn metaforen voor de opstijging van de ziel naar de wereld der Ideeën, de echt kenbare wereld die we aanschouwen met onze geest. Dit moet gezien worden als een morele bekering van de hele ziel gericht op het echte 'Goede' en 'voorbij alle schijn'. Het is de verlichte die terug de grot in gaat om verslag uit te brengen van datgene wat hij daarbuiten heeft waargenomen. Zijn boodschap aan de getekenden is dat zij zich moeten richten op dat wat echt is en dus de moeite waard.

⁶⁰ Plato, *Politeia* (Amsterdam 2003) 377-385 (VII 514A-520A), <http://www.arsfloreat.nl/documents/Plato10.pdf> dd. 12-05-2017

Analoog aan deze allegorie spoort ook Murdoch ons steeds weer aan om bewust te zijn van de werkzaamheid van de transcendente waarden in ons dagelijkse handelen. Zij stelt dat alles in ontologische zin doordrongen is van waarden.⁶¹ Het alledaagse denken, oordelen en handelen zijn doordrongen van 'Het Ware', 'Het Goede' en 'Het Schone' volgens haar. Ieder besef is moreel besef en altijd een vorm van morele activiteit en bovendien cognitief van aard. Dat wil zeggen dat we noties hebben van goed en slecht, zowel in epistemologische als in existentiële zin.⁶²

3.4 Simone Weil

Simone Weil is de andere filosoof die Murdoch beïnvloed heeft.⁶³ Deze Frans-Joodse filosofe groeide op in een welgesteld agnostisch milieu maar raakte zelf religieus bevlogen. Haar werk kenmerkt zich door de nadruk op de godverlatenheid en heimwee naar het geloof dat moderne mensen kenmerkt. '*God kan in de schepping alleen tegenwoordig zijn door zijn afwezigheid*', is één van haar bekendste uitspraken.⁶⁴ Al heel vroeg toonde Weil aandacht voor mensen die in nood verkeerden maar vanaf 1931 ging zij zich steeds meer verdiepen in het leven van arbeiders en begon zij zich sterk te maken voor hen.⁶⁵ Met de bewering dat '*aandacht de zeldzaamste en zuiverste vorm van vrijgevigheid*' is, plaatste zij het begrip *aandacht* op de voorgrond en wij zien dat dan ook veelvuldig in haar werk opduiken.⁶⁶

Murdoch kwam pas in 1956 in contact met Weils werk waarover zij zegt dat het haar herinnert aan een norm, dat wil zeggen een richtlijn die nageleefd moet worden. Die richtlijn is dat er in de ethiek *aandacht* moet zijn totdat er een moment is waarop er geen keuze meer mogelijk is. Het is de overname van het begrip *aandacht* geweest waardoor Murdoch zich kon ontdoen van de wilsfilosofie van Sartre. Iemand die moreel handelt, toont aandacht in de zin van een rechtvaardige en liefdevolle blik die gericht is op het individu. Dit individu kan alleen binnen de wereld die het *ziet*, morele

⁶¹ De ontologie is een filosofische discipline waarin het 'zijn' van het geheel der dingen wordt bestudeerd. Een ander woord voor ontologie is *zijnsleer*.

⁶² Derkse, W., 'Iris Murdoch', in *Kritisch denkerslexicon* (Amsterdam vanaf 1998) 4-5

⁶³ Cullen, E., Galvagno, F. en Haslett, J. (Productenten), Haslett, J. (Regisseur), (2010). *An Encounter with Simone Weil* (Documentaire). Verenigde Staten/ Italië /Zweden: Line Street Productions

⁶⁴ Weil, S., *Zwaartekracht en genade* (Tielt 1954) 46

⁶⁵ Hensen, R., *Simone Weil een pelgrim naar het absolute* (Lochem 1962) 20-21

⁶⁶ Weil, S. en Bousquet J., *Correspondance* (Lausanne 1982) 18 (vertaling van: *L'attention est la forme la plus rare et la plus pure de la générosité*)

beslissingen zien. Een helder inzicht daarbij komt voort uit morele verbeelding en morele inspanning. Wie rechtvaardig en liefdevol kijkt, kan tot juiste morele oordelen komen, sterker nog, wordt er bijna tot genoodzaakt door het gezag dat er vanuit gaat.

Aandacht is daarbij een constant doorgaande bezigheid en omringt ons met structuren van waarden. Bij het doen van een keuze hebben we daarom veel moreel voorwerk al gedaan. Wij zijn vrij omdat we constant kiezen: het morele is iets dat ononderbroken doorgaat. Het is rechtvaardig kijken, vooroordelen verwerpen, weerstand bieden aan verleidingen, eigen denkbeelden bedwingen en het sturen van onze bespiegelingen. Aandacht zorgt er daarbij voor dat we ons blijven richten op 'Het Goede'. Een dergelijke vrijheid komt meer overeen met de gang van zaken in het alledaagse leven en is veel aannemelijker dan de existentialistische visie op vrijheid van een mens als karakterloze rationale denker en een persoonlijke wil.⁶⁷

Ook voor wat betreft de interesse voor arbeiders laat Murdoch zich inspireren door Weil. Die laatste beweerde dat boeren en fabrieksarbeiders dichter bij God staan; zich zelfs in een onvergelijkelijke nabijheid Gods bevinden.⁶⁸ Murdoch was daarnaast van mening dat er een verband moest bestaan tussen de begrippen *vrijheid* en *liefde* om zo recht te doen aan zowel geleerden als aan deugdzame arbeiders. Die laatsten waren in haar ogen prototypes van goede en rechtschapen mensen. Sowieso kwam echte goedheid in haar ogen al niet te vaak voor en was er moeilijk een juiste voorstelling van te maken. Als je dat toch deed, was ze nog het meest waar te nemen bij eenvoudige mensen zoals weinig bespraakte, onzelfzuchtige moeders van grote gezinnen.⁶⁹ Een mooi voorbeeld hiervan zien we terug in het personage van William Eastcote uit Murdochs *The Philosopher's Pupil*. Hij is een Quaker en bekend met het goede en handelt daar ook naar. Kenmerkend voor hem is dat hij met betrekking tot 'Het Goede' eenvoudige taal in directe bewoordingen hanteert in tegenstelling tot het personage van de filosoof Rozanov. Eastcote, die dichtbij zijn dood is, weet dat moraliteit het gewone leven doordringt. De taak van de mens is eenvoudig: je moet aardig zijn, niet egoïstisch en je plicht doen. Goed gedragen ligt daarmee ook binnen handbereik dat wil zeggen in het gewone leven. Je hoeft er niet ver voor te zoeken.⁷⁰

⁶⁷ GG 120 / SG 39

⁶⁸ Weil, S., *Wachten op God* (Utrecht 1997) 78

⁶⁹ Suguna Ramanathan, *Iris Murdoch Figures of Good* (London 1990) 65; Murdoch, I., MGM 429; GG 162 / SG 100

⁷⁰ Murdoch, I., *The Philosopher's Pupil* (London 1983) 206

De laatste duidelijke beïnvloeding door Weil die ik hier wil noemen is de belangrijke waarde die Murdoch toekende aan bidden. Volgens Weil is de hoogste vorm van aandacht hetzelfde als bidden. Bidden vooronderstelt geloof en liefde en was geen vragen aan God maar *aandacht* hebben voor God.⁷¹ Het ging gepaard met de idee van genade en is een manier voor het verkrijgen van bovennatuurlijke hulp voor het doen en laten. Het is een overstijgen van de empirische beperkingen van een persoon. De *aandacht* gaat tijdens het bidden uit naar een God die niet alleen op zichzelf staat, maar ook volmaakt, transcendent, niet af te beelden en een noodzakelijk werkelijk voorwerp van aandacht is.

3.5 'Het Goede'

We zagen al dat Murdochs ethiek een kritische reactie is op de ethiek van haar tijd en dat die ethiek sterk beïnvloed was door het logisch positivisme en het existentialisme. Om haar kritiek te begrijpen, is het eerst van belang goed te bekijken hoe deze logisch-positivistische en existentialistische ethiek in elkaar zat en vooral welk moraalpsychologisch mensbeeld zij als uitgangpunt nam. Wanneer we dan kijken naar Murdochs kritiek daarop, ontvouwt zich vanzelf haar idee van 'Het Goede'.

3.5.1 Handelen: Logisch-positivistische en existentialistische ethiek

In zijn *Principia philosophiae: Of beginselen der wijsbegeerte* (1644) definieerde Descartes het begrip 'gedachte' (*cogitatio*) als 'wat er in mij gebeurt, zodat ik er onmiddellijk van bewust ben, voor zover ik het bewust ben'.⁷² Vanaf dat moment werd het *cogitatio* een privé-verschijnsel. De bezitter ervan beschikte ermee over onfeilbare en zekere kennis. De geschiedenis heeft uitgewezen dat het *cogitatio* niet heeft standgehouden en dat is ook wel logisch. Ten eerste kan een *cogitatio* geen deel uitmaken van een algemeen begrip (het is uiteindelijk een strikte privé-'waarneming') en ten tweede kun je een *cogitatio* op basis van alleen innerlijke zelfwaarneming nooit

⁷¹ Weil, S., *Zwaartekracht en genade* (Tielt 1954) 49

⁷² Descartes, R., *Principia philosophiae: Of beginselen der wijsbegeerte* IX (Amsterdam 1690) 5 (*By de benaming van denken versta ik alle 't geen, 't welk in ons zoodanig geschied, dat wy't onmiddellijk door onszelven bespeuren: en dieshalven is hier niet alleenlijk verstaan, willen, inbeelden maar ook bemerken of gewaar worden, hetzelfde, als denken.*)

duiden. Duiden heb je aangeleerd. Zo is weten wat er met het begrip 'rood' bedoeld wordt een gevolg van procedures die hebben plaatsgevonden in de openbare ruimte. Een ouder die een kind wijst op een rode auto kan hierbij als voorbeeld dienen.⁷³ Dit doet denken aan wat Wittgenstein het privé-taalargument noemt. In §243 van zijn boek *Filosofische Onderzoekingen* stelt hij zich een taal voor waarvan de woorden alleen betrekking hebben op de onmiddellijke, private sensaties van de spreker. Een taal die alleen begrepen kan worden door de spreker en dus noodzakelijkerwijs ontoegankelijk is voor anderen. Onmiddellijk na het introduceren van zijn idee komt Wittgenstein tot de conclusie dat zo'n taal nooit zal kunnen bestaan.⁷⁴ Bij het hierboven gegeven voorbeeld van het leren van het begrip 'rood' zagen we al dat het gebruik van taal per definitie een publiek verschijnsel is en dus het hebben van een taal die je alleen zelf begrijpt uitsluit. Innerlijke beleving ontstaat juist doordat je een wisselwerking hebt met het publiek. Een mooi voorbeeld waaruit blijkt dat privétaal niet werkt, is te vinden in *Het laboratorium in je hoofd* van Sebastien Valkenberg. Uit het onderstaande fragment blijkt dat de 'allerindividueelste expressie van zijn allerindividueelste emoties' geen publiek karakter hebben en communicatief gedoemd zijn te mislukken.

'4@53v\$643%95gv-32&*(04'

Wat zegt u? U begrijpt mij niet? Ik doe een nieuwe poging.

