

Vosloo, R

Universiteit van Stellenbosch

# Anderkant etiek? Tradisie, dekonstruksie en verdere weë

ABSTRACT

## Beyond ethics? Tradition, deconstruction and the road ahead

This article reflects on the critique against modernistic ethical theories. The question is asked: What lies beyond “ethics”? In order to deal with this question, the article discusses two influential strands in recent ethical discourse. The concepts of tradition and deconstruction are seen as heuristically helpful in the search for more adequate ethical methodologies. The main part of the paper engages with the work of Alasdair MacIntyre (in whose work the concept of tradition plays an important role) and John D Caputo (who makes use of the notion of deconstruction). While acknowledging the difference between these two strands, this article also seeks to find some convergence between the later work of MacIntyre and the focus on embodiment in an ethics of deconstruction (or deconstruction of ethics). Hence the focus on the importance of an ethic of vulnerable dependency as a challenge and resource for further ethical reflection and action.

## 1. DIE KRITIEK TEEN DIE MORELE PROJEK VAN DIE VERLIGTING

In 1991 het ek, as deel van my verpligtinge vir ’n meestersgraad in die teologie, by professor Danie du Toit ’n mondelinge eksamen oor die teologiese etiek gedoen. Een van die boeke wat ek vir die mondeling moes lees, was Alasdair MacIntyre se *After Virtue*. Dié boek, wat vir die eerste keer ’n dekade vroeër verskyn het, het heelwat gesprek in filosofiese en teologiese morele besinning ontlok en sedertdien ook groot invloed uitgeoefen. Die lees van die boek, en die gesprek met professor Du Toit daaroor, het in my ’n vraag (of reeks vrae) losgemaak wat ek graag in hierdie huldigingsbundel verder wil openeem.

*After Virtue* begin met wat MacIntyre ’n “disquieting suggestion” noem. Sy voorstel is dat die taal van modernistiese morele diskoers in ’n ernstige toestand van verwarring en wanorde is. Daar is fundamentele verskille oor morele sake en hoewel daar gemeen word dat hierdie verskille op rasionele gronde oplosbaar is, is dit volgens MacIntyre nie moontlik nie. Die rede hiervoor is daarin geleë dat ons alleen maar fragmente van konseptuele morele skemas besit. Hierdie fragmente is egter losgemaak van die groter betekenisverbande wat daaraan koherensie verleen. Dit is vir MacIntyre die kernrede hoekom die morele projek van die Verligting, met sy poging om moraliteit in ’n sekere verstaan van rasionaliteit te begrond, misluk het. Vir MacIntyre kon dit eintlik nie anders as om te misluk nie.<sup>1</sup>

---

1 In ’n hoofstuk in *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), met die opskrif “Why the Enlightenment Project had to fail”, skryf MacIntyre: “Hence the eighteenth-century moral philosophers engaged in what was an inevitably unsuccessful project; for they did indeed attempt to

Dit is nie net MacIntyre wat die afgelope dekades 'n ernstige aanval teen die morele projek van die Verligting geloods het nie. Die invloedryke werk van Stanley Hauerwas kan ook herroep word. Hauerwas kritiseer in talle geskrifte wat hy “die standaardweergawe van morele rasionaliteit” noem. Die kerngedagte van Hauerwas se kritiek is daarin geleë dat die etiese teorieë wat deur die Verligting gevormd is, se poging om objektiewe, universeel geldende en narratiefvrye norme, reëls en beginsels daar te stel nie genoegsaam met die partikulariteite van die morele persoon, asook die gemeenskappe en tradisies waarbinne daar geleef word, erns maak nie<sup>2</sup>.

Die gedagte in hierdie artikel is nie om op die besonderhede van die kritiek van mense soos MacIntyre en Hauerwas te fokus nie. Dit is wel die mening dat hoewel die intensies, waarde en die impak van die talle variante van moderne etiese teorieë nie gering geskat moet word nie, daar 'n bepaalde armoede in hierdie benaderings is. Dit bied 'n te “dun” beskrywing van die morele lewe. “Etiek” (verstaan as die etiese metodologie wat so sterk deur Kant beïnvloed is) is inderdaad in 'n krisis. En die vraag beur na vore: Wat lê anderkant “etiek”? Hierdie vraag na weë tot meer gepaste etiese metodologieë geskiet uit die aard van die saak nie in 'n lugleegte nie. Dit hang ten nouste saam met die uitdagings van 'n mens se konteks en die bepaalde verbintenisse waaruit daar gelewe word.

As 'n mens kyk na die literatuur wat die afgelope tyd in die filosofiese en teologiese etiek verskyn het, is dit duidelik dat daar nie net kritiek teen modernistiese etiese teorieë is nie, maar ook 'n soeke na verdere weë. Hoewel daar talle moontlike benaderings is wat die moeite werd is om in hierdie verband meer indringend te ondersoek, wil hierdie artikel veral twee invloedryke benaderings van nader beskou. By gebrek aan beter begrippe word hierdie twee benaderings onderskeidelik met die begrippe *tradisie* en *dekonstruksie* benoem.

Een moontlike vrugbare benadering tot die etiek hang saam met die kritiek teen die poging van die morele teorieë, wat deur die Verligting beïnvloed is, se poging om 'n narratief- of tradisie-vrye

---

find a rational basis for their moral beliefs in a particular understanding of human nature, while inheriting a certain set of moral injunctions on the one hand and a concept of human nature on the other hand which had been expressly designed to be discrepant with each other. This discrepancy was not removed by their revised beliefs about human nature. *They inherited incoherent fragments of a once coherent scheme of thought and action and, since they did not recognize their own peculiar historical and cultural situation, they could not recognize the impossible and quixotic character of their self-appointed task*” (55, my kursivering). Hoewel ons in die artikel, in navolging van MacIntyre, ook dikwels na die morele projek van die Verligting verwys, is dit belangrik om te let dat die term natuurlik self 'n historiese konstruksie is, aangesien daar byvoorbeeld die Franse, die Skotse en die Duitse Verligtings was (elk met hulle eie unieke en komplekse situasies). MacIntyre self herinner ons hieraan in 'n latere artikel “Some Enlightenment Projects Reconsidered”, opgeneem in die bundel *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, reds R Kearney en Mark Dooley (London: Routledge, 1999), 245-257. Uiteraard is daar die gedeelde grondoortuigings van hierdie projekte wat tot die verwysing na “die morele projek van die Verligting” aanleiding gee.

- Dié kritiek van Hauerwas vind soos 'n refrein in sy werk weerklank. Vir 'n vroeë formulering van hierdie kritiek, sien sy artikel “From System to Story” (met David Burrell) in sy boek *From Truthfulness to Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977). Vir 'n nuttige kompendium van sy werk, sien *The Hauerwas Reader*, reds J Berkman en M Cartwright (Durham: Duke University Press, 2001). In Suid-Afrika het daar die afgelope jare heelwat proefskrifte verskyn wat in gesprek met Hauerwas se denke tree, byvoorbeeld Neville Richardson, *Community and Ethics: The Church in the Ecclesial Ethics of Stanley Hauerwas* (ongepubliseerde proefskrif, Universiteit van Natal); Robert Vosloo, *Verhaal en Moraal: 'n Kritiese Ondersoek na die narratiewe etiek van Stanley Hauerwas* (ongepubliseerde proefskrif, Universiteit van Wes-Kaapland, 1994); J J de Wet Strauss, *'n Kerk om in te glo: die prioriteit van die kerk in die Christelike geloof* (ongepubliseerde proefskrif, Universiteit van Wes-Kaapland, 1996) en Nico Koopman, *Dade of Deugde? Implikasies vir Suid-Afrikaanse kerke van 'n modern-postmoderne debat oor moraliteit* (ongepubliseerde proefskrif, Universiteit van Wes-Kaapland, 2000).

verstaan van morele rasionaliteit te verdedig. Hierteenoor word die waarde van tradisie as integrale deel van die morele lewe herbevestig. Die woord tradisie word in die verband gebruik as 'n samevattende woord vir 'n benadering wat uiteraard 'n reeks benaderings insluit – benaderings wat sekerlik ook heftig op punte van mekaar verskil. Die talle etiese benaderings wat ons hier onder die noemer “tradisie” verenig, kan onder andere met terme soos deugde-etiek, narratiewe etiek, gemeenskapsetiek, ekklesiale etiek en so meer beskryf word. Tog is dit so dat hierdie uiteenlopende benaderings wel 'n aantal grondoortuigings deel. 'n Sentrale patos van hierdie onderskeie benaderings is die soeke na groter kontinuïteit oor die tyd heen. Daarom is die fokus nie net op geïsoleerde handeling of keuses wat van tyd tot tyd in moeilike situasies geneem moet word nie, maar op die karakter van die morele persoon wat handel of keuses maak. Morele opvoeding word in die proses belangrik. Daar word dikwels daarop gewys dat sodanige morele opvoeding en oriëntasie in gemeenskappe plaasvind. Stories, praktyke, rituele, rolmodelle, kanoniese tekste en al die komplekse en interweefde begrippe wat tradisies vorm, word verder as van uiterste belang vir morele besinning beskou. In die eerste deel van hierdie artikel word so 'n *tradisie*-benadering nader ondersoek. Aangesien dit onmoontlik is om aan die talle benaderings in hulle onderskeie genuanseerdheid reg te laat geskiet, word kortliks op die werk van Alasdair MacIntyre gefokus (en veral sy geskrifte *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* en *Three Rival Versions of Moral Inquiry*).

'n Tweede moontlik benadering wat invloedryk is en heelwat belofte inhou, kan met die term dekonstruksie benoem word. Sommige sal dalk wil praat van 'n postmoderne benadering. Die gedagte hieragter is dat die Verligting se etiese verhaal (met sy talle variante) te “groot” is. Dit vra om dekonstruksie. Baie persone wat skepties teenoor die gedagte van dekonstruksie staan, beskou dit as 'n afbrekende benadering teenoor tekste, tradisies en waarheid. Dit is anargisties en nihilisties en dus die vyand van verantwoordelike etiek. Die voorstanders van 'n etiek van dekonstruksie, daarteenoor, meen egter dat dekonstruksie nie dieselfde as destruksie is nie. Nee, dit is ten diepste eties en in diens van geregtigheid. Die term dekonstruksie word dikwels met die werk van Jacques Derrida verbind. Iemand wat sterk deur Derrida beïnvloed is, is John D Caputo. In die tweede deel van die artikel word nader gefokus op die werk van Caputo as 'n voorbeeld van 'n etiek van dekonstruksie, of, anders gestel, as 'n voorbeeld van die dekonstruksie van etiek. Daar word veral aandag gegee aan 'n werk van hom met die uitlokkende titel *Against Ethics*.

