

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/146139>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-07 and may be subject to change.



ETHISCHE GRONDSLAGEN VAN DE MORELE OPVOEDING

EEN UTILISTISCH PERSPECTIEF

Helen Verschuur

ETHISCHE GRONDSLAGEN VAN DE MORELE OPVOEDING

EEN UTILISTISCH PERSPECTIEF

Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de Wijsbegeerte

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de
Katholieke Universiteit Nijmegen,
volgens besluit van het College van Decanen
in het openbaar te verdedigen op
woensdag 14 februari 1996,
des namiddags te 3.30 uur precies

door

Helen Henriëtte Anita Verschuur

geboren op 14 juli 1941
te Paramaribo

Promotores:

Prof. Dr. A.W. van Haften

Prof. Dr. H.J.L. van Luijk (Universiteit Nijenrode)

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Verschuur, Helen Henriëtte Anita

Ethische grondslagen van de morele opvoeding: een utilistisch perspectief / Helen Henriëtte Anita Verschuur. - [S.l. : s.n.]

Proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen. - Met lit. Opg. - Met samenvatting in het Engels.

ISBN 90 373 0316 1

NUGI 611

Trefw.: wijsgerige ethiek / wijsgerige pedagogiek / ethische vorming.

**in dankbaarheid opgedragen aan
mijn vader (I.M.) en moeder**

VOORWOORD

Het schrijven van een proefschrift is figuurlijk en letterlijk een zwaarwegende opgave. Toch ben ik het in de loop der jaren als een liefhebberij gaan ervaren. Dat had veel te maken met de behandelde onderwerpen die steeds weer de gemoederen in beweging blijken te brengen: het utilisme en de waarheidsvraag in de ethiek. De discussies die ik naar aanleiding daarvan voerde maakten dat mijn werk boeiend bleef. Reeds tijdens mijn studie wijsbegeerte kreeg ik belangstelling voor het werk van Jeremy Bentham; belangstelling die vooral ontstaan was uit 'morele verontwaardiging' over het nut-denken. Gaandeweg, maar vooral tijdens het werken aan dit boek, ben ik steeds meer gaan beseffen hoe modern Benthams benadering van de morele problematiek is. En met dat besef groeide mijn bewondering voor zijn ethiek. Mijn speciale aandacht voor de waarheidsvraag in de ethiek ontstond op het moment dat ik me realiseerde, dat elke morele positie in feite een kennistheoretisch standpunt impliceert. Die aandacht werd hartschietelijke belangstelling toen ik merkte dat fundamentele debatten op het gebied van de moraal vooral ook in kennistheoretische literatuur worden gevoerd. Mijn poging om in deze studie de waarheidsvraag weer in het hart van de ethiek te plaatsen, heeft mijn leefwereld in vriend en vijand verdeeld. Met beide heb ik stimulerende gesprekken gevoerd, en dat is een tweede reden waarom ik tot het laatste moment met toewijding aan dit boek heb gewerkt.

Hoewel deze dissertatie een pedagogisch belangrijke kwestie tot onderwerp heeft, is ze een wijsgerige studie. Het ging mij er vooral om een aantal van de gangbare denkbeelden over, en vooronderstellingen aangaande de morele opvoeding aan een grondige wijsgerig-ethische analyse te onderwerpen.

Van allen die ik zou willen bedanken voor commentaar, inspiratie en aanmoediging bij het schrijven van dit werk, kan ik hier slechts enkelen noemen. Professor Wouter van Haften en professor Henk van Luijk wil ik oprecht bedanken voor hun onverbloemde kritiek op eerdere versies van dit proefschrift, en voor de ruimte die ze me toch lieten om mijn eigen gedachtenspoor uit te werken. Graag bedank ik drs. Jethro Zevenbergen die me, ondanks zijn zeer drukke werkzaamheden, op stoïcijnse wijze heeft geholpen met de layout van dit boek. Verder bedank ik het NWO voor de financiering van mijn studiereis naar Londen, ten behoeve van deel II van dit proefschrift. Mijn dank gaat ook naar Dik Peet, die jarenlang heeft meegeleefd met mijn plannen en altijd te vinden was voor een wijsgerig debat.