#\$

\$@~@

5 4v

63 6b 54y

476~&@%\$~\$%57'

Dat is geen taal zegt u? Misschien kent u deze taal niet, maar het is er wel degelijk een. Niemand begrijpt deze taal, denkt u. Dat zou heel goed kunnen. Ik heb haar zojuist uitgevonden en het kost tijd om haar te leren. Maar tot die tijd is er in elk geval één persoon die haar schrijft en spreekt en dat ben ikzelf. () Het is de allerindividueelste expressie van mijn allerindividueelste emoties. Ik wilde mijn zielenroerselen blootleggen en het Nederlands of andere reeds bestaande talen vond ik ongeschikt voor dit doel. () Dus ben ik zelf maar aan de slag gegaan en mijn heb mijn eigen taal geconstrueerd.

⁷³ GG 82-83 / SG 10-11

⁷⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/private-language/> dd. 27-4-2017.

'y1%4 5v343\|f' ⁷⁵

Zowel het failliet van het *cogitatio* als dat van het hebben van een privé-taal is door verschillende filosofische stromingen omarmd, waaronder het existentialisme en het logisch positivisme. Dit mag bijzonder genoemd worden omdat deze stromingen vaak diametraal tegenover elkaar gepresenteerd worden. Voor beide stond echter vast dat het bovenstaande bewees dat het voor een individu onmogelijk was een passieve en bespiegelende houding aan te nemen in zaken die de ethiek aangaan of meer concreet zoiets als 'Het Goede'. Ethiek was een kwestie van *handelen*, van *beweging* en daarbij werd uitgegaan van een moraalpsychologisch mensbeeld waarbij mensen als bewegende actoren (wezens die kunnen handelen) gezien werden.⁷⁶ Deze actoren bewogen zich steeds van intentie naar handeling. Een *handeling* werd daadwerkelijk verricht op het moment dat er een merkbare verandering in de wereld viel waar te nemen. Hierbij werd verschil gemaakt tussen zaken in een wereld *buiten* ons en een wereld *binnen* ons, maar die wereld *binnen* ons bestond alleen maar bij de gratie van een wereld *buiten* ons. Er viel niets te zeggen over zaken die niet uitgedrukt konden worden in hoorbare taal of concreet handelen. Denken moest leiden tot een handeling en voor die handeling was de actor verantwoordelijk. Ideaal rationele actoren handelden intuïtief en in een objectief waargenomen situatie zonder inmenging van wat dan ook. De wil, het vermogen om met het bewustzijn pogingen te doen tot het verrichten van een handeling, werd leidend boven de rede, het begrips- en onderscheidingsvermogen van de mens. De rede was slechts op zoek naar neutrale beschrijvingen zodat de verantwoordelijkheid voor het handelen volkomen bij de wil kon komen te liggen.

⁷⁵ Valkenberg, S., *Het laboratorium in je hoofd* (Amsterdam 2006) 147-148

Opm. In 2014 verscheen er in de New York Times een artikel over het *Wukchumni*. Ooit een florerende inheems-Amerikaanse taal maar bij het verschijnen van het artikel nog slechts gesproken door Marie Wilcox. Iedereen die de taal verder gekend en gesproken had, was inmiddels overleden. Er was niets op schrift overgeleverd. Filosofisch gezien is het interessant om te bepalen of we ook in dit geval nu te maken hebben met een privé-taal of niet. Zie ook: <https://www.nytimes.com/2014/08/19/opinion/who-speaks-wukchumni.html>

⁷⁶ Ook Immanuel Kant is in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Berlijn 1870) 17-18 deze mening toegedaan. Daar staat: 'So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht, selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.' M.a.w. het gebod je naasten lief te hebben, ook al gaat dit tegen je natuur in, moet worden uitgelegd als plicht in praktische zin vanuit de wil en niet in de zin van een pathologische (abnormale) liefde. Zie ook: <https://archive.org/stream/immanuelkantsgru00kant#page/n25/mode/2up/search/17>

Op deze manier kon in theorie menselijk gedrag volledig inzichtelijk worden gemaakt. Het was immers verbonden met het waarneembare, gericht op openbare handelingen en legde de nadruk op een autonome kiezende wil. In dit concept had de ethiek aan één woord genoeg. Alleen algemene primaire woorden zoals 'goed' of 'juist' houden stand. Een woord als 'goed' werd geanalyseerd zonder dat men daarbij een andere terminologie nodig had. Ethiek werd voor ieder normaal mens toegankelijk, daar was geen specifieke ingewijde kennis voor nodig.⁷⁷

3.5.2 Murdochs kritiek

We zagen in paragraaf 3.2 al dat Murdoch niets ophad met een ethiek die op een dergelijke leest geschoeid was. Het was een filosofie waarin de menselijke wil de schepper van waarden was geworden. Het hoogst haalbare morele begrip in deze filosofie was de vrijheid om zelf te kiezen wat goed is. 'Het Goede' zelf valt niet meer te omschrijven omdat het ondergeschikt gemaakt is aan de grillen van de individuele mens.⁷⁸ De voor Murdoch zo belangrijke vraag hoe mensen aangezet konden worden tot bespiegeling om zo hun leven ten goede te veranderen, werd op deze manier onmogelijk te beantwoorden terwijl zich juist *in* dat leven de geheimen van goed en kwaad bevonden.⁷⁹ Zij miste essentiële waarden, beweegredenen en deugden die volgens haar tot de kern van de ethiek en 'Het Goede' behoorden. Ethiek is een onderzoek naar de belangrijkste menselijke bezigheden en dat impliceert dat het nooit neutraal kan zijn.

3.5.3 Kijken: casus moeder 'M' en schoondochter 'D'

Waar we zagen dat de logisch-positivistische en existentialistische ethiek uitgingen van *handelingen* van mensen, doet Murdoch dat vanuit het begrip *kijken*. Het beste kan dit geïllustreerd worden aan de hand van haar casus van moeder 'M' en schoondochter 'D'. Hierin komt duidelijk naar voren dat een zichtbare handeling niet per se nodig is om tot de conclusie te komen dat iemand moreel bezig is. Stel er is een moeder 'M' en schoondochter 'D'. 'M' staat inwendig sterk negatief tegenover 'D'. Zij vindt haar brutaal

⁷⁷ GG 75/ SG 5

⁷⁸ GG 134 / SG 78-79

⁷⁹ GG 41 / SG 53

en bovendien kent ze geen manieren. 'M' vindt eigenlijk ook dat 'D' geen geschikte partner voor haar zoon is. Toch gedraagt 'M' zich in haar doen en laten voorbeeldig jegens 'D'. Van wat 'M' over haar denkt, is 'D' dan ook niet op de hoogte.

De tijd verstrijkt en door bespiegeling komt 'M' er na enige tijd achter dat zij het misschien wel eens bij het verkeerde eind kan hebben. In plaats van te denken dat 'D' brutaal is, bestempelt zij haar nu als 'prettig eenvoudig'. Bovendien ziet ze haar gedrag niet meer als ongemanierd, maar als het gevolg van het feit dat ze gewoon 'vrolijk en jong' is. Omdat 'M' zich al voorbeeldig gedroeg jegens 'D', verandert er in het zintuiglijk waarneembare gedrag van 'M' ten opzichte van 'D' verder niets bij deze nieuwe inzichten. Het hele omwentelingsproces speelt zich af in het hoofd van 'M'. Uit dit voorbeeld komt de volgende vraag naar voren: als 'M's geestelijke toestand in termen van zedelijke gedrag, dat wil zeggen in haar denken over goed en kwaad, blijkbaar meer is dan slechts haar openlijke handelingen, waaruit bestaat dan het morele gehalte van haar overwegingen en in hoeverre is dit een handeling? Hoewel Murdoch het zelf niet doet, wijst ze er op dat een individu wat het eigen morele gedrag betreft ook altijd nog een beroep kan doen op een religieuze verklaring. Hoe dan ook, in het geval van 'M' is het haar *wetende* en *ziende* geest die een andere wereld opbouwt met andere doelen dan dat de wetenschap doet.⁸⁰

Murdoch wil 'M's gedachtegang hierbij niet laten afhangen van een metafysisch element als God om zodoende haar zelf het denkproces als morele drager te laten behouden. Murdoch geloofde namelijk niet in het bestaan van God en gaf dit ook duidelijk aan:

'If someone says, 'Do you then believe that the idea of the Good exists?', I reply, 'No, not as people used to think that God existed' om te vervolgen met 'I have throughout this paper assumed that 'there is no God' and that the influence of religion is waning rapidly.' Geloven in God is volgens haar iets van voorbije tijden.⁸¹

'M's visie is veranderd door iets innerlijks. 'M' was *actief*, dat wil zeggen *iets aan het doen*. Zij was, filosofisch gesproken, moreel actief.⁸² In plaats van op zichtbare

⁸⁰ MGM 474-475

⁸¹ GG 66, 68 / SG 73-74

⁸² GG 91-97 / SG 16-21

handelingen te letten, legt Murdoch de nadruk op het *kijken* dat 'M' naar 'D' doet en het innerlijke proces dat daarna in haar plaatsvindt. 'M' wordt hierbij gezien als een in de tijd voortschrijdend personage met een innerlijk handelen dat haar wezen toebehoort. 'M' is bezig met een moeilijk te karakteriseren moreel proces wat wij al snel zullen bestempelen als een gedachteverandering. 'M' bekijkt 'D' immers niet objectief maar vanuit een gevoel van *rechtvaardigheid* en *liefde* in een proces dat vordert in tijd en eindeloos vervolmaakt kan worden.

Zo'n weg naar *volmaaktheid* vraagt om een andere benadering dan die welke nodig is om te bepalen wat de kleur *rood* is. Dat laatste gebeurt (zoals we zagen) in de publieke ruimte. Het onderscheid zit hem in het feit dat mentale begrippen tot de morele sfeer behoren en mensen niet van moraliteiten te scheiden zijn. Wat iemand *voelt*, begint weliswaar in een gedeelde talige wereld maar onttrekt zich op een gegeven moment daaraan en wordt vervolgens in hoge mate persoonlijk. Door morele woorden te gebruiken ontstaat er ook een verband met de geschiedenis van de betreffende persoon. De objectieve wetenschappelijke wereld moet plaats maken voor een wereld van een persoon die een ontwikkeling doormaakt. *Liefde* kan hier ter illustratie dienen, met name ook omdat Murdoch dat begrip opnieuw een centrale plaats in de moraalfilosofie wil toekennen. Wat het woord *liefde* betekent leren we aanvankelijk in een bepaalde context maar het zal op verschillende momenten in een mensenleven een andere betekenis hebben. Al naar gelang wij ouder worden treedt die verandering in betekenis op.⁸³ Voor iedereen zal dit niet alleen een heel herkenbaar gegeven zijn in de dagelijkse eigen praktijk maar ook bij personages in romans bijvoorbeeld.

Het moge duidelijk zijn dat zowel het wetenschappelijk georiënteerde logisch-positivisme als het existentialisme waarin uiteindelijk de wil van het individu beslist, zonder last of ruggenspraak met een contextuele wereld, beide op ethisch gebied ontoereikend zijn omdat het morele *zien* er niet in voorkomt. Voor beide geldt dat ze niet te vereenzelvigen zijn met de realiteit die zich voordoet bij het maken van morele keuzes en onze ervaring daarmee. Zowel wetenschap als de wil kan de moraal niet beheersen.