Hierdie twee benaderings het skynbaar, naas gemeenskaplike vyande, nie veel met mekaar in gemeen nie. Die laaste deel van die artikel vra egter of daar in die interspel tussen hierdie stemme nie tog ook verrassende konvergensies moontlik is nie. Daar word geargumenteer dat hierdie konvergensies ook belangrike implikasies het vir die gesprek in die *teologiese* etiek, asook vir die wyer etiese besinning met teologiese stemme as deel van die gesprek. Dié gedagtes word ondersoek in die lig van die worsteling met die soeke na ander of nuwe weë vir die teologiese etiek in die Suider-Afrikaanse konteks, 'n konteks wat uiteraard uit 'n pluraliteit van interweefde kontekste bestaan wat eweneens nie van ons globale situasie losgemaak kan word nie.

## 2. DIE PLEIDOOI VIR TRADISIE: ALASDAIR MACINTYRE

In die paragraaf hierbo is kortliks verwys na MacIntyre se kritiek teen die morele projek van die Verligting. MacIntyre is krities op die poging om 'n konsep van morele rasionaliteit te verdedig wat onafhanklik van historiese en sosiale kontekstualiteit funksioneer. Hierdie gedagte blyk nie net uit sy invloedryke boek *After Virtue* (1981) nie, maar is reeds in sy vroeëre werk teenwoordig. In sy boek, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy From the Homeric Age to the Twentieth Century* (1967), byvoorbeeld, verwerp hy die gedagte dat morele konsepte tydlose,

onveranderlike konsepte is wat los van hulle historiese gesitueerdheid verstaan kan word<sup>3</sup>. Ook in die bundel opstelle, *Against the Self-Images of the Age* (uitgegee in 1971), is dit duidelik dat MacIntyre meen dat morele konsepte 'n sekere singewende raamwerk of "ideologie" veronderstel. In die betrokke werk wys hy, te midde van positiewe waardering, op die beperking van psigo-analitika, Marxisme en die Christendom om so 'n "ideologie" te verskat<sup>4</sup>. In sy latere werk sou hy tot 'n hernude waardering vir die Christendom (en veral die Thomistiese tradisie) kom, maar deurentyd bly die aksent sentraal dat morele begrippe hulle betekenis ontleen aan die historiese en sosiale konteks waarbinne dit ingebed is.

Met die lees van sy latere boek *After Virtue* (1981) is dit duidelik dat die hoop vir die herstel van morele verwarring in 'n hernude waardering vir die Aristoteliaanse morele paradigma lê. Deel van die probleem vir MacIntyre met die moderne etiese paradigma is dat dit nie 'n teleologiese verstaan van menslike lewe het nie. Hierteenoor is dit die beskouing van Aristoteles dat mense 'n spesifieke aard het wat hulle help om na hulle doel (*telos*) te beweeg. 'n Sentrale konsep in dié verband is die deugde (*arete*). Deugde is dan juis die karaktervoortreflikhede wat mense help om hulle *telos* te bereik. Die probleem in moderne morele filosofie is dat hierdie idee van die *telos* (en die deugde) verlore geraak het en sodoende word dit onmoontlik om te onderskei tussen *wie ons is* en *wie ons kan wees* (gegewe ons *telos*). Met die verlies van so 'n teleologiese verstaan van die menslike lewe en die abstrahering van morele konsepte van hulle historiese en sosiale kontekste, ontstaan 'n morele rasionaliteit wat uitgelewer is aan die geïsoleerde, vryswewende en kiesende individu. So word emotivisme die heersende morele beskouing. Hiervolgens is morele oordele "nothing but expressions of preference, expressions of attitude or feeling"<sup>5</sup>. Aangesien elke morele filosofie volgens MacIntyre 'n sekere sosiologie veronderstel, geld dit ook van emotivisme. MacIntyre verwys dan ook na die "karakters" wat as sosiale verteenwoordigers die morele en metafisiese idees en teorieë van hulle samelewing beliggaam. Vir MacIntyre is daar drie karakters wat veral tuis is in emotivistiese vaarwaters, te wete die ryk eestee, die bestuurder en die terapeut<sup>6</sup>.

Volgens MacIntyre is al moontlike uitweg uit hierdie modernistiese doodloopstraat in die verwerping van die emotivistiese selfbeskouing (en die gepaardgaande sosiologie) geleë. Vir MacIntyre is die alternatief of Nietzsche of Aristoteles. Nietzsche het raakgesien dat wanneer daar 'n pleidooi vir morele "objektiwiteit" gemaak word, dit 'n subtile uitdrukking van die persoon se wil tot mag is. So ontstaan 'n morele vakuum waar moraliteit 'n saak van magskompetisie word. MacIntyre wil egter 'n ander weg inslaan, 'n weg wat met 'n herwaardering van die Aristoteliaanse etiese paradigma saamhang. Daar is egter een belangrike probleem vir MacIntyre in hierdie

---

3 Reeds in die begin van *A Short History of Ethics* (London: Routledge, 1997, tweede uitgawe) lees ons: "Moral philosophy is often written as though the history of the subject were only of secondary and incidental importance. This attitude seems to be the outcome of a belief that moral concepts can be examined apart from their history ... Moral concepts are embodied in and are partly constitutive of forms of sociality" (1,2). Hierdie nuwe uitgawe het 'n interessante voorwoord van MacIntyre waarin hy 'n paar kritiese vrae aan sy eie werk rig. Hy wys byvoorbeeld daarop dat die titel van die werk misleidend is, aangesien dit nie 'n kort geskiedenis van die etiek is nie, maar van die *Westerse* etiek.

4 *Against the Self-Images of the Age* (London: Duckworth 1971).

5 *After Virtue*, 12.

6 Wat hierdie "karakters" (of die legitimasie van die karakters volgens 'n emotivistiese beskouing) in gemeen het is 'n sekere beskouing van morele agentskap. Hiervolgens kan die morele agent vanuit 'n suiwere, universele en abstrakte gesigspunt, en losstaande van enige karakteristieke eienskappe en bepaalde historiese en sosiale gelokaliseerdhede, 'n "objektiewe" morele oordeel vel. Die emotivistiese self is dus totaal onverbonden aan enige vorm van sosiale en historiese partikulariteit. Daarom ook MacIntyre se opmerking: "... it is in the cultural climate of this bureaucratic individualism that the emotivist self is naturally at home" (*After Virtue*, 35).

verband, naamlik die feit dat Aristoteles se eie verstaan van die menslike *telos* ten nouste gekoppel was aan wat MacIntyre sy metafisiese biologie noem<sup>7</sup>. MacIntyre erken dat hierdie beskouing van Aristoteles (waarvolgens mense in dieselfde rasionele essensie deel) uiters problematies vandag is en wil daarom Aristoteles se verstaan van die teleologiese karakter van die menslike bestaan verdedig sonder om te steun op sy metafisiese voorveronderstellings.

Om sy saak vir 'n herwaardering van 'n Aristoteliaanse benadering te verdedig, moet MacIntyre die spierkrag van hierdie benadering na vore bring. 'n Groot deel van *After Virtue* (asook sy latere werk) is dan juis 'n poging om hierdie etiese paradigma (wat strek vanaf die oorsprong in Homeriese geskrifte tot die Thomistiese vorm daarvan in die Middeleeue) in herinnering te roep. Om die konstruktiewe bydrae van *After Virtue* beter te verstaan is dit nodig om nader te kyk na 'n aantal belangrike begrippe wat in MacIntyre se werk neerslag vind. Vier begrippe is veral van deurslaggewende betekenis, te wete die deugde, praktyke, narratief en tradisie<sup>8</sup>. Daar word kortliks by hierdie uiters invloedryke begrippe van MacIntyre stilgestaan.

### a) Die deugde

'n Eerste belangrike begrip wat sentraal in *After Virtue* funksioneer, is die konsep van die deugde (*arete*). 'n Groot deel van die boek is dan ook 'n genealogiese beskrywing van die deugde in die Griekse samelewing. Dit is vir MacIntyre duidelik dat daar nie so iets soos *die* Griekse beskouing van die deugde is nie<sup>9</sup>. Deugde is ingebed in spesifieke kontekste. Dit hang ten nouste saam met die lewe in 'n spesifieke *polis*<sup>10</sup>. Met die lees van MacIntyre se analise van die deugde in verskillende tradisies word dit duidelik dat daar nie 'n univokale verstaan van deugdelikheid moontlik is nie. Dit is tog wel duidelik dat MacIntyre nou aansluiting vind by Aristoteles se beskrywing van die deugde as daardie karaktervoortreflikhede wat mense help om hulle *telos* (wat saamhang met wat hy *eudaimonia*, die hoogste goed of geluk, noem) te bereik. Daarom sy beskrywing: "The virtues are precisely those qualities the possession of which will enable an individual to achieve *eudaimonia* and the lack of which will frustrate the movement toward that *telos*"<sup>11</sup>.

### b) Praktyke

'n Tweede belangrike konsep vir MacIntyre is die gedagte van praktyke ("practices").

Volgens MacIntyre is 'n praktyk "any coherent and complex form of social established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially

7 Sien hieroor, onder andere, *After Virtue*, 148.

8 In 'n artikel "The Master Argument of MacIntyre's *After Virtue*", in de bundel *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics After MacIntyre* (reds N Murphy, B J Kallenberg en M T Nation; Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997), wys Kallenberg tereg dat hierdie vier begrippe ten nouste interverweef is en nie los van mekaar verstaan kan word nie. Om tot groter klarigheid oor die begrippe te kom is (in aansluiting by 'n beeld van Wittgenstein), "not like building a house (which progresses incrementally, brick by brick) but like watching the sun rise – the light dawns gradually over the whole" (20). In wat volg word by Kallenberg se bespreking aangesluit.

9 Hy skryf byvoorbeeld: "We therefore have to be wary of speaking too easily of 'the Greek view of the virtues' not just because we often say 'Greek' where we should say 'Athenian' but also because there were a number of Athenian views" (*After Virtue*, 135).

10 Daarom ook MacIntyre se opmerking: "To be successful is to be successful in a particular city ... What is taken to be just in democratic Athens may be different from what is taken to be just in aristocratic Thebes or in military Sparta" (*After Virtue*, 139).