Nijmegen, november 1995

INHOUD

Algemene inleiding	1
DEEL I: GRONDSLAGEN VAN NORMATIEF-ETHISCHE THEORIEËN	
Inleiding	19
1. De verhouding van moraliteit en kentheorie	23
1. Verwachtingen van opvoeders	23
2. Visies op de morele volwassenheid	25
3. Functies en taken van een normatief-ethische theorie	30
4. De rol van verklaring en rechtvaardiging	36
5. Kenmerken van ethische verklaringen	38
6. Rechtvaardiging en haar verhouding tot waarheid	51
7. Wat is in het geding bij de objectiviteitskwestie in de ethiek?	59
8. De objectiviteitskwestie: Mackies positie	62
9. De objectiviteitsaanspraak en haar implicaties op het gebied van de moraal	64
10. Is morele kennis mogelijk?	66
11. Contextuele en systematische rechtvaardiging	74
12. De fundatie-strategie van rechtvaardiging	76
13. De coherentie-strategie van rechtvaardiging	83
2. Criteria ter beoordeling van normatief-ethische theorieën	91
1. Algemeen-theoretische criteria	91
2. Coherentie en inhoudelijke criteria	92
3. Taak-criteria	97
4. Het begrippenapparaat	100
Samenvatting van deel 1	108
DEEL II: NORMATIEF-ETHISCHE THEORIEËN	
Inleiding	113
3. Deugdethiek, Kants plichtethiek en Bentham's utilisme	117
1. Een kenschets van de deugdethiek	117
2. Evaluatie van de deugdethiek: kritiek en verdiensten	122
3. Een kenschets van Kants ethiek	129

4. Evaluatie van Kants ethiek: kritiek en verdiensten	134
5. Een kenschets van Bentham's ethiek	137
6. Kritiek op het utilisme	147
7. Replieken op de kritiek op het utilisme	149
8. Het probleem van gemengde ethieken	160
9. De combinatie van deugdethiek en Kants ethiek	164
10. De combinatie van deugdethiek en Bentham's utilisme	166
11. De combinatie van Kants plichtethiek en Bentham's utilisme	174
12. Hoe praktisch zijn deugden voor de morele opvoeding?	178
4. Toetsing van het utilisme	187
1. Toetsingswerkwijze en toetsingscriteria	187
2. Toetsing van het utilisme aan de theoretische eisen	190
3. Toetsing van het utilisme aan de taakeisen	202
Samenvatting van deel II	204
DEEL III: EEN UTILISTISCH PERSPECTIEF OP DE MORELE OPVOEDING	
Inleiding	209
5. Bijdrage van normatief-ethische theorie en ontwikkelingsfilosofie aan de theorie van de morele opvoeding	211
1. Criteria ter beoordeling van de morele ontwikkeling	211
2. Opvoedingsdoel: de moreel volwassen persoon	213
6. Evaluatie van een utilistische bijdrage aan de morele opvoeding	217
1. Het ideaal van 'het grootst mogelijke welzijn' en verwachtingen van opvoeders	217
2. Een utilistische interpretatie van de morele ontwikkeling	220
Samenvatting van deel III	230
Literatuur	233
Summary	247

ALGEMENE INLEIDING

Pedagogen presenteren hun opvoedingsidealen en hun beeld van de morele volwassenheid veelal met behulp van normatief-ethische principes. We komen tegen: respect voor personen, deugd is eigen loon, en het grootste geluk voor het grootste aantal. Vaak legitimeren ze hun voorstellen tot vormgeving aan de morele opvoeding met een beroep op een normatief-ethische theorie. Als we zo'n theorie opvatten als een bezinning op datgene wat kenmerkend is voor het morele gebied, en op de morele praktijk, met de bedoeling handelingsaanwijzingen te formuleren, dan zou ze in principe een gepaste rechtvaardigingsgrond voor pedagogische maatregelen kunnen vormen. Deze gang van zaken heeft echter wel tot gevolg, dat de theorie en praktijk van de morele opvoeding sterk afhankelijk worden gemaakt van de kwaliteit van een normatief-ethische theorie. En dat brengt een aantal problemen met zich mee. Eén probleem laat zich formuleren als de vraag: hoe moeten we een normatief-ethische theorie op haar kwaliteiten beoordelen?