⁸³ MGM 24-25

3.5.4 Volmaaktheid

Bij de casus van 'M' merkte ik op dat de morele opdracht waar zij voor stond een oneindige was en daarbij streefde naar *volmaaktheid*. Wat 'M' doet is een proces dat vordert in een bepaald tijdbestek. Zij maakt een nieuwe voorstelling van zaken maar dat wil niet zeggen dat deze onfeilbaar is. Mogelijke feilbaarheid ligt altijd op de loer en dat heeft tot gevolg dat 'M' voor een eindeloos te vervolmaken taak staat. Haar ethische gedragingen moeten we zien in het licht van een gerichtheid op 'Het Goede' maar dat soevereine begrip kunnen we nooit helemaal doorlichten.⁸⁴

De schilderkunst kan volgens Murdoch als een goed voorbeeld dienen voor het streven naar volmaaktheid. Zij kent verschillende graden van uitmuntendheid maar uiteindelijk is geen enkel schilderwerk helemaal volmaakt. Volmaaktheid geeft binnen een bepaald gebied inherent een groeiend besef van richting aan en wordt uiteindelijk iets dat zich buiten de zintuiglijke werkelijkheid begeeft. Murdoch was van mening dat het idee van volmaaktheid ons raakte en veranderde omdat ze ons met het beste in ons doet liefhebben. Hierdoor hebben we minder waardering voor een middelmatig kunstwerk dan voor een kwalitatief beter kunstwerk. Analoog zien we dit ook bij ethische gedragingen van mensen. In onze gerichtheid op 'Het Goede', met haar buiten de zintuiglijke wereld gelegen, niet volledig kenbare 'kern', kunnen wij geen onverdeelde liefde koesteren voor een middelmatige morele handelwijze.

Volmaaktheid brengt op een natuurlijke wijze orde aan. We kiezen in een bepaald moreel *licht* voor A als we dat beter vinden dan B maar zonder 'Het Goede' als soeverein concept zelf door te lichten. De ware betekenis van het ondefinieerbare Goede bevindt zich in een andere dimensie en oefent zijn gezag ook vandaaruit uit. Het idee van het streven naar volmaaktheid in ethische zin wordt begrijpelijk als we ons richten op grote voorbeelden, waarbij Christus als exemplarisch kan gelden. 'Het Goede' wordt weliswaar door hem gerepresenteerd maar hij is niet volmaakt. Wel vervult hij een richtinggevende rol.⁸⁵

⁸⁴ GG 99, 51/ SG 23, 61

⁸⁵ MGM 335 en Burns, E., 'Iris Murdoch and the Nature of Good', in *Religious Studies, Volume 33, Issue 03* Cambridge (sep 1997) 311

3.5.5 Normatieve begrippen

Normatief-beschrijvende woorden (zoals in de casus van Moeder 'M' en schoondochter 'D': 'liefde', 'brutaal' en 'ongemanierd') hebben een belangrijke rol in het ethische proces en het streven naar volmaaktheid daarin. Binnen een juiste context wordt ons aangeleerd hoe we deze speciale waardegeladen woorden moeten gebruiken. Door te kijken en aandacht te schenken aan handelingen leren we hoe deze woorden betrekking op die handelingen hebben. Zo ontwikkelen wij voor specifieke situaties een even specifieke als adequate woordenschat die daar betrekking op heeft. Een voorbeeld kan dit verduidelijken. Als wij het in een gezelschap over een kunstwerk hebben, gaan we daar niet zomaar wat over beweren. We gebruiken woorden waarvan we geleerd hebben dat ze passend zijn voor de situatie en die op het kunstwerk betrekking hebben. In het gezelschap vergroten we op deze manier onze kennis over het object. Als er een kunstcriticus van de partij is, kan deze ons door zijn woordkeus het kunstwerk nog beter laten begrijpen. *We zien* meer van het kunstwerk door wat hij ziet. In de moraal werkt dit principe volgen Murdoch hetzelfde. Zo zou 'M' er bij gebaat zijn als zij iemand kende die 'D' ook kende en waarvan zij de woordkeuze begrijpt als deze persoon het over 'D' heeft.⁸⁶

Hoewel we hierboven zagen dat een zuivere privétaal niet kan bestaan, is Murdoch van mening dat taal vaak wel veel persoonlijker is dan men op het eerste gezicht aanneemt, met name op het gebied van de moraal. Over een boodschappenlijstje zullen de spraakverwarringen over algemeen niet groot zijn maar het is goed voorstelbaar dat als men het heeft over de vraag of persoon A liefdevol is of niet, dit wel het geval is. Morele taal verwijst naar een ingewikkelde, veelsoortige werkelijkheid die weliswaar aanvangt in een gedeelde talige wereld maar zich op een gegeven moment daaraan onttrekt en in hoge mate persoonlijk wordt. Als een persoon morele woorden gebruikt, ontstaat er een relatie met zijn geschiedenis waardoor deze woorden deels persoonlijk en deels ontoegankelijk worden. Hierdoor kunnen mensen in de moraal ondoorzichtig voor elkaar zijn terwijl zij zich toch op een gezamenlijk onderwerp richten. In een gezamenlijke communicatie kunnen dan standpunten worden uitgewisseld en zo een gezamenlijke woordenschat worden ontwikkeld in relatie tot het ergens naar *kijken*. Door dit proces

⁸⁶ GG 109-110 / SG 31-32

komt men ook steeds meer over het onderwerp te weten en wordt de kennis erover vervolmaakt.

Met het kiezen van normatief-beschrijvende morele woorden hoopte Murdoch de grootsheid en de autoriteit van een woord als 'goed' te vernieuwen. Woorden als *goed*, *werkelijk* en *liefde* zijn dicht met elkaar verbonden en verwijzen naar dat wat 'Het Goede' is maar dat blijft zoals eerder gezegd een ondefinieerbaar, niet-voorstelbaar en een transcendent begrip. We zien de wereld in het licht ervan, maar de bron van dat licht wordt zelf niet aanschouwd. Alle begrippen die hiërarchisch in verband staan met 'Het Goede' hebben als kenmerk dat zij terug moeten vallen op het begrip van 'Het Goede' zelf als zij dienen om haar te definiëren. Op deze manier is het weliswaar mogelijk steeds meer kennis te vergaren van het 'Het Goede' maar het begrip zelf valt nooit door te lichten.⁸⁷

Een normatief-beschrijvend moreel woord dat het makkelijkst leidt tot morele verandering is *schoonheid*. Schoonheid vinden we in de kunst en de natuur en kan verhelderend gebruikt worden als we het hebben over de kwaliteit van een ervaring en verandering in het bewustzijn. Volgens Plato is schoonheid het enige geestelijke waarvan wij intuïtief houden. 'Het Schone' is bij hem zelfs de voorpoort van kennis van 'Het Goede'.⁸⁸ In zijn kielzog geeft Murdoch aan dat 'Het Goede' en 'Het Schone' dezelfde structuur hebben. Het is belangrijk hierbij in het achterhoofd te houden dat Plato over kunst op zich niet al te enthousiast was. Over een pottenbakker die zijn vaas maakt door een beeld van de ideale vaas in zijn hoofd op te roepen was hij nog wel positief, maar over een kunstenaar die vervolgens weer een afbeelding van zo'n concrete vaas maakt niet. Deze bevindt zich op een niveau lager dan de vakman en houdt zich bezig met nabootsing (*mimesis*). Volgens Plato geeft de kunstenaar zich daarbij over aan een misleidende werkelijkheid en moet een ideale samenleving hem dan ook verbannen.⁸⁹

⁸⁷ Dit doet mij denken aan wat in de wiskunde de 'oneindigheid als limiet' wordt genoemd. Een getallenreeks neemt daarbij steeds meer toe (of af) en nadert daarbij steeds meer een ideaal 'eindpunt' maar zal dat punt nooit bereiken.

⁸⁸ GG 121 / SG 40

⁸⁹ Plato, *Verzameld Werk II, Politeia* (Amsterdam 2012) hoofdstuk 10, paragrafen 595a–608b

Hoewel Plato haar grote voorbeeld is, wijkt Murdoch hier toch van zijn positie af. Echte grote kunst zet in haar optiek aan tot liefde in het hoogste deel van de ziel, door een streven naar een volmaakte vorm en een uitnodiging tot onbaatzuchtige bespiegeling. Goede kunst toont de gedetailleerdheid van de wereld. Murdoch noemt dit 'goedheid bij volmacht'. Schoonheid toont ons dat niets in het leven waarde heeft behalve een streven naar deugdzaamheid. Van alle educatieve en menselijke handelingen is kunst de plaats waar men deugdzaamheid kan aanschouwen. Het toont weliswaar helder wat we elders verward tegenkomen, maar kan nooit volmaakt zijn, ondanks het hiërarchisch onderscheid dat er in aan te brengen valt.

3.5.6 Technai en religie

De kunst schreef Plato af maar in de zogenaamde *technai* (wetenschappen, ambachten en intellectuele disciplines) zag hij wel een weg naar moraliteit en Murdoch gaat daarin met hem mee. Het onderzoeken van begrippen als *rechtvaardigheid*, *waarachtigheid*, *realisme* en *liefde* geeft een richting aan bij het leren kennen van de moraal.⁹⁰ De *technai* laten het best zien wat het wezen is van de begrippen die tot de kern van de moraal horen en tonen ons zo ook de samenhang ertussen. Metaforisch gezegd zijn *schoonheid* en de *technai* de tekst in grote letters en is 'Het Goede' de moeilijker waar te nemen tekst in kleine letters.⁹¹ Schoonheid, *technai* en *natuur* verbinden ons met de wereld. De begrippen die zij voortbrengen, bevinden zich tussen de waarheidszoekende geest en de wereld in en zijn dus geen willekeurige keuze van een persoonlijke wil. Wie aandacht aan hen geeft ziet hun samenhang. Zo kan *liefde* niet gescheiden worden van *rechtvaardigheid* of *realiteitszin*. Dat laatste duidt het besef aan dat de zaak in kwestie ook echt in de werkelijkheid voorkomt.

Murdoch zag morele termen als ideale eindpunten die men moet leren kennen door ze te zien in het juiste licht. De moraal stelt 'het individu' centraal als iets dat door liefde gekend en begrepen kan worden in de zin van de oproep '*Weest dan gijlieden volmaakt*' (Mattheüs 5:48). Hiermee bedoelt Murdoch dat wij ons bewust moeten zijn

⁹⁰ GG 145 / SG 87

⁹¹ GG 146 / SG 88 (De origine Engelse tekst luidt: 'I want now to make a closer approach to the central subject of my argument, the Good. Beauty and the *τέχνη* are, to use Plato's image, the text written in large letters. The concept Good itself is the much harder to discern but essentially similar text written in small letters.')

van onze onvolkomenheden voor wat betreft ons spreken over, handelen naar en houden van 'Het Goede' maar dat we van daaruit kunnen en moeten streven naar volmaaktheid. Volgens haar sluit deze uitspraak niet alleen aan bij de belevingswereld van gewone mensen, maar toont zij tegelijkertijd aan dat goedheid gezien moet worden als iets dat voor het bestaan wezenlijk is.⁹² Zo bezien hebben normale mensen met eenvoudige religieuze opvattingen een betere kijk op de zaken dan de filosoof die de wil boven het intellect stelt. In de religie leiden gemoedstoestanden tot handelen en weet de gelovige dat het mogelijk is hulp te ontvangen. Bidden heeft bijvoorbeeld een positieve invloed op het bewustzijn en geeft energie om goed te handelen. Het is een religieuze techniek die van nature egoïstisch krachten zuiverde en zorgde dat deze werden omgebogen naar een rechtvaardige keuze.