11 *After Virtue*, 148.

definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended”<sup>12</sup>.

Hierdie uitgebreide definisie veronderstel ’n paar dinge. Praktjke benodig nie net koherensie nie, maar ook ’n sekere kompleksiteit. Om ’n bal te gooi is nie ’n praktjke nie, maar ’n spel soos voetbal is wel. So ook skaak<sup>13</sup>. Naas die kwessie van kompleksiteit is dit ook vir MacIntyre inherent aan praktjke dat daar goedere (“goods”) intern aan die praktjke is. Goedere wat byvoorbeeld intern aan skaak is, is dinge soos analitiese vaardigheid, strategiese verbeelding en ’n sekere kompeterende gees. Ander goedere soos gesondheid, bekendheid en so meer mag waarde hê, maar is byvoorbeeld goedere ekstern aan skaak. Hulle is dus nie praktjke-spesifiek of inherent aan die praktjke nie.

Praktjke is voorts ’n gesamentlike menslike aktiwiteit en het dus ’n sosiale aard. Verder word praktjke sistematies uitgebrei. Die praktjke groei dus oor die tyd heen. Met die lees van MacIntyre is dit duidelik dat hierdie gedagte van praktjke ten nouste aan sy verstaan van die deugde gekoppel is. Daarom volg daar na sy bespreking van die gedagte van praktjke ’n tentatiewe definisie wat op hierdie samehang van deugde en praktjke dui: “A virtue is an acquired human quality the possession or exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods”<sup>14</sup>.

Praktjke is verder vir MacIntyre meer as ’n stel tegniese vaardighede. Dit moet ook nie met instellings verwar word nie. Daar is ’n verskil tussen skaak en ’n skaakklub. Tog is praktjke ten nouste gekoppel aan instellings: “For no practice can survive for any length of time unsustained by institutions”<sup>15</sup>.

### c) Narratief

’n Verdere belangrike konsep vir MacIntyre is die konsep van narratief. MacIntyre is sterk krities ten opsigte van die tendens (soos veral sins insiens dikwels in analitiese filosofie te vinde is) om atomisties oor handeling of aksies te dink<sup>16</sup>. Nee, argumenteer MacIntyre, handeling ontleen hulle koherensie en betekenis aan die groter narratiewe eenheid waarbinne dit ingebed is<sup>17</sup>. Naas die idee van die narratiewe aard van handeling, beklemtoon MacIntyre ook die narratiewe karakter

---

12 *After Virtue*, 175.

13 MacIntyre gee verdere voorbeelde: “Bricklaying is not practice, architecture is. Planting turnips is not a practice, farming is. So are the enquiries of physics, chemistry and biology, and so is the work of the historian, and so are painting and music” (*After Virtue*, 187).

14 *After Virtue*, 191.

15 *After Virtue*, 194.

16 So byvoorbeeld skryf MacIntyre: “... the notion of ‘an action’, while of the highest practical importance, is always a potentially misleading abstraction” (*After Virtue*, 214).

17 MacIntyre gebruik ’n goeie voorbeeld om hierdie aanspraak te illustreer. Gestel jy staan by ’n busstop en ’n jong man wat langs jou staan, en ook vir die bus wag, sê skielik: “Die naam van die wilde eend is *Historionicus historionicus historionicus*”. Daar is geen probleem met die betekenis van die sin nie. Die probleem is egter hoe om daarop te antwoord en om te weet waarom die jong man die opmerking maak. As die jong man hierdie sin somer so van tyd tot tyd sonder enige rede sê, kan dit ’n vorm van waansin wees. Sy opmerking sal egter sin maak as hy byvoorbeeld jou verwar met iemand wat hom gister genader het en gevra het of jy miskien weet wat die Latynse naam vir die wilde eend is. Of as hy dalk van ’n sessie van sy sielkundige kom en die sielkundige vir hom gesê het om sy skaamheid te oorkom deur met vreemdelinge te praat, al sê hy enigiets. Of die man is dalk ’n spioen wat die sin as ’n kodewoord gebruik om hom as kontakpersoon te identifiseer. ’n Mens sou MacIntyre se voorbeelde kon uitbrei, maar die punt is duidelik: “... the act of utterance become intelligible by finding its place in a narrative” (*After Virtue*, 210).

van 'n menslike lewe. Teenoor die modernistiese, emotiewe self pleit MacIntyre vir 'n konsep van die self "whose unity resides in the unity of a narrative which links birth to life as narrative beginning to end"<sup>16</sup>. MacIntyre argumenteer dat hierdie narratiewe struktuur van menslike lewe twee belangrike kenmerke vertoon, naamlik 'n sekere onvoorspelbaarheid en 'n sekere teleologie. Soos karakters in 'n fiktiewe verhaal, weet ons nie wat volgende in ons lewens gaan gebeur nie, maar tog het ons lewens 'n sekere vorm en leef ons in die lig van 'n moontlike toekoms. Daarom sy bekende stelling: "The unity of a human life is the unity of a narrative quest"<sup>19</sup>. Nie net het ons lewens 'n narratiewe struktuur nie. Stories word ook 'n belangrike aktiwiteit om eenheid aan ons lewens te verskaf. Sonder stories, en die verstaan van ons lewe as storie, is dit onmoontlik om sin van ons lewens, en die lewens van ander, te maak. Daarom skryf MacIntyre: "A central thesis then begins to emerge: man is in his actions and practices, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal. He is not essentially, but becomes through his history, a teller of stories that aspires to truth. But the key question for men is not about their own authorship; I can only answer the question 'What am I to do?' if I can answer the prior question 'Of what story or stories do I find myself a part'"<sup>20</sup>?

Dit is ook vir MacIntyre ook belangrik dat daarop gelet word dat my storie nie los van die storie(s) van my gemeenskap verstaan kan word nie.<sup>21</sup> Verder kan my storie, en die storie van die gemeenskappe waarbinne ek leef, nie los van die storie van ons tradisie(s) verstaan word nie.<sup>22</sup>

#### d) Tradisie

'n Vierde belangrike konsep vir MacIntyre is dan ook die van tradisie<sup>23</sup>. Dit hang, soos te verwagte, nou saam met sy verstaan van die gedagte van narratief. Net soos die self (en gemeenskap) het 'n tradisie ook 'n narratief (wat met 'n sekere kontinuïteit oor die tyd heen verband hou). Die vitaliteit van die tradisie hang saam met die manier waarop elke generasie die gesagvolle tekste/ persone se relevansie bly bespreek. Tradisies is dus uitgebreide argumente wat oor 'n lang verloop van tyd gehandhaaf word. 'n Tradisie is iets lewend en as uitgebreide argument is dit nie net die gevolg van interne dialoog nie, maar word dit ook in die gesprek met eksterne kritici gevorm<sup>24</sup>.

In sy latere boek *Whose Justice? Which Rationality?* herbevestig MacIntyre sy kritiek teen enige poging om 'n tradisievrye rasionaliteit daar te stel. Hy skryf: "What the Enlightenment made us for the most part blind to and what we now need to recover is a conception of rational enquiry as embodied in a tradition"<sup>25</sup>. Rasionele ondersoek is dus histories. Dit is tradisie-gekonstitueer en

12 *After Virtue*, 175.

19 *After Virtue*, 219.

20 *After Virtue*, 217.

21 "For the story of life is always the story of the communities from which I derive my identity" (*After Virtue*, 221).

22 "The history of each of our own lives is generally and characteristically embedded and made intelligible in terms of the larger and longer histories of a number of traditions" (*After Virtue*, 222).

23 Soos genoem, gebruik ons in die artikel "tradisie" in 'n breër sin om na die grondoortuigings van 'n aantal etiese benaderings te verwys. In MacIntyre se denke is daar natuurlik ook 'n enger fokus op tradisie waarop vervolgens kortliks gefokus word.

24 Soos MacIntyre dit in sy latere werk *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1988) saamvat: "A tradition is an argument extended through time in which certain fundamental agreements are defined and redefined in terms of two kinds of conflict: those with critics and enemies external to the tradition who reject all or at least parts of the fundamental agreements, and those internal, interpretative debates through which the meaning and rationale of the fundamental agreements come to be expressed and by whose progress a tradition is constituted" (12).

25 *Whose Justice? Which Rationality?*, 7.

tradisie-konstituerend. MacIntyre argumenteer in die boek hoe die heersende rasionaliteitsbegrip (waarvolgens 'n mens jou moet losmaak van alle partikuliere verbintenisse en sodoende van 'n neutrale, universele gesigspunt verskillende weergawes van geregtigheid kan beoordeel) een weergawe van geregtigheid, naamlik die van politieke liberalisme, as normatief aanvaar. Politieke liberalisme (wat voorgee om ahistories en tradisievy te wees) is egter ook 'n tradisie: “liberal theory is best understood, not at all as an attempt to find a rationality independent of tradition, but as itself the articulation of a historically developed and developing set of social institutions and forms of activity, that is, as the voice of a tradition”<sup>26</sup>.

Dus is geen tradisievyre weergawe van morele rasionaliteit moontlik nie. Morele tradisies verskil dus nie net ten opsigte van deugde en beginsels nie – daar is ook wesentlike verskille oor die aard van die praktiese rede. Hierdie “rival versions of moral inquiry” het nie gemeenskaplike standaarde waarvolgens dit geëvalueer kan word nie<sup>27</sup>. Hulle is onvergelykbaar (“incommensurable”). Dit beteken dat rasonele ondersoek alleen binne die konteks van 'n tradisie moontlik is.

Hoewel MacIntyre se bespreking van konsepte soos die deugde, praktyke, narratief en tradisie heelwat kritiek, asook heelwat voorstelle tot verfyning, ontlok het, is dit wel duidelik dat nie net sy kritiek teen die morele projek van die Verligting nie, maar ook sy meer konstruktiewe voorstelle groot invloed op talle morele denkers en strominge van ons dag uitoefen. Hoe ook al, die einde van MacIntyre se *After Virtue* bly spook by enige poging om oor moraliteit in 'n post-Verligting of laat-Verligtingsituasie na te dink. MacIntyre wys daarop dat hoewel die historiese parallel tussen ons tydperk en die tyd toe die Romeinse Ryk verval het (en die duister Middeleeue gevolg het) problematies is, dit tog om nadenke vra. Daarom sy voorstel: “What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the dark ages which are already upon us. And if the tradition of the virtues was able to survive the horrors of the last dark ages, we are not entirely without grounds for hope. This time the barbarians are not waiting beyond the frontiers; they have been governing us for quite some time ... We are waiting not for Godot, but for another –doubtless very different – St Benedict”<sup>28</sup>.