De bijdrage die ik met deze studie wil leveren aan het wijsgerig grondslagenonderzoek van de morele opvoeding, bestaat in een benadering die uitgaat van de bedoelingen die we met ons morele engagement hebben. Deze benadering is vergelijkbaar met de werkwijze die gangbaar is in andere disciplines, waar theorieën en voorstellen beoordeeld worden naar de mate waarin ze de belangrijkste intenties van het werktelein honoreren. In de geneeskunde, bij voorbeeld, levert de bedoeling om de kwaliteit en kwantiteit van het leven te verhogen de criteria ter evaluering van voorstellen en maatregelen op dat gebied. Deze werkwijze stelt me in staat om problemen betreffende de waardering van normatief-ethische voorstellen te analyseren en voorgestelde oplossingen te rechtvaardigen, en daarmee om het relatieve belang van bepaalde opvoedingsdoelen, in vergelijking met andere, te verantwoorden.

Tot voor kort heeft Kants ethiek de basis gevormd voor het denken over morele opvoeding. Tekenend is dat de wijsgerig-pedagoog die dertig jaar lang hierop zijn stempel heeft gedrukt, R.

S. Peters, de morele opvoeding vanuit een Kantiaanse ethiek concipieerde. Ook veelzeggend is dat de theorie van de morele ontwikkeling die meer dan twintig jaar nagenoeg alleenheersend was, namelijk die van Kohlberg, uitging van de meta-ethische en normatief-ethische veronderstellingen van Kants ethiek. Een opvallende uitzondering in de wereld van ontwikkeling en opvoeding vormde Barrow, die sinds de jaren zeventig een gedreven en eloquent pleidooi houdt voor een utilistische benadering van opvoeding en onderwijs, doch zonder veel weerklank te vinden. De laatste jaren is er echter een gestaag groeiende kritiek gekomen op de Kantiaanse ethiek. En al even snel als deze kritiek bijval kreeg, heeft de deugdethiek zich aangediend, die zonder veel omhaal als opvolger lijkt te worden binnengehaald. Deze omslag levert een geschikt moment voor een kritische bezinning op de grondslagen van de gangbare normatief-ethische theorieën; en voor bezinning op de eisen en verwachtingen die specifiek zijn voor het toepassingsgebied van de morele opvoeding. Vandaar dat in deze studie een evaluatie van de deugdethiek, Kants ethiek en Benthams utilisme centraal staat.

De stelling die ik in deze studie zal verdedigen, is dat het utilistische denkkader als adequate grondslag kan dienen voor een theorie van de morele opvoeding, daar het niet alleen voldoet aan de eisen die aan een normatief-ethische theorie gesteld moeten worden, maar ook kan beantwoorden aan verwachtingen en eisen die speciaal voor het toepassingsgebied van de morele opvoeding gelden. Ik zal, preciezer gezegd, aannemelijk maken dat het utilisme een oriëntatiekader biedt voor conceptualisering, beschrijving en verheldering van het morele ontwikkelingsverloop en dat opvoeders daaraan richtlijnen kunnen ontleen voor het begeleiden, stimuleren en sturen van het morele ontwikkelingsverloop.