De kwaliteit van ons bewustzijn is daarom belangrijk. Veranderingen daarin die zich richten op onzelfzuchtigheid, objectiviteit en realisme hebben een verbinding met de deugd. *Brendan Craddock*, een personage uit Murdochs roman *Henry and Cato*, kan hier goed ter illustratie dienen. Hij is voor de lezer een direct herkenbare Rooms-Katholieke priester die vanaf de aanvaarding van zijn het ambt bewust en openlijk het goede nastreeft ondanks de innerlijke strijd die hij soms moet voeren en de fouten die hij maakt. Cato is een vriend van hem en ook een priester maar deze is het zicht op het echte goede uit het oog verloren en houdt er een onstuimige relatie met *Beautiful Joe* op na. Brendan bekijkt zijn collega met aandacht en liefde en begrijpt diens menselijke beslommeringen maar vergeet zijn positie als priester niet en weet te balanceren tussen de verschillende vormen van liefde waarmee hij te maken heeft. Hij zegt dat Cato moet kiezen voor Christus voor wat zijn redding betreft en dat er ook hoop is voor Beautiful Joe. Hij raadt hem aan te bidden want dat is een energiebron en bovendien reinigt dit het zelfbewustzijn.⁹³

In de casus van moeder 'M' zagen we al dat het terugvallen op een religieus ingegeven gedachtegang voor Murdoch geen optie is. De idee van een *God* moet worden opgegeven en vervangen door de gedachte dat waarden in zekere zin een eenheid moeten vormen en de idee dat er zelfs één hoogste waardebegrip moet zijn. Geloof in zo'n eenheid en hiërarchie binnen de ethiek heeft een psychologisch belang: de

⁹² GG 107, 149 / SG 29, 90

⁹³ Murdoch, I., *Henry and Cato* (London 1976) 153-155

gedachte dat het allemaal zin moet hebben en dat er een beste beslissing is. We zagen al dat door gebruik van normatieve morele woorden ons denken een ethische eenheid probeert aan te brengen. Dit gebruik onthult die eenheid steeds meer naarmate het gebruik complexer wordt. De aandacht voor en de eenheid van het centrale begrip, 'Het Goede' moet daarbij transcendent zijn. Transcendentie in de vorm van een altijd troostende droom waardoor goedheid een vorm van realisme wordt. Deze stap van het transcendente naar het realisme lijkt groot maar is met een eenvoudig voorbeeld uit te leggen. Wanneer we een goed mens bezien, is het duidelijk dat deze niet in zijn eigen droomwereld leeft maar weet heeft van de mensen om hem heen en hun rechten. Bij 'Het Goede' dat van iedere vorm van religiositeit is ontdaan, is er niet langer sprake van een *geloven in* maar van een *Goedheid* die onvergankelijk, onverwoestbaar is en die samenhangt met de begrippen *volmaaktheid* en *zekerheid*.

'Het Goede' bestaat *noodzakelijk*. Net zoals gelovigen geen bewijs kunnen aandragen voor God maar het verlangen naar hem wel beantwoord willen zien en zo de zekerheid ontwikkelen dat hij bestaat, zo mondt ook het gezag van 'Het Goede' noodzakelijk uit in een *realisme*. Dit door Murdoch geïntroduceerde begrip moet worden opgevat als het vermogen de werkelijkheid te zien; het is een voorwaarde voor goedheid in de zin van een intellectueel vermogen dat ziet wat waar is en wat tevens de heerschappij van het zelf onderdrukt. Realisme wordt zo een morele prestatie en *waar* inzicht leidt tot rechtvaardig gedrag. Liefde of compassie is het vermogen dat ons in aanraking brengt met dat wat werkelijk is en ons zo vervolgens brengt naar dat wat goed is.⁹⁴

Dit alles maakt dat het 'Het Goede' volgens Murdoch een daadwerkelijk bestaande entiteit is. We weten ook zeker dat er een 'ware weg' is naar beter handelen en wij weten ook dat goedheid 'er werkelijk toe doet'. *Goedheid* moet begrepen worden als een op zichzelf staande 'vorm' die zich uit in voorbeelden van goed gedrag zoals we dat hierboven al zagen bij Christus.⁹⁵ 'Goed gedragen' is terug te vinden in goede gewoontes en het volgen van de plicht maar deze beide komen voort uit de juiste manier van kijken en het hebben van een goed bewustzijn door de wereld aanschouwen zoals zij is.

⁹⁴ GG 53 / SG 62

⁹⁵ GG 48 / SG 59

3.5.7 Conclusies

Murdoch zag haar ideeën vooral als een schets van een niet dogmatische metafysische ethische theorie en niet zo zeer als een kant-en-klaar model voor moreel handelen. In ons dagelijks leven zijn onze handelingen bovendien niet altijd moreel geladen. Denk aan het doen van de gewone dagelijkse boodschappen of je fiets uit de schuur halen. Ethici moeten volgens haar niet zelf begrippen gaan bedenken, omdat zou dit zou leiden tot het ontstaan van een moraal voor ingewijden inclusief een daarbij passend jargon waar gewone mensen niets meer mee kunnen. Dit terwijl we hierboven al zagen dat juist de wisselwerking tussen persoonlijke en algemene moraal voor beide bevorderlijk is. *Handelen* vond Murdoch dan ook belangrijker dan je zou kunnen denken na lezing van het bovenstaande. Het innerlijke leven kan niet zonder het uiterlijke en kan daarmee weer geestelijke krachten genereren. Ook boden handelingen als 'Het Goede' oprecht werd verlangd, zelfs als ze minder geslaagd of halfhartig waren, de mogelijkheid tot de idee van genade, een bovennatuurlijke hulp bij wat mensen doen en laten.⁹⁶

Goedheid wordt volgens Murdoch verkregen door een gecultiveerde en oprechte observatie gecombineerd met kalme berusting en eerlijk onderzoek. Dit principe is ons allemaal bekend. Een vrijheid die berust op de wil zoals in de existentialistische ethiek of op het wetenschappelijke onderbouwde logisch-positivisme is niet in staat om ons ineens moreel te veranderen. Morele verandering vindt geleidelijk plaats. Bij de juiste aandacht heeft het individu trouwens geen keuze waar heen het gestuurd wordt: de ideale situatie, gericht op 'Het Goede', die als noodzakelijk verschijnt en waaraan de wil heeft te gehoorzamen.

De door verschillende filosofen geopperde alternatieven voor 'Het Goede' worden door Murdoch resoluut van de hand gewezen. Denk hierbij aan vervangende begrippen als Vrijheid, Rede, Geluk, Moed of Geschiedenis. Alleen het begrip Liefde heeft vanuit de traditie serieuze aanspraak gemaakt op vervanging. Toch blijft 'Het Goede' soeverein ten opzichte van de Liefde al kan men zich afvragen of zuivere liefde uiteindelijk niet praktisch met Goedheid samenvalt. Murdoch meende van niet omdat menselijke Liefde

⁹⁶ GG 42, 124 / SG 54, 42

zelfzuchtig kan zijn. Gezuiverde Liefde daarentegen richt zich van nature op het magnetische centrum van 'Het Goede'. Liefde wordt zo de spanning tussen een onvolmaakte ziel en magnetische volmaaktheid, tussen een laag niveau dat vatbaar is voor grote vergissingen en een hoog gezuiverd niveau dat onze wereld kan verbinden met 'Het Goede'. Liefde, aldus Murdoch toont ons dat we geestelijke schepselen zijn die aangetrokken worden door voortreffelijkheid en bedoeld zijn voor 'Het Goede'.⁹⁷

Het uiteindelijk verklarende beeld waarin alle bovenstaande aspecten uitmonden is het moeilijk te begrijpen begrip 'Het Goede'. 'Het Goede' is niet te vervangen door een ander begrip. Dergelijke begrippen zijn valse dubbelgangers. Echte goedheid vindt haar oorsprong in de moeilijke liefde voor 'Het Goede' zelf. We proberen de volmaakte goedheid te bereiken maar we zijn realistisch genoeg om ook wanneer we daarbij nog niet zijn aangeland al het woord 'goed' in de mond te durven nemen. 'Het Goede' verwijst naar een volmaaktheid die niet in onze wereld te vinden is. De transcendentie ervan plaatst het ultieme goede op afstand van het op zichzelf gerichte bewustzijn. Het heeft een eenheidgevende kracht maar is tegelijkertijd ook ondefinieerbaar.

Murdoch geloofde niet in 'Het Goede' op een manier zoals mensen vroeger in God geloofden, maar zonder 'Het Goede' zijn we overgeleverd aan louter sterfelijkheid en toeval. 'Het Goede' heeft geen doel en sluit dit zelfs uit. 'Goed' zijn we noodzakelijkerwijs 'om niet'.⁹⁸ Door 'Het Goede' voor te stellen als een transcendent magnetisch centrum geeft Murdoch het begrip houvast. Op die wijze geeft het ons ook het meest realistisch beeld bij contemplatie over het morele leven. Bewijs van 'Het Goede' is moreel bewijs: argumenten uit de ervaring van het realisme waarbij we zien dat het verbonden is met goedheid en liefde en afstandelijkheid.⁹⁹

⁹⁷ GG 161 / SG 99

⁹⁸ MGM 344

⁹⁹ GG 63 / SG 70

Hoofdstuk 4: Slotbeschouwing

In dit laatste hoofdstuk zal ik onderzoeken waar Taylor en Murdoch met hun gedachten inzake 'het goede' overeenkomen en waar er duidelijke verschillen zijn. Vervolgens zal ik kijken of en in hoeverre er sprake is van wederzijdse invloed. Murdochs invloed op moderne filosofie belicht ik ook in het bijzonder. Inzake Taylor bekijk ik of er filosofisch gezien een brug te slaan valt tussen 'Taylor de wetenschapper' en 'Taylor de privépersoon'.

4.1 Verwantschap op fundamenteel niveau

Op fundamenteel niveau zijn er met betrekking tot 'het goede' drie overeenkomsten in het werk van Taylor en Murdoch aan te wijzen. Het belang van 'het goede' in een seculiere tijd, de omstandigheid dat 'het goede' moeilijk te vinden is en dat 'het goede' moeilijk te benoemen is.

4.1.1 'Het goede' in een seculiere tijd

Zowel Taylor als Murdoch onderschrijven het belang van 'het goede' in een seculiere tijd. Beiden vinden dat secularisatie en procedurele ethiek een onbevredigend klimaat voor de moraal hebben geschapen.

Volgens Taylor heeft secularisatie een nieuw soort religieus leven gecreëerd. Traditioneel kerkelijk geloof en godsdienstbeoefening worden weliswaar minder gepraktiseerd maar het aantal religieuze, spirituele en zelfs antireligieuze opties voor geestelijk welzijn neemt toe. Door de Verlichting heeft de mens een benadering van ethiek op procedurele basis gekregen die geen oog meer heeft voor noties omtrent 'het goede' die ons in *wezen* leiden. Taylor wil daarom de procedurele ethiek opnieuw expliciteren om de achterliggende ideeën van 'het goede' opnieuw naar de oppervlakte te brengen en te laten zien dat deze grotendeels gedefinieerd zijn in gemeenschappelijke tradities.

Ook Murdochs filosofische werk is een reflectie op het verdwijnen van religie in de huidige Westerse samenleving. Elk essay in *Over God en het Goede* begint met een exposé over de tekortkomingen van de contemporaine moraalfilosofie. Daarbij verwijst ze niet alleen naar de secularisatie maar ook naar het feit dat je zonder gestudeerd te hebben een deugzaam leven kunt leiden en dat liefde een centraal begrip in de moraal behoort te zijn en niet vrijheid.¹⁰⁰ Hiermee richt ze haar pijlen expliciet op het mensbeeld van het existentialisme waarin een afgezonderde, eenzame wil alles bepaalt, ook op ethisch gebied. Met dat uitgangspunt kon Murdoch niet leven. Dat kon zij ook niet met de logisch positivistische stellingname dat niet-empirische uitspraken als niet-zinvol verworpen moesten worden. Dit betekende namelijk het failliet van disciplines als de metafysica, de esthetica, de theologie en de ethiek. Beweringen op deze gebieden gedaan, zouden dan nog slechts als uitingen van emoties worden gezien.