### 3. DIE DEKONSTRUKSIE VAN ETIEK: JOHN D CAPUTO

Die kritiek teen etiese benaderings wat deur die Verligting gevormd is, kom ook van 'n ander kant af – van die kant van wat 'n etiek van dekonstruksie genoem kan word. Hoewel heelwat mense sal meen dat dekonstruksie en etiek nie saamgedink kan word nie (dat dekonstruksie meer die simptoom van die morele krisis is as die oplossing daarvoor), word die terme dekonstruksie en etiek al hoe meer saamgebruik<sup>29</sup>. Iemand wat dikwels die term etiek en dekonstruksie verbind, is

26 *Whose Justice? Which Rationality?*, 345.

27 In sy bekende Gifford-lesings, uitgegee as *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990), bespreek MacIntyre dan ook drie konflikerende morele tradisies. Hy bespreek elkeen van hierdie sieninge van morele ondersoek aan die hand van 'n laat-negentiende eeuse teks. Die liberale tradisie word verteenwoordigend in die negende uitgawe van die *Encyclopaedia Britannica* uitgebeeld; die dekonstruksionistiese benadering kom tot uitdrukking in Nietzsche se *Zur Genealogie der Moral*, terwyl die morele tradisie wat op Aquinas se sintese van Augustinus en Aristoteles bou, in die ensiklik van Pous Leo XIII, *Aeterni Patris*, vergestalt word.

28 *After Virtue*, 263.

29 sien byvoorbeeld die boek van Simon Critchley *The Ethics of Deconstruction: Derrida en Levinas* (Oxford: Blackwell, 1992).



John D Caputo. Hy verkies dan ook om die term dekonstruksie te gebruik vir die etiese benadering wat hy wil verdedig en in wie se naam hy ikonoklasties met ander etiese beskouings wil omgaan. Caputo is, soos genoem, sterk deur Derrida beïnvloed en het heelwat oor hom gepubliseer. Veral belangrik is sy boeke *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*<sup>30</sup> en *The Prayer and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*<sup>31</sup>. Naas die invloed van Derrida is dit ook duidelik uit sy werk dat Caputo dikwels met Heidegger in gesprek tree en dat hy 'n groot bewondering vir Augustinus en Kierkegaard het<sup>32</sup>. Vir die doeleindes van hierdie artikel is dit waarskynlik die beste om kortliks stil te staan by Caputo se boek *Against Ethics* waar hy 'n uitgebreide verdediging bied vir 'n etiek van dekonstruksie, of, in ander woorde, vir die dekonstruksie van "etiesk".

Reeds vroeg in sy werk *Against Ethics* plaas Caputo sy kaarte op die tafel: "I am against ethics. Here I stand. I cannot do otherwise"<sup>33</sup>.

Caputo gee toe dat dit 'n vreemde standpunt is. Wie kan dan nou teen etiek wees? Daar is immers genoeg immoraliteit, op private en publieke vlak, in ons wêreld. Is etiek nie juis die een ding wat ons in ons tyd moet verdedig nie? Dit is duidelik dat Caputo 'n sekere iets verstaan met die term "etiesk"; sy "against ethics" is 'n weerstand teen 'n sekere verstaan van etiek<sup>34</sup>. Met die lees van Caputo word dit duidelik dat hy dit het teen die tipe etiek wat groot beloftes maak; 'n etiek wat beloop om die wêreld veilig te maak. Caputo skryf: "Ethics makes safe. It throws a net of safety under the judgments we are forced to make, the daily, hourly decisions that make up the texture of our lives. Ethics lays the foundations for principles that force people to be good; it

- 
- 30 John D Caputo (red), *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997). Die boek is 'n weergawe van 'n gesprek met Derrida by Villanova Universiteit. 'n Groot deel van dié boek is egter kommentaar van Caputo, 'n filosofie-professor by Villanova, op Derrida se werk. Caputo was ook nou betrokke by die reël van 'n verdere aantal konferensies waarin die werk van Derrida sentraal gestaan het. Hieruit het boeke voortgevloei soos: *God, The Gift and Postmodernism*, reds J D Caputo en M J Scanlon (Bloomington: Indiana University Press, 1999) en *Questioning God*, reds J D Caputo, M Dooley en M J Scanlon (Bloomington: Indiana University Press, 2001). Sien ook Caputo se artikels "The Good News about Alterity: Derrida and Theology", *Faith and Philosophy* 10, 1993:453-470 en "Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart", *Continental Philosophy* 2, 1989:24-39.
- 31 John D Caputo, *The Prayer and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Indianapolis: Indiana University Press, 1997).
- 32 Sien byvoorbeeld sy *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (New York: Fordham University Press, 1986) en *Demythologizing Heidegger* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), asook sy *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project* (Bloomington: Indiana University Press, 1987). Uit laasgenoemde blyk ook die interesse in Kierkegaard. Die Deense filosoof laat sy merk egter op al Caputo se geskrifte. Vir 'n verdere interaksie met Derrida en Heidegger (asook Gadamer, Foucault, Rorty, Marion en andere), sien sy latere *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are* (Bloomington: Indiana University Press, 2001). Die invloed van Augustinus op sy denke is veral duidelik in sy baie leesbare boekie *On Religion* (London, Routledge, 2001). Caputo is ook die redakteur van *The Religious* (Blackwell Readings in Continental Philosophy) (London: Blackwell, 2001). Twee interessante boeke wat met Caputo se denke in gesprek tree is J H Olthuis (red), *Religion With/ Out Religion: The Prayer and Tears of John D Caputo* (London: Routledge, 2001) en M Dooley (red): *A Passion for the Impossible: John D Caputo in Focus* (New York: State University of New York Press, 2003).
- 33 *Against Ethics*, 1.
- 34 In 'n artikel "Reason, History, and a Little Madness: Towards an Ethics of the Kingdom" in die bundel *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, onder redaksie van Richard Kearney en Mark Dooley (London: Routledge, 1999), stel Caputo dit so: "If ethics is the land of law and universalizability, of rule and normativity, be they natural laws or deontological duties, rules of pure reason or matters of feelings, the issue of the form of the Good or only of utilitarian advantage, then, alas, I must say – *hier stehe ich* – I am against ethics" (84).

clarifies concepts, secure judgments, provides firm guardrails along the slippery slopes of factual life. It provides principles and criteria and adjudicates hard cases”<sup>35</sup>.

Die dekonstruksie van “etiesk” sny egter die veiligheidsnet. Of dalk eerder, dit wys die net is reeds geskeur. Dekonstruksie sit die bordjie op wat sê dat die pad vorentoe gevaarlik is. Dit is nog steeds onder (de)konstruksie. Daarteenoor, deel “etiesk” padkaarte uit wat ons laat glo dat die pad voltooi is en dat dit al die pad ’n snelweg is. Hierteenoor moet ons onthou: “Life in general, and the life of obligation in particular, is a rather more difficult, risky business than ethics would allow”<sup>36</sup>.

Dekonstruksie wys daarop dat die neem van besluite nie so maklik met helder besluitnemingskriteria of met die volg van sekere stappe uitgedraai kan word nie. Die etiek van dekonstruksie behels ’n sekere besluitshuiwering (“undecidability”). Hierdie besluitshuiwering is nie ’n verskoning om nie te handel nie (soos dit dikwels verstaan word). Dit is nie ’n rooi lig wat jou in die proses van besluitneming tot stilstand bring nie. Dit is meer soos ’n oranje lig wat bestuurders waarsku dat die pad vorentoe nie veilig is nie. Dit neem nie die dringende van besluitneming weg nie, maar onderstreep wel die kompleksiteit daarvan. Volgens Caputo bevind ons onself in ’n situasie waar daar nie ’n fondament of rigtinggewende ster is om die lewe veilig te maak nie. Ons ly aan ’n “disaster” (van *dis-astrum*, om jou ster te verloor). Daarom die verlies aan geloof in die *grand récits*, in die groot stories. Daar is ’n “radical hermeneutical incredulity”<sup>37</sup>.

Teenoor ’n verstaan van “etiesk” wat “groot stories” begrond, gebruik Caputo die begrip “obligation”. Die woord is moeilik vertaalbaar. Die term “verpligting” het nie heeltemal die regte klink nie, aangesien verpligting en plig dikwels verbind word met ’n Kantiaanse etiese benadering waarteenoor Caputo juis homself posisioneer. Dalk is “aanspraak” ’n meer juiste vertaling. Hoe ook al, “obligation” is iets wat gebeur. En hierdie aanspraak of beslaglegging gebeur nooit op die “regte” tyd nie. ’n Mens daag altyd te laat op: “By the time I get to the scene of obligation a crowd has already gathered ... Obligation happens before I reach the scene”<sup>38</sup>. Die temporaliteit van “obligation” het dus ’n ongemaklike ongelyktydigheid wat die “beheer” van die handelende subjek ontglip.

“Obligation” is nie iets wat jy veroorsaak of onderhandel nie. Dit is eerder iets wat met jou gebeur. Dit is nie soos ’n kontrak wat jy kan teken nadat jy dit deeglik deurgewerk het nie. Nee, dit oorkom jou en bind jou. Caputo verwys dikwels na die verband met die Latynse “obligare” (*ligare*: om te bind)<sup>39</sup>. Hierdie band (ver-bond) is iets wat jou van buite af oorval en op jou beslag lê. Dit is iets “onvasvatbaars” wat ’n greep op jou kry. Dit transcendeer selfs ons transendentale projekte. Dit behoort nie aan “my” nie, maar “ek” behoort daaraan. In Levinasiaanse taal beskryf Caputo hierdie aanspraak of “binding” se lokus as die andersheid van die ander. Hierdie andersheid van die ander onderbreek jou lewe en ruk jou as ‘t ware uit jou wentelbaan. Dit is ’n skande vir die etiek van ’n veilige wêreld. Dit laat “etiesk” bloos. Dit is die etiese wat teenoor “etiesk” staan en van anderkant “etiesk” kom: “Obligation – the unconditional hospitality owed to the other – is the ethical beyond ethics, the ethical without ethics, the hyper-ethical, the very ethicality of ethics, but always without and against ethics”<sup>40</sup>.

---

35 *Against Ethics*, 4.

36 *Against Ethics*, 4.

37 *Against Ethics*, 24.

38 *Against Ethics*, 7.