Bij de benadering van mijn probleemstelling heb ik me laten leiden door de volgende uitgangspunten. Een normatief-ethische theorie die als basistheorie voor de theorie van de morele opvoeding moet fungeren, dient opvoedings theoretici een denkraam en terminologie te bieden die hen in staat stellen morele opvoedingsdoeleinden te formuleren, dat wil zeggen een voorstelling te geven van eigenschappen die de moreel volwassen persoon zou moeten bezitten. Ervan uitgaande dat de belangstelling van opvoeders voor de theorie van de morele opvoeding is ingegeven door hun behoefte aan oriëntatie bij de begeleiding van de morele ontwikkeling, moeten niet alleen professionele maar ook niet-professionele opvoeders richtlijnen eraan kunnen ontleen, het vocabulaire kunnen verstaan, en de belangrijkste principes kunnen herkennen; dit alles zonder bijzondere theoretische bagage, maar wel met de dosis praktijkkennis en 'alledaagse' intuïties die opvoeders gewoonlijk hebben. Met het oog op de verwachtingen van opvoeders heb ik de volgende voorwaarden gesteld waaraan een theorie van de morele ontwikkeling en opvoeding minimaal moet voldoen, wil het een realistische verwachting zijn dat opvoeders recht zullen kunnen doen aan datgene wat met morele opvoeding wordt beoogd, en wel zodanig dat ze zoveel mogelijk een optimaal ontwikkelingsverloop kunnen begeleiden en stimuleren. De eerste voorwaarde is dat ze een moreel ideaal moet aanbieden dat zonder al te veel theoretische bagage herkend en als tenminste gedeeltelijk te verwezenlijken ervaren kan worden. De tweede voorwaarde is dat het aangeboden raamwerk zodanig moet zijn dat handelen,

voelen en denken als aspecten van moraliteit beschouwd kunnen worden. Alleen als deze twee voorwaarden vervuld zijn, is het aannemelijk dat opvoeders van meet af aan gemotiveerd zullen zijn om bewust de morele opvoeding ter hand te nemen. De derde voorwaarde is dat ze een moreel opvoedingsdoel moet formuleren, dat wil zeggen een voorstelling geven van de kenmerken van de moreel volwassen persoon. De vierde voorwaarde is dat ze een beslissingscriterium moet geven dat door opvoeders kan worden gebruikt om hun eisen, geboden en verboden te verantwoorden en dat aan kinderen kan worden bijgebracht, zodat deze later zelf kunnen bepalen welke keuzen en gedragskoersen bijdragen aan de verwerkelijking van het ideaal. De vijfde voorwaarde is dat ze een beslissingscriterium moet geven aan de hand waarvan vooruitgang in de morele ontwikkeling gemeten kan worden; in het bijzonder moet duidelijk zijn naar welke vermogens en vaardigheden speciale aandacht dient uit te gaan.

Daar de bepaling van het morele opvoedingsdoel, dat geformuleerd moet worden in termen van eigenschappen die de moreel volwassen persoon zou moeten bezitten, afhankelijk is van object en aard van moraliteit, maar vooral van de bedoelingen die we met onze morele bemoeienis hebben, heb ik deze onderwerpen eerst in een afzonderlijk deel behandeld. Een aparte, dat wil zeggen van het toepassingsgebied van de morele opvoeding onafhankelijke, bespreking van deze onderwerpen is bovendien noodzakelijk omdat er met betrekking tot deze onderwerpen verschillende opvattingen en benaderingswijzen bestaan. Een goed zicht op de bedoelingen die we met onze morele inspanningen hebben, is van essentieel belang ter beantwoording van de vraag of een bepaalde normatief-ethische theorie voldoet aan de eisen die eraan gesteld moeten worden. En wil ze een adequate basistheorie voor de theorie van de morele opvoeding zijn, dan moet eerst blijken dat ze aan eisen die aan normatief-ethische theorieën als handeling-leidende theorieën gesteld moeten worden, voldoet.

Deze overwegingen hebben niet alleen de te behandelen onderwerpen vastgelegd, maar ook tot een zodanige indeling van deze studie genoopt, dat eerst een aantal normatief-ethische kwesties aan de orde gesteld moeten zijn (deel I) voordat de keuze van een normatief-ethische theorie gerechtvaardigd kan worden (deel II), en ik met mijn pleidooi voor het utilisme als grondslag voor de morele opvoeding kan beginnen. Daar sommige van de normatief-ethische kwesties behoren tot de twistpunten van de ethiek en van de epistemologie, zal een belangrijk gedeelte van het eerste deel van deze studie gewijd zijn aan epistemologische problemen, met als zwaartepunt de preciaire vraag of morele kennis mogelijk is. Ook al zijn ethiek en epistemologie traditioneel hand in hand gegaan, het is steeds ook zo geweest dat velen sceptisch hebben gestaan tegenover een benadering die de kentheorie in het hart van de ethiek wil plaatsen. Illustratief is Althams bewering, nog in 1986, dat "Ayer can be regarded as having pointed out (...) that the objectivist ethical emperor had as epistemological clothing at most a figleaf. I do not think that the taylor's have been much more productive since" (Altham, 1986, p. 285). Zoals ik zal laten zien, kunnen kentheoretische vraagstukken in ethische kwesties niet naar de marge gedrukt worden, al was het maar omdat in naam van moraliteit soms grote offers gevraagd worden. Daarvoor willen wij rechtvaardigingen hebben, en daar rechtvaardiging gericht is op het