4.1.2 Plaatsbepaling van 'het goede'

Zowel Taylor en Murdoch hebben moeite om te bepalen waar het 'het goede' zich concreet bevindt. Taylor introduceert in zijn filosofie het begrip 'constitutief goed' waarmee hij doelt op morele goederen die voor ons *wezen* bepalend zijn. 'Het goede' is zo'n constitutief goed. Onze gerichtheid op 'het goede', zorgt er voor dat wij goed gaan handelen en ook proberen goed te zijn. Echter, omdat Taylor een pluralistische invulling geeft aan 'het goede', kunnen we 'het goede' op verschillende plaatsen tegenkomen: in theïstische, religieuze en zelfs humanistische beschouwingen. Met andere woorden: 'het goede' kan zowel metafysisch gesitueerd worden als antropocentrisch.¹⁰¹

Ook Murdoch kan 'Het Goede' moeilijk plaatsen. Volgens haar is ons denken weliswaar op 'Het Goede' gericht omdat het ons als een magneet aantrekt, maar is het ook transcendent. Zij ziet 'Het Goede' als een daadwerkelijk bestaande entiteit gesitueerd in een andere dimensie van waaruit het gezag over ons uitoefent. Het 'bewijs' dat zij voor deze bewering levert, is ontologisch van aard en doet denken aan het *Proslogion* van

¹⁰⁰ Altorf, M. en Willemsen M., 'Iris Murdoch en de verbeelding van het Goede', in *Over God en het Goede* (Amsterdam 2003) 7-12; GG 71 / SG 2

¹⁰¹ IMG 13; BZ 149-151 / SS 91-93

Anselmus. Meer specifiek beweert Murdoch dat werkelijke aandacht of liefde daadwerkelijk datgene voortbrengt waar het op gericht is.¹⁰²

4.1.3 Het wezen van 'het goede'

Niet alleen de plaatsbepaling van 'het goede' is lastig voor Taylor en Murdoch, de beschrijving van het begrip als zodanig is dat ook.

Gezien zijn pluralistische opvatting omtrent 'het goede' is dit bij Taylor niet verwonderlijk. Hij vraagt zich af wat voor zin het heeft 'het goede' onder woorden te brengen en wijst er op dat er op academisch niveau een vooroordeel rust op verwoording. Hoewel een verlossend zwijgend in de traditie van Wittgenstein volgens hem legitiem zou zijn, wil hij de vraag toch proberen te beantwoorden. Dat leidt niet tot een eenduidig antwoord. Volgens Taylor zijn er in verschillende culturen uiteenlopende opvattingen over 'het goede' en zijn dit verschillende correlaten van talen die zich in die culturen ontwikkeld hebben. Dat wat *goed* is, wordt binnen een cultuur beschikbaar gesteld aan mensen omdat er op een bepaalde manier uitdrukking aan gegeven is in die betreffende cultuur. Een *beseft* van het goede ziet Taylor niet alleen ontstaan op basis van linguïstieke gronden maar ook door andere zaken. Ter illustratie: 'het goede' van de God van Abraham wordt naast narratieve elementen ook uitgedrukt doormiddel van het gebed, de liturgie, muziek en symbolen.

Hieruit volgt volgens Taylor dat het louter *zeggen* van wat 'het goede' is een beperkte betekenis in zich draagt. De basis voor zo'n verwoording zoekt hij bij Socrates: ethische opvattingen zijn namelijk een deel van de *telos* van de mens. Wij moeten kunnen *zeggen* wat ons beweegt in ons leven. Maar belangrijker dan dat vindt Taylor het feit dat verwoording ons dichterbij 'het goede' als morele bron kan brengen. We kunnen het dan zien als constitutief goed omdat onze liefde ervoor maakt dat onze handelingen er in dienst van komen te staan. Het maakt dat we goed doen en goed zijn.¹⁰³

¹⁰² Altorf, M. en Willemsen M., 'Iris Murdoch en de verbeelding van het Goede', in *Over God en het Goede* (Amsterdam 2003) 7-12; MGM 337-338; Murdoch, I., *The Sea, the Sea* (London 1978)

¹⁰³ BZ 149-151 / SS 91-93

Vanuit haar analytische achtergrond hecht Murdoch eraan haar filosofie met een precieze argumentatie te onderbouwen. We zien dan ook dat ze verwoede pogingen doet om 'Het Goede' te preciseren. Zij doet dit door het begrip vanuit verschillende perspectieven te benaderen onder andere door gebruik van de begrippen *aandacht*, *liefde* en *volmaaktheid*. Ondanks concrete beschrijvingen zoals 'Het Goede' bestaat *noodzakelijk* en het is een daadwerkelijk bestaande entiteit, een op zichzelf staande 'vorm', waarvan het gezag uitmondt in een *realisme*, lukt het Murdoch niet het meest wezenlijke van 'Het Goede' te bepalen. 'Het Goede' blijft volgens haar een ondefinieerbaar, niet-voorstelbaar fenomeen waarop een echt duidelijk zicht ontbreekt. Gebruik van de lichtmetafoor kan dit verduidelijken: zaken door licht van 'Het Goede' beschenen, kunnen we waarnemen, maar de bron van dat licht zelf aanschouwen is niet mogelijk.

4.2 Voorbeeldfiguren

Een andere interessante overeenkomst tussen Taylor en Murdoch is het feit dat zij beiden voorbeeldfiguren belangrijk vinden voor ons moreel bewustzijn. Taylor zegt daarover:

*'...;more can be said about the goodness of different ways of being. Traditionally, philosophical theory has explored this in the languages of virtue. But even more important for our moral consciousness has been the portrayal of good and bad lives in exemplary figures and stories. Our moral understanding would be crippled if we had to do without such portrayals. Christian moral theology without the gospel would be an even stranger affair than it is.'*¹⁰⁴

Hij concludeert vervolgens dat de Angelsaksische moraalfilosofie dit gegeven ten onrechte heeft verwaarloosd:

'Nevertheless, this whole domain of the articulation of the good, whether philosophical or narrative, has been relatively neglected in Anglo-Saxon moral philosophy. Why? One

¹⁰⁴ IMG 11

*answer could be the hard-headed reason that we do not need to explore this order to know what to do.*¹⁰⁵

Bij Murdoch is het gebruik van voorbeeldfiguren met betrekking tot de moraal evident. Zij is ervan overtuigd dat wij kennis over 'Het Goede' kunnen verkrijgen door verhalen tot ons te nemen over de goede en slechte levens van mensen en te kijken naar voorbeeldfiguren. Deze kunnen daadwerkelijk hebben bestaan, zoals Christus, maar kunnen ook fictief zijn, zoals de vele personages in haar eigen romans. We zagen dit in de paragrafen 3.1, 3.4 en 3.5.6.

4.3 Kritiek op utilisme en plichtethiek

Op verschillende plaatsen in het door mij bestudeerde werk van Taylor en Murdoch wordt stevige kritiek geuit op zowel de procedurele plichtethiek als het utilisme, vaak door hen aangeduid als de moderne moraalfilosofieën.

Met betrekking tot de plichtethiek is Taylor kritisch op het gegeven dat het geatomiseerde individu zich daarin zelf de ethische wet mag stellen los van bestaande morele bronnen. De vrijheid van de wil fungeert daarbij als uitgangspunt. Murdoch deelt deze kritiek van Taylor als zij stelt dat 'het goede' zelf niet meer te omschrijven valt binnen deze ethiek omdat het ondergeschikt gemaakt is aan de individuele mens. In *Metaphysics as a Guide to Morals* zegt zij dat binnen de plichtethiek:

*'We are ourselves moral sources, able to be sure about morality and to be confident judges of our spiritual life. Kant's metaphysics is a model of demythologisation, wherein God, if present, is secluded.'*¹⁰⁶

Voor wat het utilisme betreft, wijst Murdoch er met nadruk op dat deze ethische stroming zich richt op het verkrijgen van zoveel mogelijk niet ethisch te bepalen 'geluk'.¹⁰⁷ Taylor verwijt het op zijn beurt alle *kwalitatieve contrasten* van de hand te

¹⁰⁵ IMG Idem

¹⁰⁶ MGM 438

¹⁰⁷ MGM 47

willen wijzen.¹⁰⁸ In beider ogen staat in deze ethische stromingen niet een oriëntatie op 'het goede' zelf centraal, maar tellen louter de procedures. Er wordt gekeken naar wat gedaan (handelen) moet worden en er is geen oog meer voor wat 'het goede' is, benadrukt Taylor.¹⁰⁹ We zagen in paragraaf 3.5.3 dat Murdoch een eenzijdige gerichtheid op louter *handelen* afwijst en veel meer kiest voor een *beschouwende* benadering. Hoewel het geen ethische filosofie is, wordt ook het existentialisme regelmatig door Taylor en Murdoch bekritiseerd. De kern van kritiek is dezelfde als die op de plichtethiek en het utilisme: er is geen oog voor wat 'het goede' zelf is.

4.4 Pleidooi voor deugdethiek

Hoewel Taylor en Murdoch plichtethiek en utilisme afwijzen, onderschrijven beiden wel de deugdethiek. Beiden stellen een vraag die centraal staat in de deugdethiek: *hoe leid ik een goed leven?* Beiden kijken ze naar de intenties en motieven die mensen er met hun handelen op na houden en hoe zij daarbij als het ware door 'het goede' gestuurd worden. Ze leggen er de nadruk op dat je door je gedragingen toont wie je bent en wie je wilt zijn. Bij het ethisch beschouwen van een persoon worden zijn gedragingen door hen bekeken in het licht van diens hele leven.

Wij zien zowel bij Taylor als bij Murdoch een gerichtheid op *phronèsis* (zie paragraaf 1.4.3). Dit legt gelijk ook een andere overeenkomst tussen Taylor en Murdoch bloot: het feit dat ze beiden 'het goede' zien als een onderdeel van de realiteit. Als voorbeeld van de betrekking op een heel leven, kan bij Murdoch het begrip *genade* genoemd worden. Dit kunnen wij volgens haar gedurende ons hele leven ontvangen, wanneer we ons verkeerd gedragen hebben maar vervolgens tot inzicht komen.¹¹⁰

4.5 Oriëntatie op de klassieken

Taylor en Murdoch zijn beiden (diepgaand) beïnvloed door de filosofieën van Aristoteles en Plato. Taylor is meer een aristotelisch denker en Murdoch duidelijk meer platoons georiënteerd.

¹⁰⁸ BZ 64 / SS 23

¹⁰⁹ BZ 140 / SS 84

¹¹⁰ GG 124 / SG 42

4.5.1 Aristoteles

Aristoteles zag de mens van nature als een *gemeenschapswezen*, een *zoön politikon*.¹¹¹ Slechts door de gemeenschap waarin hij leeft, kan hij zich vervolmaken. Dit idee staat centraal in Taylors communitaristische filosofie. Bij Taylor is het vertrekpunt de gemeenschap waarin het individu leeft. We zagen dat de gemeenschap je de waarden meegeeft waaruit jij kunt kiezen en waarin je zowel tussen in zwakke en sterke evaluaties een hiërarchie kunt aanbrengen als tussen verschillende constitutieve goederen. Daarnaast zorgt de gemeenschap er ook voor dat je een authentiek persoon kunt zijn.