39 Hierdie gedagte van *ligare*, blyk ook in sy verstaan van religie (*re-ligare*). In sy boekie *On Religion* skryf hy dan met verwysing na Augustinus: “I think that Augustine’s story shows us that religion kicks in, not necessarily when we sign on the dotted line of some *confessional* faith or other, but when we confess our love for something besides ourselves, when (on one etymology) we ‘bind ourselves over’ (*re-ligare*) to something other, which means something other than ourselves, or (on another etymology) when we gather ourselves together (*re-legere*) and centre ourselves on a transforming focus of our love” (31).

40 *Questioning Ethics*, 84.

Caputo sien sy (etiese) taak om die brokstukkies en fragmente van “obligation” te versamel: “I will look about for the scraps of obligation that have fallen to philosophy’s floor”<sup>41</sup>. Hy sien sy rol as die van “obligation’s poet” en die subtitel van die boek is dus ook uiters betekenisvol: *Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Caputo sien sy werk nie as die skryf van die groot storie van die etiek nie. Nee, dit gaan oor die opskryf van klein, onvoldoende, fragmentariese bydraes. In hierdie metodologie blyk die groot invloed van Derrida, wie Caputo “one of the greatest collectors of bits and pieces of recent times” noem<sup>42</sup>. Vir Caputo, in aansluiting by Derrida, behels etiek ’n etiek van dekonstruksie (as die dekonstruksie van “etiese”) dus eerder die opskryf van fragmente as die skryf van groot stories, eerder kleinskrif as hoofletters, eerder pluraliteit as enkelvoudigheid. Caputo wil dus ook nie “groot” konsepte soos “Syn” en “die Goeie” verdedig nie: “I have lost my faith in the Good, which must needs be One and Overarching, which must inspire Piety and command universal Consent ... which leaves a trail of bowed heads wherever it passes”<sup>43</sup>.

Daarteenoor blyk duidelik dat die etiek van dekonstruksie radikaal pluralisties is. Caputo skryf dan ook (en in sy woorde klink ook kritiek teen die visie van MacIntyre): “I prefer to keep the Good in the lower case and in the plural ... Not only am I not waiting for the last god or the new St Benedict to save us, I am hoping they never show up ... If we must be visited by any more gods or saints, I would prefer that a whole contingent of them arrive, trainloads of them, multiple gods and a whole host of saints, enough to go around. When it comes to gods and the Good, I am a pluralist”<sup>44</sup>.

Die vraag kan hier gevra word of hierdie visie nie ’n totale ontheiliging van die lewe impliseer nie. Is etiek dan nog enigsins moontlik? Tog meen Caputo dat dit ons nie aan heilige name ontbreek nie. Dit beteken wel dat heilige name persoonlike naamwoorde is: “The only sacred names we require are proper names”<sup>45</sup>. In hierdie opmerking weerklink die verbinding van heiligheid met partikulariteit en pluraliteit, eerder as met universaliteit en enkelvoudigheid.

’n Ander manier waarop Caputo hierdie radikale, pluralistiese dekonstruksie van etiek verwoord, is om te pleit vir ’n de-Hellenisering van etiek. Hellenistiese etiek is ’n etiek van die beste, van *arete*, van voortreflikheid. Dit hang saam met die strewende om jouself, jou werke en jou gemeenskap met voortreflikheid en skoonheid te klee. Hierdie visie is oop vir aristokratiese en elitistiese versoekings. Volgens Caputo is dit juis hierdie visie wat so ’n noodlottige aantrekkingskrag op Nietzsche en Heidegger uitgeoefen het.

Teenoor so ’n Hellenistiese etiese visie lewer Caputo ’n pleidooi vir ’n poëतिक van die slegtes, die oneerbare, die onteerdes. Hy skryf: “I am in pursuit neither of an ethics of virtue nor of an ethics of rules but of a poetics of obligation, a poetics that is focused not on the great creative artist or statesmen and state-founders, but on the outcast, the oppressed who are without city or home”<sup>46</sup>.

Caputo se visie is dus nie dié van ’n aristokratiese etiek wat streef om die self en die *polis* meer eervol, deugdelik en mooi te maak nie. Die fokus is nie op “sterk” begrippe soos outonomie en agentskap nie, maar eerder op begrippe soos heteronomie en pasiëntskap.

Die klem val nie soseer op die goeie nie, maar op die slagoffers van “die Goeie” (of iemand se verstaan van “die Goeie”). Caputo wil dus graag so ’n aristokratiese, Hellenistiese etiek

41 *Against Ethics*, 21.

42 *Against Ethics*, 21.

43 *Against Ethics*, 31.

44 *Against Ethics*, 33.

45 *Against Ethics*, 34.

46 *Against Ethics*, 35.

onderbreek en uitdaag met 'n ander poëतिक. In hierdie verband praat hy van 'n Abrahamitiese skema. Abraham word vir Caputo 'n voorbeeld by uitstek van 'n poëतिक van "obligation". Hier moet wel genoem word dat Caputo nie bloot daarin geïnteresseerd is om Griekse denke met Joodse denke te onderbreek nie. Beide hierdie denkstylle is immers pluralisties en kan nie tot enkelvoudigheid gereduseer word nie. Daarom: "What interests me is not only disrupting Greeks with Jews, which is very useful, but also disrupting philosophical Greeks with other Greeks and disrupting Jews with other Jews (jews). The idee is to be as jewgreek and greekjew as possible"<sup>47</sup>. Die gedagte van die "jewgreek" word vir Caputo 'n belangrike begrip wat as 'n soort versamelnaam dien vir die uitgeskuifdes, die verbandes, die besmettes, die onreines, die gebreklikes en die misplaastes<sup>48</sup>. Die term joodgriek suggereer ook dat dit nie moontlik is (of nodig is) om Griekse konseptualiteit volledig af te skud nie, maar dat dit wel onderbreek moet word.

Iets van die patos van Caputo se redevoering oor die de-Hellenisering van etiek en die logika van die joodgriek word verder duidelik in 'n belangrike onderskeid wat hy maak tussen wat hy respektiewelik heteromorfisme en heteronomisme noem. Volgens *heteromorfisme* is die verhouding met die ander een van oorfloeiing of uitbarsting. Daar is 'n volheid wat oorgaan na die ander. Dit is soos die gawe van die son wat nie sy lig en warmte kan terughou nie, maar dit oor ons uitstraal. Die gee vir die ander word dan 'n vrygewige uitstorting vanuit oorfloed. Die gawe kom nie van die buitekant af nie, van 'n aanspraak van die ander nie. Nee, dit is *ab intra*, van binne, vanuit die energie van die gewer. Vrygewigheid is dus nie 'n respons nie, maar 'n oorfloei vanuit innerlike rykdom.

Caputo wys egter ook op 'n ander visie van andersheid, naamlik die van *heteronomisme*. Dit behels nie, soos heteromorfisme, 'n uitbarsting van binne nie, maar 'n inbreking of onderbreking van buite. Dit is nie soseer soos 'n vulkaan wat van binne kom nie, maar soos 'n meteoriet wat iewers elders vandaan kom en ons uit ons wentelbaan ruk. Hiervolgens word die ander jou wet, spreek die ander jou aan uit die hoogte. Dit is om gyselaar van die ander te wees. In hierdie gedagtes klink die taal van Levinas sterk.

Vir Caputo is heteromorfiese andersheid lief vir die teater, vir maskers, vir vermomnings, vir spel en karnaval. Dit is vrolik en herroep Dionisius. Heteronomisme, daarteenoor, is lief vir re-woorde, woorde soos respek en respons, selfs religieus. Dit herroep vir Caputo die beeld van "die rabbi". Caputo vind homself vasgevang in hierdie besluitshuiwering tussen Dionisius en die rabbi: "I am enamored of both the Dionysian festival and rabbinic solemnity, of carnivals and medieval monasteries, of celebrations and solemn rites, of gay laughter and the soft hush of monastic matins"<sup>49</sup>.

Dionisius en die rabbi is vir Caputo egter nooit ver van mekaar nie. Trouens, dit bestaan nie in suiwer vorme nie. Beide is tragi-komediese, joodgriekse figure, "each full of tears and laughter, tears of laughter, trying to convert tears into laughter. Two hermeneuts with a taste for tricks; two tricksters with a taste for hermeneutics. Tears/ cheers"<sup>50</sup>.

In Caputo se pleidooi vir die de-Hellenisering van etiek gaan dit nie oor 'n simplistiese en karikatuuragtige teenstelling tussen Griekse en Joodse denkwyses nie. Hoewel hy wedersydse

47 *Against Ethics*, 35.

48 Die gedagte van die joodgriek is ontleen uit James Joyce se *Ulysses* ("Jewgreek is greekjew. Extremes meet"). Derrida lewer kommentaar daarop in sy reeds klassiek-geworde opstel "Violence and Metaphysics" wat in sy boek *Writing and Difference* (Chicago: Chicago University Press, 1978) opgeneem is. Hier maak hy die opmerking: "Are we Greeks? Are we Jews? We live in the difference between the Greek and the Jew" (152). Sien ook Caputo, *Against Ethics*, 258.

49 *Against Ethics*, 62.

50 *Against Ethics*, 64.

onderbrekings bepleit is die diepste patos van Caputo waarskynlik die onderbreking van die Hellenistiese skema met die figuur van die bekende triade uit die Hebreeuse Bybel, “die weduwee, die wese en die vreemdeling”. Daarom hang die etiek van dekonstruksie, of die dekonstruksie van etiek, ten nouste met geregtigheid saam.

Daar is nie ’n interesse in abstrakte kategorieë soos “Syn” en “die Goeie” nie, maar in name – konkrete, persoonlike name, die name van die slagoffers. Daarom die nou band tussen dekonstruksie en geregtigheid. Dekonstruksie is die geregtigheid wat die oë oop hou vir die klein stukkes en los fragmente wat dikwels misgekyk word: “Deconstruction is on the watch for the exclusion, the victims, the injustices produced by the law ... Deconstruction’s justice does not aim at disinterested impartiality but at a preferential option for the disadvantaged, the differends, the losers, leftovers, the little bits and fragments”<sup>51</sup>.

Geregtigheid is nie blind nie, maar gaan juis oor die kultivering van ’n fyn, agterdogtig, selfs profetiese, oog – ’n oog te veel in die oë van die wet. Dekonstruksie is dus ’n etiek van herinnering wat onthou wat die wet vergeet. Dit is ’n etiek wat met twee hande skryf. Met die een hand skryf dit wette, en met die ander (beslis die linkerhand) skryf dit op wat die wet vergeet<sup>52</sup>.

Aan Caputo kan tereg gevra word hoe mens dan, gegewe die dekonstruksie van etiek, oordele vel. Caputo wil nie ontken dat dit belangrik is om oordele te vel nie, maar hy wil wel die glibberigheid van hierdie proses beklemtoon. Daarom skryf hy: “On the jewgreek paradigm, judging is constantly flirting with abysses, idiosyncrasies, proper names – and with fear and trembling. Judging in jewgreek time is not primarily a matter of applying the law, but of lifting the law.”<sup>53</sup> Caputo is daarom lief vir Augustinus se stelling: *Dilige, et quod vis fac* (Hê lief, en doen wat jy wil). Dit is vir Caputo ’n vrolike wysheid, ’n joodgriekse manier om die liefde vir die leegte te verwoord. In die *Dilige* sit egter die aanspraak, die oproep, in kort: “obligation”.

Daar is ’n verdere belangrike aspek waaraan aandag moet gegee word in Caputo se pleidooi teen “etiek”. Dit hang saam met liggaamlikheid. Caputo wil die gesprek oor liggaamlikheid onderbreek deur “jewgreek bodies” in herinnering te roep. Joodgriekse liggame is ’n skande vir wat hy filosofiese liggame noem: “Philosophy’s body –from Plato and Aristotle to Merleau-Ponty – is an active, athletic, healthy, white male body, sexually able and unambiguously gendered, well-born, well-bred, and well-buried”<sup>54</sup>. Hierteenoor beweeg ’n joodgriekse verstaan van liggaamlikheid in ’n meer skandelige rigting; hierdie liggame is “disfigured, diseased, unburied, sacrificial, and ashen bodies”<sup>55</sup>. Dit is juis die vleeslikheid van hierdie liggame wat die lokus is vir “obligation”. Daarom Caputo se verdere beskrywing: “Obligation are events interwoven with the texture, with the tissue of flesh. Obligation clings to flesh – like an odor or a scar or an indelible stain”<sup>56</sup>. In die poëतिक van “obligation” is die fokus nie op die gesonde liggaam nie, maar op verwerde vlees. Vlees is nie die oog wat sien nie, maar die oog uitgehol deur die honger of verblind deur besering, siekte of genetiese tekortkominge; vlees is nie die oor wat hoor nie, maar die oor in pyn, die oor wat nie kan hoor nie, die oor van Van Gogh; vlees is nie die tong wat proe nie, maar die tong uitgesny deur die martelaar; vlees is nie die duiselingwekkende kompleksiteit

---

51 *Against Ethics*, 87.

52 Geregtigheid is vir Caputo nie soos ’n arend nie, maar soos ’n parakleet, ’n duif: “No eagle she, this is a gentle white dove, which keeps its soft eyes peeled for the black and red of Roman cardinals and of soaring Greco-German eagles, for onto-theo-logical birds of prey” (*Against Ethics*, 90).

53 *Against Ethics*, 108.

54 *Against Ethics*, 194.

55 *Against Ethics*, 194.

56 *Against Ethics*, 196.

van die brein se neurologiese sisteem nie, maar die brein wat ingeneem word deur 'n gewas. Caputo noem iewers dat as 'n mens 'n klassieke beeldhouwerk kan kies om iets van die joods-griekse paradigma van die vlees te verbeeld, sal dit nie Grieks wees nie, maar Renaissance. En dan ook nie Michelangelo se Dawid-beeld in Florence nie, maar sy Pietà in die Sint Peterskatedraal in Rome, waar hy die steen laat sug van sorg en pyn.

Dit is dus volgens Caputo die vlees van die ander wat ons aanspreek, wat ons beweeg. In hierdie aanspraak word my vlees beweeg deur die weerlose vlees van die Ander, deur wat Caputo "a kind of jewgreek kinetics" noem<sup>57</sup>.

In die lees van Caputo se pleidooi vir 'n poëtik van "obligation" met gedurige verwysing na dekonstruksie, is dit duidelik dat hierdie stellingname teenoor "etiek" ten diepste self eties is. Dit is 'n etiek anderkant "etiek"; 'n etiek wat deur die gewig van die aanspraak van die ander beweeg word. Op 'n ander plek, in die boek *Deconstruction in a Nutshell*, skryf Caputo dan ook: "Deconstruction is to be understood as a form of hospitality, that deconstruction is hospitality, which means the welcoming of the other"<sup>58</sup>. Dekonstruksie se versugting (of gebed) is: Laat die ander/ Ander kom! Dit is 'n passie vir die onmoontlike, of anders gestel, 'n passie vir dit wat alleen moontlik is as die onmoontlike<sup>59</sup>.

#### 4. TUSSEN TRADISIE EN DEKONSTRUKSIE

As die vraag na etiese metodologieë in 'n sogenaamde laatmoderne of postmoderne tyd op die tafel geplaas word, is die pleitstemme vir sowel "tradisie" en "dekonstruksie" belangrike stemme.

Die stemme vir "tradisie" kritiseer tereg die tekortkominge en reduksies van die modernistiese vryswewende, outonome, kiesende, individualistiese self, asook die gepaardgaande beskouings oor gemeenskap en tradisievrye rasionaliteit. Een van die uitdagings, en hierin is die invloed van denkers soos MacIntyre onmiskenbaar, is die groter integrering in morele diskoerse van morele begrippe en hulle historiese bepaaldheid en sosiale gekonstrueerdheid. As gevolg van 'n hele reeks van komplekse faktore is dit ook in Suid-Afrika so dat morele diskoerse oor sake soos menseregte, demokrasie, waarheid en versoening dikwels op 'n ahistoriese wyse gevoer word. 'n Groter sensitiwiteit vir die historiese en sosiale gesitueerdheid van ons morele konsepte, asook dié van ander, word onontbeerlik indien daar legitimiteit aan die gesprek oor moraliteit verleen wil word. Dit impliseer nie dat die gesprekke makliker of meer konflikvry sal verloop nie. Om die waarheid te sê, die hermeneutiese eise sal waarskynlik meer word. Dit is 'n vraag of daar gegewe wat MacIntyre met die term emotivisme benoem (en in talle gestaltes leef) daar die wil en die weg gevind gaan word tot 'n styl van morele gesprekvoering wat groter erns maak met die partikulariteit en die pluraliteit van morele tradisies.

Naas, of in samehang met, MacIntyre se klem op die historiese-sosiaal gesitueerdheid en tradisie-bepaalde en bepalande karakter van morele begrippe, strek die invloed en belofte van sy gedagtes oor sake soos narratief, die deugde en praktyke wyd<sup>60</sup>. Hierdie sake verdien inderdaad ernstige en noukeurige oorweging.

57 *Against Ethics*, 216.

58 *Deconstruction in a Nutshell*, 109, 110.

59 Of soos Caputo in die inleiding van *God, the Gift and Postmodernism* oor dekonstruksie skryf: "Deconstruction is a dream and a desire for something *tout autre*, of something that utterly shatters the present horizons of possibility ... that takes us by surprise and tears up our horizon of expectation. Faced with this (unforeseeable) prospect of this 'incoming,' deconstruction ... boldly and brazenly calls 'come' (*viens*), 'yes, yes' (*oui, oui*), and offers it its hospitality" (3).

60 MacIntyre het beslis sy merk op die afgelope aantal dekades se gesprek oor moraliteit gelaat. Vir belangrike bundels (met uitvoerige bibliografieë) wat met sy werk in gesprek tree, sien byvoorbeeld J

'n Aantal kritiese vrae is wel ook in die proses nodig. Een vraag wat gevra moet word is of MacIntyre se kultuuranalise nie te pessimisties is nie. Parasiteer dit nie juis op die positiewe kante van Westerse liberale demokrasie nie? En hoe vertaalbaar is hierdie tipe analyses vir situasie (soos moontlik Suid-Afrika) waar liberaal-demokratiese waardes en die weefsel van die siviele samelewing nog baie kwesbaar is?

'n Tweede vraag hou verband met MacIntyre se beskouings oor kompeterende tradisies en die gesprek tussen hierdie tradisies. Soos vroeër genoem, wys MacIntyre op die inkommensurabiliteit tussen morele tradisies<sup>61</sup>. Baie kritici meen dat daar juis, te midde van polarisasie en in die naam van vrede, minder op inkommensurabiliteit gewys moet word en meer op gedeelte waarhede en wesenlike ooreenkomste tussen tradisies. Hoewel MacIntyre dikwels misgelees word op die punt (sien veral sy argumente in die laaste hoofstukke van *Whose Justice? Which Rationality?* oor tradisie en vertaling<sup>62</sup>) is dit tog 'n vraag of MacIntyre genoegsaam weerstand bied teen die totaliserende kante van tradisies.

'n Derde vraag hou verband met die Godsbegrip van MacIntyre. In 'n evaluerende artikel van MacIntyre se denke skryf die etikus Max Stackhouse oor MacIntyre: "He may be correct in what he criticizes and mistaken for what he proposes for exactly the same reason. He does not yet quite know what God has to do with ethics, yet his narrative and his arguments press him towards God"<sup>63</sup>. Die argument kan inderdaad gevoer word dat die beweging van sy denke 'n groter partikuliere invulling van sy Godsbegrip benodig.

'n Verdere vraag wat gevra kan word, en ook nie 'n onbelangrike vraag vir die Christelike etiek is nie, is of MacIntyre se visie nie te "Grieks" is nie. Ontkom hy aan die aristokratiese en elitistiese verleidings van die Aristoteliaanse paradigma? Is die morele self (ten minste in sy boeke tot *Three Rival Versions of Moral Inquiry*) nie te heroïes nie? Dit lyk immers of dit teenoor die gedagte van die passiewe of reseptiewe self staan, 'n gedagte wat onder andere dikwels in Christelike beskouings oor die self verdedig word.