Ook binnen Murdochs filosofie is de gemeenschap van eminent belang. In paragraaf 3.5.5 kwam dit naar voren voor wat betreft het gebruik van normatieve begrippen. Daar werd duidelijk dat we niet zomaar iets over een zaak beweren maar dat we juist woorden gebruiken waarvan we geleerd hebben dat ze passend zijn. In gezelschap met anderen vergroten we dan dus ook onze kennis over een zaak. Een exemplarisch voorbeeld daarvan werd gegeven met het begrip *liefde* in paragraaf 3.5.3.

4.5.2 Plato

Het startpunt van Murdochs filosofie is het begrip 'Het Goede' waarbij zij zich vooral laat inspireren door Plato. Beiden zien 'Het Goede' als een lichtbron die de dingen laat verschijnen zoals ze zijn. Ook kiezen beiden ervoor deze lichtbron als een zon voor te stellen en voegen daaraan toe dat deze zelf niet helder gezien kan worden of uitgelegd. In deze zin kun je 'Het Goede' wel 'herkennen' en dan wordt het duidelijk dat het een *ultieme* zaak is waarvan alle andere zaken afhankelijk zijn. Met andere woorden: 'Het Goede' is in hiërarchische zin het hoogste wat wij kunnen bevroeden, al kunnen we het niet direct aanschouwen.

¹¹¹ Ik opteer hier voor de vertaling van hoogleraar oude geschiedenis en antieke cultuur Josine Blok. Normaal gesproken wordt *zoön politikon* vertaald met 'politiek dier'.

4.6 Belangrijkste verschillen

In deze paragraaf breng ik een aantal verschillen tussen Taylor en Murdoch voor het voetlicht met betrekking tot 'het goede'. De opvallendste daarvan is gelegen in de *belangrijkheid* die het begrip inneemt in hun filosofie. Daarnaast speelt de *noodzaak* om de vraag naar het wezen van 'het goede' te beantwoorden bij hen een verschillende rol. Ik zal tot slot ook hun verschillende visies op God belichten en in het geval van Taylor daar nog specifiek de filosofie van Sellars bij betrekken.

4.6.1 'Het goede': belangrijkheid en noodzaak bij Taylor

In tegenstelling tot Murdoch is 'het goede' bij Taylor meer een algemeen begrip. Het is zeker niet onbelangrijk maar over het geheel genomen speelt het meer op de achtergrond een rol in zijn filosofie. Die heeft namelijk als doel het eigene van onze moderne tijd te beschrijven en dat beslaat veel meer dan alleen inzoomen op dat wat het 'het goede' is. Onze gerichtheid op 'het goede' en ons idee daarover ziet Taylor voortkomen uit taal en het is de bepalende gemeenschap die dat mede vorm geeft. We zagen dat hij erop wijst dat in verschillende culturen uiteenlopende opvattingen over 'het goede' bestaan met elk hun eigen talige articulaties. Dit maakt volgens Taylor dat er ook geen eenduidig antwoord te geven valt op de vraag wat 'het goede' is. Hij opteert daarom voor een pluralistische benadering van het begrip. Door dit gegeven maakt Taylor er geen halszaak van als de vraag naar 'het goede' onbeantwoord blijft. Strikte beantwoording is namelijk niet noodzakelijk voor zijn filosofische project als zodanig. Echter, het *proberen* te verwoorden waar in een bepaalde cultuur 'het goede' dan voor staat, vindt hij wel belangrijk in de zin dat het ons dichter bij 'het goede' als morele bron kan brengen. 'Het Goede' als platoons begrip krijgt bij Taylor een plaats als constitutief goed naast andere constitutieve goederen zoals hij deze, onder andere, ziet in monotheïstische godsdiensten.

4.6.2 'Het goede': belangrijkheid en noodzaak bij Murdoch

Murdoch heeft in vergelijking met Taylor een (ogenschijnlijk) minder algemene filosofische agenda dan Taylor. Zij ziet het stellen van de vraag naar 'Het Goede' als

één van de belangrijkste, zo niet de belangrijkste, binnen haar filosofie. Zij is immers de mening toegedaan dat het niet meer stellen van deze vraag de ethiek van haar tijd in een impasse heeft gebracht. Haar exclusieve gerichtheid op de vraag naar 'Het Goede' maakt niet alleen dat dit begrip bij haar een veel belangrijkere plaats inneemt dan bij Taylor, het belast haar ook veel meer met een noodzaak deze afdoende te beantwoorden. Tot welke complicaties dit bij haar heeft geleid hebben we hierboven gezien.

Hier komt nog bij dat Murdoch zich voor 'Het Goede' vooral heeft laat inspireren door de ideeën van Plato. In tegenstelling tot wat bij Taylor het geval is, is 'Het Goede' voor haar geen algemeen begrip in de zin dat daar op afgedongen kan worden door specifieke talige en culturele aspecten. Taylors pluralistische benadering lijkt Murdoch compleet vreemd. Haar beschrijvingen van 'Het Goede' en de beschrijvingen van de begrippen die daarmee samenhangen en ernaar verwijzen, doen voorkomen dat 'Het Goede' zoals zij dat ziet voor *iedereen* betekenis zou moeten hebben. Zij huldigt de gedachte dat waarden in zekere zin een eenheid moeten vormen en zelfs de idee dat er één hoogste waardebegrip moet zijn.

4.7 'Het goede' en God

Tussen Taylor en Murdoch bestaat een groot en onoverbrugbaar verschil voor wat het bestaan van God betreft en dat blijft niet onopgemerkt in Taylors reflectie op Murdochs werk. In het bijzonder kan hij zich niet vinden in haar ontologische bewijs van het niet bestaan van God.¹¹² Een andere uitspraak van Murdoch die het moet ontgelden is:

*'Our general awareness of good, or goodness, is with us unreflectively all the time, as a sense of God's presence, or at least existence, used to be to all sort of believers.'*¹¹³

Taylor stelt daartegenover:

'We have to accept as an ultimate surd that people find very different ways to God, or the Good, or Nirvana, ways that seem to involve incompatible assumptions (...), and yet

¹¹² MGM 508, IMG 19

¹¹³ MGM 509

*that these are not simply different destinations, like being clever and being rich, but different attempts to articulate the same call.*¹¹⁴

Hij vervolgt met de opmerking dat iemand die een vol spiritueel leven wil leiden misschien wel alle goede voorbeelden (Christus, Boeddha) zou willen volgen. Dat is volgens hem alleen onmogelijk omdat er in zijn ogen op dit gebied niet meer dan een pad te bewandelen is. Dat sluit overigens niet uit dat er tussen de verschillende te bewandelen spirituele paden overlappen bestaan.¹¹⁵ Het is duidelijk dat Taylors commentaar hier volledig in lijn ligt met zijn pluralistische opvatting over 'het goede'.

4.7.1 Murdoch en God

Murdoch was atheïste maar voelde haarfijn aan dat haar weleens religiositeit toegedicht kon worden. Daarom legde ze veel gewicht in de schaal om 'Het Goede' daarvan te vrijwaren. We zagen in paragraaf 3.5.3 dat God volgens haar niet bestaat. In paragraaf 3.5.6 zagen we verder dat zij stelde dat de idee van een *God* moet worden opgegeven en vervangen door de gedachte dat waarden in zekere zin een eenheid moeten vormen en de idee dat er zelfs één hoogste waardebegrip moet zijn. Zo transformeerde zij 'Het Goede' van een 'geloven in' naar een zeker weten van het bestaan van een onvergankelijk, onverwoestbaar en volmaakte Goedheid .

In *Metaphysics as a Guide to Morals* zegt Murdoch dat het geloven in God een ding is dat wij in het verleden deden. Ons algemene bewustzijn van goed of goedheid hebben we altijd onnadenkend ervaren, als een gevoel van Gods aanwezigheid of in ieder geval zijn bestaan. Dit idee was beschikbaar voor allerlei soorten van gelovigen. Ze voegt daar aan toe dat een *bestaande* God minder zou zijn dan een God. Zo'n God zou een idool zijn of een demon.¹¹⁶

¹¹⁴ IMG 19

¹¹⁵ IMG idem

¹¹⁶ MGM 508-509

4.7.2 Taylor en de religie

Tijdens de collegereeks met de titel '*Charles Taylor en het ontstaan van het moderne subject*' van dr. G.A.M. Groot werd benadrukt dat Taylor in zijn werk als wetenschapper (vrijwel) geen uitspraken van persoonlijke aard doet met betrekking tot zijn geloof en in relatie tot 'het goede'. Wie dat suggereert, doet zijn werk onrecht aan.¹¹⁷ Dit sluit nauw aan bij wat ik in voetnoot 44 vermeldde over Michiel Meijer die een strikt onderscheid maakt tussen 'Taylor de filosoof' die antropocentrisch te werk gaat met betrekking tot 'het goede' en 'Taylor als privépersoon' die dat niet doet. In paragraaf 2.8 heb ik enkele voorbeelden gegeven van Taylors private georiënteerdheid op het religieuze.

Het onderscheid dat gemaakt wordt tussen 'Taylor de filosoof' en 'Taylor als privépersoon', doet mij denken aan het werk van Wilfrid Sellars (1912-1989).¹¹⁸ Sellars stelt dat de filosoof niet wordt geconfronteerd met één perspectief van de *mens-in-de-wereld* maar met twee. De twee perspectieven die Sellars waarneemt, zijn het wetenschappelijke beeld en het manifeste beeld. Het wetenschappelijke beeld toont een wereld die verkregen is door zo systematisch en objectief mogelijk naar haar te kijken met behulp van eigen wetenschappelijke methodes en conventies.¹¹⁹ De manifeste wereld is de wereld van alledag, met onze gedachten ervaringen en verlangens. Deze wereld is niet minder echt dan de wetenschappelijke wereld maar anders. Sellars ziet het als taak voor de filosoof om deze twee visies samen te laten vloeien tot één visie. Gezien het bovenstaande zie ik hier zeker aanzetten toe bij Taylor.

4.8 Beïnvloeding

In deze paragraaf bekijk ik of er sprake is van wederzijdse invloed tussen Taylor en Murdoch. Vervolgens ga ik wat uitgebreider in op de receptie van Murdochs filosofische werk in het algemeen om vervolgens een boude stelling te poneren.

¹¹⁷ Groot, G.A.M., (FW-FMC4002) *Charles Taylor en het ontstaan van het moderne subject* (EUR 2014/15)

¹¹⁸ Sellars, W., 'Philosophy and the Scientific Image of Man' in *Science, Perception, and Reality* (Atascadero 1963) 4-5

¹¹⁹ In dit kader geeft *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts* (Princeton 1986) van Bruno Latour een interessante antropologische inkijk in een wetenschappelijk laboratorium van het *Salk Institute*.