In sy dekonstruksie van "etiek" is Caputo dan ook van mening dat MacIntyre se visie te Grieks en te groot is. Daarteenoor, pleit Caputo vir 'n meer pluralistiese visie. Hoewel hy bewus is van

---

Norton en S Mendus (reds), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Oxford: Blackwell, 1966); P McMylor, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity* (London: Routledge, 1994); M C Murphy (red): *Alasdair MacIntyre* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Veral nuttig in laasgenoemde bundel is 'n artikel van Jean Porter met die titel "Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre". Die aantal boeke en artikels wat met verskillende kante van MacIntyre se werk in gesprek tree is feitlik onoorsigtelik. Daar kan wel verwys word na sy invloed op die teologiese etiek. Veral leesbaar in die verband is die bundel *Virtues & Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics After MacIntyre*, reds N Murphy, B J Kallenberg, M T Nation (Harrisburg: Trinity International Press, 1997). MacIntyre het inderdaad (saam met mense soos Stanley Hauerwas) geen geringe rol gespeel in die resente herwaardering van begrippe soos "die deugde" en "praktyke" in morele (ook teologiese) diskoers. sien hieroor onder andere my artikels "Etiek en die deugde: 'n kritiese ondersoek na aanleiding van die deugde in morele besinning", *NGTT* 36/2: 272-283 en "Back to Virtue? Some Remarks on the Reappraisal of Virtue in Ethics", *Scriptura* 1997/3:299-310. Die invloed van die idee van deugde en praktyke op die inhoud en vorm van teologiese besinning blyk ook uit die titel en subtitels van boeke soos J R Wilson, *Gospel Virtues: Practicing Faith, Hope & Love in Uncertain Times*, M Volf en D C Bass (reds), *Practicing Theology: Beliefs and Practices in Christian Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) en D S Cunningham, *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 1998).

61 sien veral hieroor *Whose Justice? Which Rationality?* en *Three Rival Versions of Moral Inquiry*.

62 *Whose Justice? Which Rationality?*, veral 349-402.

63 M Stackhouse, "Alasdair MacIntyre: An Overview and Evaluation", *Religious Studies Review* 18/3: 1992:203-208.

die feit dat etiek “Grieks” praat en dit nie moontlik (en nodig) is om volledig aan die Griekse verlede te ontworstel nie, is daar die sterk pleidooi dat “eties” deur joodgriekse gedagtes en liggame onderbreek moet word. Hierdie fokus op ’n dekonstruksie van “eties” is beslis nie onbelangrik nie. In Suid-Afrika is ons maar al te bewus van hoe groot stories slagoffers langs die pad laat. Apartheid was so ’n groot storie by uitstek. Maar groot stories soos Afrika renaissance, “the South African nation”, liberale demokrasie, die Weste, Amerika, die Christendom en so meer vra ook om dekonstruksie. So ’n dekonstruksie moet nie met destruksie verwar word nie (hoewel die edelmoedigheid van pogings tot dekonstruksie sekerlik ook gedekonstrueer moet word). Daar moet raakgesien word dat die idee van dekonstruksie eties is. Dit is ’n etiese optiek en poëतिक. Dit is uitnodiging tot anders kyk én ander praat en skryf. Dit vra na wat Dietrich Bonhoeffer so treffend “a view from below” genoem het<sup>64</sup>. Die onderbreking van morele diskoerse deur die stemme van die marge word belangrik. Trouens dit daag ons gebruik van hierdie terme uit. Die vraag wat uiteraard gevra moet word is of dekonstruksie nie ook om dekonstruksie smee nie. Ook dekonstruksie is immers ’n tradisie-bepaalde en tradisie-bepalende morele rasionaliteit. Een vraag wat belangrik is om te oordink, is of dekonstruksie se hermeneutiek van suspisie (hoe waardevol ook al) nie werk met ’n sekere *afstandelikeid* wat eintlik maar die vryswewende, outonome self van die Verligting in plek hou nie<sup>65</sup>. Verder is dit so dat hoewel die visie aan gemeenskap in dekonstruksie-benaderings nie ontbreek nie (daar is gewoonlik ’n pleidooi vir wat “weak communities” genoem kan word), daar tog die vraag ontstaan of daar op die langduur nie met die sake wat agter die klem op deugde, narratief en praktyke sit, groter erns mee gemaak sal moet word nie.

Hierdie artikel wil ’n pleidooi lewer vir ’n besluitshuiwering tussen “tradisie” en “dekonstruksie”. Die besluitshuiwering is die gevolg van die belofte en gevare van die onderskeie benaderings. As gevolg van die interspel tussen tradisie en dekonstruksie mag daar egter die ontdekking lê dat hierdie huiwering nie ’n impasse tot gevolg het nie. Dit behels nie ’n prysgawe van identiteit en die opheffing van handeling nie, maar juis ’n dieper verstaan van identiteit, ’n dieper erns met partikuliere tekste en gebruike en ’n hernude motivering tot handeling.

Dit is duidelik dat daar belangrike en deurslaggewende verskille is tussen die etiese benaderings wat ons hierbo met die tipologie van tradisie en dekonstruksie benoem. Hierdie verskille moet nie versag of onderbeklemtoon word nie. Tog wil die artikel wys op ’n punt van konvergensie wat belangrike belofte inhou vir die voortgaande gesprek oor moraliteit in post-Verligting kontekste.

## 5. ETIEK EN WEERLOSE AFHANKLIKHEID

Vir ’n bespreking van so ’n moontlik konvergensie is dit nodig om ’n latere teks van MacIntyre te herroep. Die teks is *Dependent Rational Animals: Why Human Need the Virtues*<sup>66</sup>. In hierdie werk

64 In sy *Letters and Papers from Prison* (London: SCM, 1971) lees ons in sy bekende fragment (geskryf waarskynlik in 1942 of 1943): “There remains an experience of incomparable value. We have for once learnt to see the great events of world history from below, from the perspective of the outcast, the suspects, the maltreated, the powerless, the oppressed, the reviled – in short, from the perspective of those who suffer” (17).

65 Vir ’n poging om in gesprek met hierdie sake te tree (met verwysing na die gedagte van ’n hermeneutiek van deernisvolle deelname), sien N Koopman en R Vosloo, *Die ligtheid van die lig: morele oriëntasie in ’n postmoderne tyd* (Wellington: Lux Verbi, 2002), 123-124.

66 *Dependent Rational Animals* (Chicago: Open Court, 1999).



(die Paul Carus-lesings, gelewer in 1997) is daar veral twee vrae waarop MacIntyre fokus. Die eerste is: Waarom is dit belangrik om die kontinuïteit van mense met lede van ander intelligente dierspesies te verstaan? En tweedens: Waarom is die fokus op menslike kwesbaarheid en gestremde belangrik vir morele filosofie? MacIntyre self maak dit duidelik dat hierdie boek in lyn is met die argumente van sy vorige werke. Hy gee egter ook toe dat dit sekere korreksies bevat. Ons het reeds daarop gewys dat MacIntyre in *After Virtue* aansluit by Aristoteles, maar dat hy nie wat hy sy metafisiese biologie noem, oorneem nie. In *Dependent Rational Animals* meen MacIntyre egter dat dit nie moontlik is om etiek los van biologie te dink nie. Die gevolg is dat MacIntyre vrae rakende die mens se gemeenskaplikhede met ander intelligente spesies, asook vrae na die aard en omvang van menslike weerloosheid, opneem. In die proses speel die begrip *afhanklikheid*, meer as vroeër, 'n belangrike rol in MacIntyre se denke<sup>67</sup>.

MacIntyre wys dan ook in die boek hoe afhanklikheid ons lewens stempel en hoe mense grotendeels van ander afhanklik vir hulle oorlewing is. Hierdie feit veronderstel dat menslike afhanklikheid en beperking tot die hart van enige weergawe van die menslike toestand sal behoort. Tog wys MacIntyre daarop dat die geskiedenis van Westerse filosofie (vanaf Plato tot Moore) in 'n ander rigting wys. Meestal word daar slegs in die verbygaan na afhanklikheid verwys. Wanneer daar byvoorbeeld in filosofieboeke wel verwysings na siekes en gestremdes is, is dit meestal as moontlike objekte van die barmhartigheid van morele agente wat voorgestel word asof hulle altyd gesond, rasioneel en ongesteurd deur die lewe is. Die gestremdes word 'n ander klas, 'n nie-"ons", en nie beskou as onself soos ons was, is of moontlik kan wees nie.

Die gevolg is dat rasionaliteit los van ons animaliteit funksioneer en hiermee gaan ook 'n vergeetagtig ten opsigte van liggaamlikheid gepaard. Dit bring MacIntyre tot die sentrale tese van sy boek: "(T)he virtues that we need, if we are to develop from our initial animal condition into that of independent rational agents, and the virtues that we need, if we are to confront and respond to vulnerability and disability in ourselves and in others, belong to one and the same set of virtues, the distinctive virtues of dependent rational animals, whose dependence, rationality and animality have to be understood in relationship to each other"<sup>68</sup>.

Uit dié aanhaling is dit duidelik dat MacIntyre die onafhanklikheid van rasionele ondersoek wil verdedig. Die klem van moderne morele filosofie op individuele outonomie is goed, maar dit is onvoldoende. Dit moet vergesel word van wat MacIntyre die deugde van *erkende afhanklikheid* noem. In die proses werk hy met 'n mensbeskouing wat toenemende haaks begin staan op Aristoteles se idee van manlike grootmoedigheid ("the magnanimous man"). Die grootmoedige man ontvang nie graag geskenke nie, aangesien dit die merk van deugszaamheid is om voordele aan ander uit te deel, nie om dit self te ontvang nie. Met graagte word die dade van grootmoedige vrygewigheid herroep, maar aan die ontvangs van gawes wil die persoon nie herinner word nie.

Gegewe die mensbeskouing wat MacIntyre wil verdedig is dit vir hom nodig om krities te staan op die outonome selfbeskouing waarvolgens die sterk, handelende morele subjek in die

67 MacIntyre meen byvoorbeeld dat waar hy vroeër sterk op die band tussen Aquinas en Aristoteles gewys het, hy toenemend bewus word van die manier waarop Aquinas vir Aristoteles interpreteer en aanpas. Een verskil tussen hulle is juis hulle benaderings tot afhanklikheid. MacIntyre herroep 'n gebed van Aquinas waarin hy vir God vra dat God sal gee dat hy in vreugde met ander sal deel wat hy het, asook die nederige versoek vir dit wat hy nodig het van ander. Dit staan volledige haaks met Aristoteles se idee van *megalopsychos* (grootmoedigheid) waarvolgens onafhanklikheid van ander die groot deug is. MacIntyre wys ook daarop dat hierdie fokus op afhanklikheid nie net dwars staan met Aristoteliaanse teorieë nie, maar ook met die gedagtes wat dikwels deur Kantiane, utilitariste en kontraktariërs verdedig word (*Dependent Rational Animals*, xi).

68 *Dependent Rational Animals*, 5.

sentrum staan en alles om hom (die self is “manlik”) *Umwelt* is. Daarom dat ’n groot deel van *Dependent Rational Animals* ’n verdediging is van die kontinuïteit met ander intelligente dierspesies (soos dolfyne). MacIntyre gaan dan voort om te wys op die verband tussen kinderjare en afhanklikheid<sup>69</sup>. Hy verwerp egter nie die belangrikheid van onafhanklikheid nie en definieer dit soos volg: “By independence I mean both the ability and the willingness to evaluate the reasons for actions advanced to one by others, so that one makes oneself accountable of one’s endorsements of the practical conclusions of others as well as for one’s own conclusions”<sup>70</sup>.

Soos genoem, benodig so ’n verstaan van die deugde van onafhanklikheid om deur die deugde van afhanklikheid aangevul te word. Beide hierdie stel deugde is deugde van gee en ontvang. Wat volgens MacIntyre nodig is, is die instandhouding van verhoudings van “uncalculated giving and graceful receiving”<sup>71</sup>.

Soos te verwagte, kan so ’n bespreking van die deugde van gee en ontvang nie van sosiale en historiese kontekste geskei word nie. Daarom die vraag na die tipe samelewing wat nodig is vir die florering van rasonale en afhanklike redevoerders. Vir MacIntyre is daar drie voorwaardes. Eerstens is dit belangrik dat daar geïstitutionaliseerde vorms van gesprek sal wees waartoe mense met voorstelle en besware toegang het. Tweedens vra dit vir ’n adekwate beskouing van geregtigheid. Ook die afhanklikes moet ’n stem hê. Hierin word die rol van die verteenwoordiger of plaasvervanger (“proxy”) belangrik. En hieraan moet ’n formele plek in politieke strukture toegeken word. Die fokus op afhanklikheid en kwesbaarheid is verder nie maar die fokus van sekere individue of belangegroepes nie, maar van die hele samelewing. MacIntyre is skepties oor die rol van die nasiestaat en die moderne familie om die deugde van erkende afhanklikheid te onderhou<sup>72</sup>. Daarom kyk hy eerder in die rigting van lokale gemeenskappe “within which the activities of families, workplaces, schools, clinics, clubs dedicated to debates and clubs dedicated to games and sports, and religious congregations may all find a place”<sup>73</sup>.

---

69 In die proses tree hy in gesprek met denkers soos Rousseau, Winnecot en Williams. MacIntyre wys op die deugde wat nodig is vir kinders om onafhanklike rasonale ondersoekers te word. Maar hy wys daarop dat die verwerwing van hierdie deugde, vaardighede en selfkennis te danke is aan “those particular others on whom we have to depend” (*Dependent Rational Animals*, 96). Hierdie proses hou nie op in die kinderjare nie. Ons intellektuele foute hang dikwels (maar nie altyd nie) saam met ons morele tekortkominge. Vir beide hierdie sake is die beste beskerming nie groter onafhanklikheid nie, maar groter afhanklikheid. Daarom die belangrikheid van vriendskap en kollegialiteit.

70 *Dependent Rational Animals*, 105.

71 *Dependent Rational Animals*, 121. Hierdie fokus van MacIntyre op deugde van gee en ontvang is baie belangrik. Soos hy ook ’n paar bladsye verder, na sy bespreking van die deugde van vrygewigheid, skryf: “... to these virtues of giving must be added virtues of receiving: such virtues as those of knowing how to exhibit gratitude, without allowing gratitude to be a burden, courtesy towards the graceless giver, and forbearance towards the inadequate giver” (*Dependent Rational Animals*, 126). Hierdie deugde behels ’n juiste erkenning van afhanklikheid.

72 MacIntyre se kritiek teen die idee van die nasiestaat behels dat dit bestaan uit ’n reeks van kompromieë tussen konflikerende ekonomiese en sosiale belange. Wat die onderhandelingskrag in hierdie konflik bepaal, is geld. In die proses word talle mense uitgesluit. Daarom sy gevolgtrekking: “In a modern, large scale nation-state no such collectivity is possible and the pretense that it is always an ideological disguise for sinister realities” (132).

73 *Dependent Rational Animals*, 145. Dit is egter nodig om by te voeg dat MacIntyre nie meen dat lokale gemeenskap as sodanig die oplossing is nie. Die kleiner skaal daarvan, asook die aangesig-tot-aangesig verhoudings is noodsaaklik, maar as die deugde van wat MacIntyre “just generosity and shared deliberation” noem, afwesig is, is daar ook ’n probleem: “local communities are always open to corruption by narrowness, by complacency, by prejudice against outsiders and by a whole range of other deformities that arise from the cult of local communities” (*Dependent Rational Animals*, 142).

Sonder om verder in die detail van MacIntyre se argument in te gaan, is dit duidelik dat hier 'n kritiek teen die hart van die morele projek van die Verligting se beskouing van 'n outonome, "sterk" en gesonde self is. Ons sou dus die gevolgtrekking kan maak dat daar in MacIntyre se latere werk 'n groter beweging is na 'n etiek van afhanklikheid waarvolgens 'n meer reseptiewe verstaan van die self (met 'n gepaardgaande groter klem op weerloosheid en gestremdheid) verdedig word. Dit toon 'n verrassende konvergensie met die gedagtes van Caputo wat ons herroep het oor weerloosheid en liggaamlikheid.

Daar is vroeër genoem dat modernistiese etiek inderdaad 'n te "dun" beskrywing van die morele lewe gee. Op uiteenlopende maniere dui beide die werk van Caputo en MacIntyre in die rigting van 'n voller verstaan van moraliteit waarin afhanklikheid, weerloosheid en gestremdheid 'n groter plek kry<sup>74</sup>.

Hierdie konvergensie blyk belofteryk, gegewe ook die uitdagings van die Suider-Afrikaanse konteks. Baie word geskryf oor sake soos VIGS, armoede en werkloosheid. Dit is nie hier die plek om deeglik op hierdie sake in te gaan nie. Maar 'n etiek van weerlose afhanklikheid toon baie belofte in die verband. In verskillend tradisies sal so 'n etiek van weerlose afhanklikheid verskillende bronne tot motivering en onderhouding vind. Vir 'n Christelike etiek is daar belangrike moontlikhede wat saamhang met die vleeswording, die beeld van die kerk as liggaam van Christus en die sakrament van die nagmaal (die herinneringsfees aan Christus se liggaam wat gebreek is). In haar boek *After the Locusts: Letters from a Landscape of faith* wys Denise Ackermann byvoorbeeld op van die implikasies in hierdie verband. In 'n baie interessante hoofstuk oor liggaamlikheid herroep sy die teks uit 1 Korintiërs 12 wat sê dat as een lid van die liggaam ly, al die lede ly (vers 26). Sy vervolg: "We want to avoid the suffering bit. Today there is no escape. The Body of Christ is riddled with a new and virulent disease. We are the church with AIDS"<sup>75</sup>. En ten opsigte van die nagmaal skryf sy: "The Body of Christ has AIDS. Thankfully we do not have to have a disease-free body to come to the table"<sup>76</sup>.

Vir die Christelike etiek in Suid(er)-Afrika, maar sekerlik ook breër, is dit belangrik om met etiese metodologieë te werk waarin daar groter plek gegee word aan 'n etiek van weerlose afhanklikheid en die gepaardgaande selfbeskouing, en, sou ons kon byvoeg, ook 'n gepaardgaande Godsbeskouing.

Dit mag dus wees dat in die besluitshuivering tussen tradisie en dekonstruksie daar juis ontdek word dat 'n etiek van weerlose afhanklikheid en liggaamlikheid juis Christelike etiese benaderings help om deur 'n skrefie iets van die omvang van die adjektief "Christelik" te sien. Dieselfde mag ook waar wees vir ander tradisies en hulle adjektiewe.

Vir die teologiese etiek herinner dit verder aan die nou band tussen etiek en geregtigheid. Dit herinner aan die belangrikheid van 'n patos vir die "wees, weduwee en vreemdeling". En aangesien geregtigheid in die Bybelse tradisies ten nouste aan heiligheid gekoppel word (vgl byvoorbeeld Levitikus 19), is die weg na 'n etiek anderkant "etiek" nie 'n etiek wat losstaan van

---

74 Sien hieroor verder J Reinders, *The Future of Disabled in Liberal Society: An Ethical analysis* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000). Ook die geskifte van Stanley Hauerwas werk sterk met hierdie fokus, sien veral sy *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally-handicapped and the Church* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986) en *God, Medicine and Suffering* (Grand Rapids, Eerdmans, 1990). Sien ook die artikel van Nico Koopman, "The Dis-(otherly)abled and Public Morality", *Scriptura* 82, 2003: 72-81.

75 *After the Locusts: Letters from the Landscape of Faith* (Grand Rapids: Eerdmans/ Cape Town: David Philip, 2003), 80.

76 *After the Locusts*, 91.

heiligheid nie. Teologies gesproke staan dit nie los van die patos van die God van Israel nie, die God oor wie Christene bely dat Hy vlees geword het in Christus en lewend en lewegewend deur sy Gees teenwoordig is. In die kanoniese tekste wat getuig oor hierdie God is daar dikwels die verrassing dat die God nie die “sterk”, afstandvrye, emosielose, onlydensvatbare God van die teïsme of die ateïsme is nie, maar ’n weerlose Lydende. In die tekste word daar dikwels verwys na die weerloosheid en onaanskoulikheid van die kneg, van die kind, van die kruis. Daar word ook verder telkens verwys na hoe dié God mense roep, dikwels juis die swakkes en die gemarginaliseerdes. Ons lees hoe hierdie roeping saamhang met ’n aanspraak of beslaglegging wat van buite af in mense se wêreld inbreek. Ons lees egter ook nie net van die aanspraak nie, maar ook van hoe daar gereageer word. Te midde van al die moontlike besluitshuivering, kom die woord: Hier is ek<sup>77</sup>! ’n Christelike etiek anderkant “etiek” kan nie om so ’n aanspraak en respons heen nie.

---

77 Dit is natuurlik byvoorbeeld die reaksie van die profete op hulle roeping. Ons sou ook na die respons van die dissipels op hulle roeping kon verwys as ’n vorm hiervan. Die gedagte van “Hier is ek!” speel ook ’n groot rol in die etiese filosofie van Emmanuel Levinas. Sien byvoorbeeld Jill Robbins (red), *Is It Righteous to Be: Interviews with Emmanuel Levinas* (Stanford: Stanford University Press, 2001), 127.