4.8.1 Taylors beïnvloeding door Murdoch

In de door mij bestudeerde literatuur heb ik geen aanwijzingen kunnen vinden waaruit blijkt dat Murdoch op enigerlei wijze beïnvloed zou zijn door Taylor. Wel noemt zij Taylors *Sources of the Self* een 'wise and learned work'. Dat doet zij omdat het filosofisch gezien uitgaat van het op 'het goede' gericht zijn van de mens en het de moraal niet alleen behandelt als een sociologisch, politiek, of psychologisch gegeven.¹²⁰ Murdoch ziet Taylors werk echter voornamelijk als een aristotelische moraalfilosofie met aandacht voor het concept van het innerlijke leven.¹²¹

Ik heb wel aanwijzingen gevonden die aantonen dat Taylor beïnvloed is door Murdoch. Zo kenden ze niet alleen elkaars werk, zij kenden elkaar ook persoonlijk. Als student volgde Taylor vanaf 1955 Murdochs colleges in Oxford.¹²² Murdoch was daarin op tweeërlei twee manieren gediensig aan Taylor. Allereerst durfde zij filosofische kwesties te verkennen buiten de grenzen die daar destijds voor stonden. Daarnaast luisterde zij goed naar hem en was hierdoor buitengewoon goed in staat zijn gedachten te ordenen. Veel van wat Murdoch schreef, vond Taylor van belang en zij werd een leidend voorbeeld voor hem in zijn strijd om uit het post-positivistische analytische keurslijf los te breken.¹²³ Murdoch werd zo naast Berlin één van de twee docenten die de meest blijvende invloed op hem zou blijven uitoefenen.¹²⁴

Taylor is duidelijk over de invloed van Murdoch op zijn werk. Zo zegt hij over de verwoording van het wezen van 'het goede' (zie hiervoor ook paragraaf 4.1.2):

'If we return to the issue of articulacy, we can see that one of the important discontinuities is that we often feel ourselves less able than our forebears to be articulate. I mentioned in the first chapter how people are often at a loss to say what underpins their sense of the respect owed to people's rights (section 1.1), and later (1.4) how traditional frameworks have become problematic for us, and how much our

¹²⁰ MGM 166

¹²¹ MGM 150-151

¹²² Antonaccio, M., 'The Virtues of Metaphysics: A Review of Iris Murdoch's Philosophical Writings', in *Iris Murdoch, Philosopher* (Oxford 2012) 159

¹²³ Conradi, P., *Iris Murdoch: A Life* (New York 2001) 303

¹²⁴ Smith, N., *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity* (Cambridge 2002) 12

*articulations are exploratory. Iris Murdoch, who defends a view which has plainly drawn a great deal from Plato, stresses that the good is something which is "non-representable and indefinable."*¹²⁵

Deze paragraaf laat Taylor vergezeld gaan van een voetnoot waarin hij het volgende opmerkt:

'Or as she writes later, 'If there were angels they might be able to define good but we would not understand the definition'. Anyone who has read Murdoch's book will see the extent of my debt to her in what I have written here.'

Een andere uitspraak van Taylor, wijst ook op de blijvende invloed van Murdoch op zijn werk:

*'Both secular humanists and anti-humanists concur in the revolutionary story, that is, they see us as having been liberated from the illusion of a good beyond life and thus enabled to affirm ourselves. This may take the form of an Enlightenment endorsement of benevolence and justice; or it may be the charter for the full affirmation of the will to power, or 'the free play of the signifier', or the aesthetics of the self, or whatever the current version is. But it remains within the same post-revolutionary climate. For those fully within the climate, the forest becomes all but invisible. I have been exploring in my own way the terrain that I believe Iris Murdoch has opened for us. My map is not the same as hers. But then what two maps of largely untracked wilderness can ever be identical? I would like this exploration to be a tribute to the courage and insight of one who was originally, and has remained, one of my teachers.'*¹²⁶

De invloed van Murdoch op het werk van Taylor wordt ook voor het voetlicht gebracht door Maria Antonaccio. In *'Iris Murdoch, Philosopher'* stelt zij:

'Of all the contemporary thinkers who have cited Murdoch as an inspiration for their own work, perhaps none is more significant than Taylor. Having been a student of Murdoch at Oxford, Taylor has produced a body of work that bears numerous marks of his

¹²⁵ BZ 154 / SS 95

¹²⁶ IMG 28

teacher's influence (both direct and indirect). As a result several of Murdoch's most influential insights have reached a wider audience of thinkers in moral philosophy and religious ethics through the prism of Taylor's work.

*Three areas of Murdoch's thought have been especially significant for Taylor and for current thought generally: 1) her effort to extend the domain of ethics beyond a narrow focus on obligatory action ('morality' strictly speaking), 2) her retrieval of the notion that consciousness is 'the fundamental mode or form of human being' (MGM 171), and the corresponding claim that consciousness is inherently evaluative in nature, and 3) her affirmation of a reflexive relation between consciousness and language in the face of contemporary claims for the primacy of language over consciousness. I will comment on each of these below in order to set the context for Murdoch's significance.'*¹²⁷

Een interessant artikel binnen deze context komt van Matthew J.M. Martinuk waarin hij stelt:

*'Although history may not remember Dame Iris Murdoch as one of the great philosophers of the twentieth century, her ethical works, especially the three papers collected in *The Sovereignty of Good*, have had a notable influence upon defenders of moral realism, virtue ethics and the often related position of moral particularism in the latter part of the century. However, with the notable exception of Charles Taylor, most of those influenced by Murdoch have tended to bracket her Platonic reflections upon reality and the good.'*¹²⁸

4.8.2 Murdochs algemene beïnvloeding

Martinuk merkt op dat de geschiedenis Murdoch misschien niet zal herinneren als een van de grote filosofen van de twintigste eeuw, maar dat haar ethische werken, met name de drie artikelen verzameld in *The Sovereignty of Good*, een opmerkelijke invloed hebben gehad op verdedigers van moreel realisme, deugdethiek en de vaak verwante positie van het morele particularisme in het laatste deel van die eeuw.

¹²⁷ Antonaccio, M., *The Virtues of Metaphysics: A Review of Iris Murdoch's Philosophical Writings in 'Iris Murdoch, philosopher: a collection of essays* (Oxford 2012) 159

¹²⁸ Martinuk, M., *A Fundamental Orientation to the Good - Iris Murdoch's Influence on Charles Taylor in Iris Murdoch: Influence and Influences*. (Knoxville 2012 (Forthcoming). Under Review)

Ook Antonaccio drukt zich in dergelijke bewoordingen uit. Volgens haar hebben de meest invloedrijke inzichten van Murdoch via Taylors werk een breder publiek van denkers in morele filosofie en religieuze ethiek bereikt.¹²⁹ Hierbij benadrukt zij drie aspecten van Murdoch's denken voor het huidige denken in het algemeen. Voor Antonaccio behoeft de invloed van Murdoch sowieso nauwelijks argumentatie. Dat blijkt als zij zegt:

*'That Iris Murdoch's moral thought is significant for contemporary ethics should, by now, require little argument. Murdoch's work has been appropriated by numerous scholars in ethics at least since the publication of Sovereignty of Good in 1970. Thinkers as diverse as Charles Taylor, Susan Wolf, and Martha Nussbaum (in philosophy) and William Schweiker and Stanley Hauerwas (in religious ethics) have made use of central insights from her thought in advancing their own constructive agenda. More generally, Murdoch's philosophical influence resonates in several prominent strands of contemporary ethics, including the emphasis on the role of vision and imagination in moral reasoning, the renewed interest in moral psychology, the turn to literature and narrative ethics, the combination of moral particularism and the critique of Enlightenment rationality, and the appeals of postmodernist to 'the other' as the locus of human ethical obligation. In all of these areas, Murdoch's essays, including some written as far back as the 1950s, have been prescient in anticipating many trends in ethics.'*¹³⁰

Gezien dit bovenstaande constateert Antonaccio dan ook met verbazing dat:

'Yet remarkable, Murdoch's philosophy has, with few exceptions, been cited only in passing, even by those who acknowledge a profound debt to her work. This neglect is all the more striking given the fact that the twenty-six novels constituting her literary corpus have been the subject of critical monographs for nearly three decades and continue to be closely studied for their religious and philosophical idea-play. In contrast, the critical and appreciative assessment of Murdoch's contributions to moral philosophy

¹²⁹ In het artikel 'Het goede buiten de taal bestaat'. NRC. dd. 3-5-2016 beweert Menno Liefers dit ook.

¹³⁰ Antonaccio, M., The Virtues of Metaphysics: A Review of Iris Murdoch's Philosophical Writings in *'Iris Murdoch, philosopher: a collection of essays* (Oxford 2012) 155

*and religious ethics, roughly fifty years after the start of her career and more than a decade after her death, has just begun.'*¹³¹

4.8.3 Murdochs 'Het Goede' als paradigmawisseling?

Deze laatste opmerking in het citaat van Antonaccio hierboven doet met betrekking tot het 110 pagina's tellende *The Sovereignty of Good* doet mij denken aan het lot van 80 pagina's tellende boekje *Begriffsschrift* van Gottlob Frege (1848-1925). Dit in 1879 gepubliceerde boekje wordt tegenwoordig beschouwd als de belangrijkste publicatie op het gebied van de logica sinds het ruim 2000 jaar eerder geschreven *Organon* van Aristoteles. Toch werd *Begriffsschrift* na publicatie niet als zodanig herkend. Het boekje werd noch begrepen noch goed ontvangen. Pas ruim na Frege's dood werd het werk op zijn waarde geschat door onder andere Bertrand Russell (1872-1970) en Wittgenstein en vond het zijn ingang bij contemporaine logici en filosofen.¹³²

Het is een boude bewering, maar mijns inziens niet onmogelijk dat Murdochs benadering van 'Het Goede', zoals zij dit aanvankelijk verwoordde in *The Sovereignty of Good* en later heeft uitwerkt in *Metaphysics as a Guide to Morals*, ooit wel eens zou kunnen worden opgevat als een paradigmawisseling op de wijze zoals Thomas Kuhn dat in zijn *The Structure of Scientific Revolutions* beschrijft. Dit verdient natuurlijk enige toelichting.

4.8.4 Kuhn

Kuhn ziet de geschiedenis van de wetenschap schoksgewijs verlopen. Zit de wetenschap in een normale periode dan verloopt alles rustig. Er wordt uitgegaan van vooronderstellingen die niet ter discussie staan. Deze vooronderstellingen bepalen in grote mate hoe men op dat moment wetenschap bedrijft. Dat wil zeggen welke vragen

¹³¹ Idem 155-156

¹³² <https://plato.stanford.edu/entries/frege/#FreLif> Wittgenstein schreef in het voorwoord van de *Tractatus logico-philosophicus*: *Wieweit meine Bestrebungen mit denen anderer Philosophen zusammenfallen, will ich nicht beurteilen. Ja, was ich hier geschrieben habe macht im Einzelnen überhaupt nicht den Anspruch auf Neuheit; und darum gebe ich auch keine Quellen an, weil es mir gleichgültig ist, ob das was ich gedacht habe, vor mir schon ein anderer gedacht hat. Nur das will ich erwähnen, dass ich den großartigen Werken Freges und den Arbeiten meines Freundes Herrn Bertrand Russell einen großen Teil der Anregung zu meinen Gedanken schulde.*

men stelt en hoe men tegen waarnemingen aankijkt. Deze vooronderstellingen noemt hij een paradigma.

Een bepaald paradigma wordt ter discussie gesteld als er onverklaarbare verschijnselen binnen de theorie opduiken. Het paradigma verkeert dan in een crisis. Als het wordt ingeruild voor een nieuw paradigma met andere vooronderstellingen vindt er volgens Kuhn een wetenschappelijke revolutie plaats. Het nieuwe paradigma leidt weer naar normale wetenschap. Kuhn ziet paradigma's zowel in de natuurwetenschappen als in de filosofie en de sociale wetenschappen.¹³³ Een voorbeeld van een paradigmawisseling binnen de natuurwetenschappen is de *copernicaanse omwenteling* waarbij het geocentrische wereld beeld werd vervangen door het heliocentrische wereldbeeld. Een voorbeeld van een paradigmawisseling binnen de sociale wetenschappen is de cognitieve revolutie die plaatsvond toen men van behavioristische benaderingen overging tot psychologisch onderzoek bij het bestuderen van menselijk gedrag.

Het paradigma dat door Murdochs voorstelling van 'Het Goede' vervangen zou kunnen worden, is dat van God zoals wij dat tot op de dag van vandaag kennen. Recent onderzoek toont aan dat in de westerse wereld steeds minder mensen in God geloven.¹³⁴ Aan de andere kant komen er wel steeds meer mensen die hun heil zoeken bij het *ietsisme*: het idee dat er meer is tussen hemel en aarde zonder daarbij een geloof aan te hangen.¹³⁵ Het overgrote deel van deze 'dolende' mensen zal ook zonder een God proberen om gedurende hun leven zoveel mogelijk na te streven wat goed is. Mijn vermoeden is dat als deze mensen bekend zouden zijn met Murdochs filosofie, een aanzienlijk deel van hen zich in haar bespiegelingen zou kunnen vinden. Wellicht zal dit in de nabije toekomst gebeuren als Murdochs filosofie binnen verschillende wetenschappelijke disciplines als zodanig erkend wordt en op de juiste waarde geschat.

¹³³ Kuhn, T., 'Logic of Discovery or Psychology of Research', in *Criticism and the Growth of Knowledge* (second ed.) (Cambridge 1970) 6

¹³⁴ Blokker, B., (2016, 14 maart). 'Nederland twijfelt nu vooral over God'. NRC. dd. 7-11-2017, <https://www.nrc.nl/nieuws/2016/03/14/nederland-twijfelt-nu-vooral-over-god-1600708-a282431> en <http://blogs.lse.ac.uk/usappblog/2016/09/05/religion-is-in-decline-in-the-west-and-america-is-no-exception/> dd. 13-10-2017

¹³⁵ Plasterk, R., (12 augustus 2005). 'Tepelklem, dioxinekip, ietsisme'. *Trouw*. dd. 8-10-2017

4.9 Nawoord

De niet representeerbaarheid en ondefinieerbaarheid van 'het goede' die bij zowel Murdoch als Taylor naar voren komen, impliceren bij voorbaat al dat beiden er niet in slagen 'het goede' precies te duiden. Wellicht heeft de vraag naar 'het goede' ook geen pasklaar antwoord. Het is overigens de vraag of dit daadwerkelijk een probleem is. Misschien zijn wel de meeste, of zelfs alle filosofische begrippen in onze postmoderne tijd omstreden.

Los van het feit of ik Murdochs filosofie persoonlijk onderschrijf, ben ik van mening dat haar gedachten omtrent 'Het Goede' oorspronkelijker en zeker spannender zijn dan die van Taylor. Het door haar loslaten van een godsbeeld zoals wij dat al meer dan 2000 jaar kennen en het opteren voor een compleet andere kijk daarop is daar met name debet aan. Ik vind het bijzonder om te zien welke moeite zij zich getroost om het *wezen* van 'Het Goede' zo adequaat mogelijk te beschrijven. Soms hebben haar beschrijvingen iets weg van het uitdrukken van een mystieke ervaring. Daarvan weten we ook dat deze niet (of nauwelijks) in taal uit te drukken zijn.

Maar Murdoch oorspronkelijker en spannender noemen voor wat betreft het 'het goede' ten opzichte van Taylor is misschien niet eerlijk. In Taylors werk gaat het namelijk helemaal niet primair om de beschrijving van wat hij het 'het goede' noemt. Dat begrip geeft hij zoals wij zagen een pluralistische invulling en speelt in zijn filosofie weliswaar een rol, maar op de achtergrond. Zijn agenda is veel omvangrijker dan die van Murdoch: het in kaart brengen van het eigene van onze moderne tijd. Het hoeft geen betoog dat Taylor in die zin een buitengewoon interessante filosoof is, en blijft.

Bibliografie

Boeken

- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford 1907)
- Blakely, J., *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and the Demise of Naturalism Reunifying Political Theory and Social Science* (Notre Dame (VS) 2016)
- Conradi, P., *Iris Murdoch: A Life* (New York 2001)
- Descartes, R., *Principia philosophiae: Of beginselen der wijsbegeerte IX* (Amsterdam 1690)
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (Tübingen 1967)
- Heidegger, M., *Zijn en tijd* (Nijmegen 1999)
- Hensen, R., *Simone Weil een pelgrim naar het absolute* (Lochem 1962)
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Berlijn 1870)
- Meyers, J., *Remembering Iris Murdoch: letters and interviews* (New York 2013)
- Murdoch, *The Sovereignty of Good* (Abingdon 2001)
- Murdoch, I., *The Philosopher's Pupil* (London 1983)
- Murdoch, I., *Over God en het Goede* (Amsterdam 2003)
- Murdoch, I., *Henry and Cato* (London 1976)
- Murdoch, I., *Metaphysics as a Guide to Morals* (London 2003)
- Plato, *Politeia* (Amsterdam 2003)
- Plato, *Theaitetos* (Amsterdam 2001)
- Plato, *Politeia* (Amsterdam 2012)
- Suguna Ramanathan, *Iris Murdoch Figures of Good* (London 1990)
- Smith, N., *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity* (Cambridge 2002)
- Taylor, C., *Bronnen van het zelf* (Rotterdam 2009)
- Taylor, C., *Sources of the Self* (Cambridge 1989)
- Taylor, C., *Een seculiere tijd* (Rotterdam 2009)
- Taylor, C., *A Secular Age* (Cambridge 2007)
- Taylor, C., *The Ethics of Authenticity* (Cambridge 1991)
- Taylor, C., *Human Agency and Language* (Cambridge, 1985)
- Valkenberg, S., *Het laboratorium in je hoofd* (Amsterdam 2006)
- Weil, S., *Wachten op God* (Utrecht 1997)
- Weil, S., *Zwaartekracht en genade* (Tielt 1954)

- Weil, S. en Bousquet J., *Correspondance* (Lausanne 1982)
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* (London 1922)
- Wittgenstein, L., *Logisch-filosofische verhandeling* (Utrecht 2005)

Artikelen/Essays

- Altorf, M. en Willemsen M., 'Iris Murdoch en de verbeelding van het Goede', in *Over God en het Goede* (Amsterdam 2003)
- Appleyard, B., 'Paradox of all the Virtues', in *The Saturday Time Review* (3 oktober 1992)
- Antonaccio, M., The Virtues of Metaphysics: A Review of Iris Murdoch's Philosophical Writings in '*Iris Murdoch, philosopher: a collection of essays* (Oxford 2012)
- Blokker, B., (2016, 14 maart). 'Nederland twijfelt nu vooral over God'. *NRC*. dd. 7-11-2017
- Burns, E. 'Iris Murdoch and the Nature of Good', in *Religious Studies, Volume 33, Issue 03* Cambridge (sep 1997)
- Derkse, W., 'Iris Murdoch', in *Kritisch denkerslexicon* (Amsterdam vanaf 1998)
- Dohmen, J., 'Over Charles Taylor en zijn Bronnen van het zelf', in *Bronnen van het zelf* (Rotterdam 2009)
- Frankfurt, H.G., 'Freedom of the Will and the Concept of a Person' in *The Journal of Philosophy, Vol. 68, No. 1.* (Jan. 14, 1971)
- Kagie, S., (2012, 31 juli). 'Vergoedingen dure medicijnen: Het grootste geluk voor de grootste groep?'. *Trouw*. dd. 26-8-2017
- Kuhn, T., 'Logic of Discovery or Psychology of Research', in *Criticism and the Growth of Knowledge* (second ed.) (Cambridge 1970)
- Liefers, M., (2003, 24 oktober). 'Het goede buiten de taal bestaat'. *NRC*. dd. 3-5-2016
- Plasterk, R., (12 augustus 2005). 'Tepelklem, dioxinekip, ietsisme'. *Trouw*. dd. 8-10-2017
- Sartre, J-P., 'Het existentialisme is een humanisme: de bestaansleer', in *De vrije bladen, jrg. 18, schrift 9* ('s-Gravenhage 1946)
- Sellars, W., 'Philosophy and the scientific image of man' in *Science, Perception, and Reality* (Atascadero 1963)
- Smeyers, P., en Lemmens, W., Het project van Charles Taylor - Over authenticiteit en de oorsprong van het moderne 'morele zelf' in *Ethische perspectieven 5* (1995)1

- Suguna Ramanathan, 'The concept of good in four of Iris Murdoch's later novels', in *The Heythrop Journal: a quarterly review of philosophy and theology*, Volume XXVIII, Issue 04 (1987)
- Taylor, C., 'Iris Murdoch and Moral Philosophy', in *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness* (Chicago 1996)
- Vanheeswijck, G., 'Charles Taylor', in *Kritisch denkerslexicon* (Amsterdam vanaf 1998)

Cursussen

- Groot, G.A.M., (FW-FMC4002) *Charles Taylor en het ontstaan van het moderne subject* (EUR 2014/15)
- Groot, G.A.M., (FW-FMC4005) *Het ontstaan van het liberale individu* (EUR (2015/16)

Dissertatie

- M. Meijer, *Sterke waardering en ontologische lacunes. Een herinterpretatie van Charles Taylor* (Antwerpen 2016)

Multimedia

- Cullen, E., Galvagno, F. en Haslett, J. (Producers), Haslett, J. (Director), (2010). *An Encounter with Simone Weil* [Documentaire]. Verenigde Staten/ Italië /Zweden: Line Street Productions
- Rudin, S., Fox R. (Producers), Eyre, R. (Director), (2001). *Iris* [Film]. Santa Monica, CA: MIRAMAX.
- <https://www.youtube.com/watch?v=sWKtKGLIf8> dd. 24-8-2017
- <https://www.youtube.com/watch?v=U88jj6PSD7w> dd. 31-8-2017
- <https://www.youtube.com/watch?v=pBG10XnxQaI> dd. 7-11-2017
- <https://www.youtube.com/watch?v=C2DmlXuK48g&list=PLeJKJ6QECSC7X6yuCwo1gfsy8xilY3zBL> 7-11-2017

Internet

- <http://www.arsfloreat.nl/documents/Plato10.pdf> dd. 30-01-2017
- <https://plato.stanford.edu> (diverse data)
- <https://www.britannica.com> (diverse data)
- <https://plato.stanford.edu/entries/private-language/> dd. 27-4-2017
- https://risu.org.ua/en/index/monitoring/religious_digest/48748/ 8-10-2017
- <http://www.online-bijbel.nl/catechismus/volledig/> dd 30-9-2017
- <https://www.nytimes.com/2014/08/19/opinion/who-speaks-wukchumni.html> 7-11-2017
- <http://blogs.lse.ac.uk/usappblog/2016/09/05/religion-is-in-decline-in-the-west-and-america-is-no-exception/> dd. 13-10-2017
- <https://archive.org/stream/immanuelkantsgru00kant#page/n3/mode/2up/search/17> 7-11-2017
- https://books.google.nl/books?id=RKuhHAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=nl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false 7-11-2017

Naslagwerken

- *Concise Routledge encyclopedia of philosophy* (London 2000)
- *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford 2016)
- *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (München 1973-1974)

Sigla Boeken

- SG Murdoch, I., *The Sovereignty of Good* (Abingdon 2001)
- GG Murdoch, I., *Over God en het Goede* (Amsterdam 2003)
- MGM Murdoch, I., *Metaphysics as a Guide to Morals* (London 2003)

- BZ Taylor, C., *Bronnen van het zelf* (Rotterdam 2009)
- SS Taylor, C., *Sources of the Self* (Cambridge 1989)
- ST Taylor, C., *Een seculiere tijd* (Rotterdam 2009)
- SA Taylor, C., *A Secular Age* (Cambridge 2007)
- HAL Taylor, C., *Human Agency and Language* (Cambridge, 1985)

Siglum Essay

- IMG Taylor, C., 'Iris Murdoch and Moral Philosophy', in *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness* (Chicago 1996)