vaststellen van waarheid, zal ik ook aandacht besteden aan de waarheidskwestie in de ethiek. Vooral duidelijkheid over wat we met waarheid beogen, is van belang, omdat een aantal opvattingen over objectiviteit en waarheid binnen de ethische discussie post hebben gevat, die het debat op een misleidend spoor hebben gebracht. En hoewel ik geenszins de pretentie heb de ethische keizer nu ook epistemologisch geheel aan te kunnen kleden, hoop ik wat meer duidelijkheid te geven over het soort kleren dat hij kan aantrekken, en over het type kledij dat voor hem niet passend is. Een belangrijke reden om de waarheidsnorm, juist als het om morele kwesties gaat, niet lichtvaardig af te wijzen, is gegeven met de diep ingrijpende gevolgen die morele beslissingen in het leven en welzijn van anderen hebben, plus het feit dat ze vaak niet zonder schade ongedaan gemaakt kunnen worden. Een tweede reden om ten aanzien van het morele gebied te pleiten voor het vasthouden aan de waarheidsaanspraak is, dat niets zo motiverend is als de mogelijkheid om voorgenomen plannen zonder tegenslag uit te voeren, en de kans daarop neemt toe naarmate de oordelen en normen beter de ware toedracht van gebeurtenissen, de feiten, afspiegelen. Een derde reden om groot belang te hechten aan de waarheidsaanspraak, vooral als het om morele kwesties gaat, is dat het niet inzichtelijk is dat wij *duurzaam* gemotiveerd zullen zijn tot het brengen van (grote) offers, als we er niet op kunnen vertrouwen dat de eisen en verwachtingen, waar mogelijk, gestoeld zijn op oordelen die niet alleen moreel maar ook waar zijn.

Aan het gebied waarop de specifieke vraagstelling van deze studie ligt, wordt verhoudingsgewijs weinig aandacht besteed. Dit ligt enerzijds aan de aard van deze studie: het is grondslagenonderzoek dat voornamelijk op het gebied van de ethiek ligt. Anderzijds is de beknopte en globale uitwerking van de utilistische bijdrage aan het toepassingsgebied van de morele opvoeding toe te schrijven aan de benodigde verdere uitwerking van de door mij gegeven basisideeën en voorstellen. Daarvoor is meer onderzoek nodig, dat niet alleen ligt op het gebied van moraliteit en ethiek, maar ook vooral zal moeten steunen op de inbreng van ontwikkelingspsychologische en maatschappijtheoretische kennis.

Om theorieën te kunnen beoordelen, zijn criteria nodig. Niet alleen criteria die gebruikelijk zijn om theorieën in het algemeen te toetsen, maar ook criteria die speciaal erop zijn toegesneden om normatief-ethische theorieën te evalueren. Wat betreft de maatstaven waaraan alle theorieën moeten voldoen, heb ik me aangesloten bij het inmiddels ook in de ethiek gangbare gebruik om daarvoor te nemen: coherentie, helder begrippenapparaat, verklarende kracht ('power') en eenvoud. Moeilijker blijkt het, criteria te vinden die specifiek zijn voor de beoordeling van normatief-ethische theorieën. Toetsing aan dergelijke criteria lijkt op het morele gebied geen ingeburgerd gebruik te zijn; of beter gezegd, er worden niet consequent dezelfde en ondubbelzinnige criteria gehanteerd. Wel lijkt er een soort intuïtieve *sensus communis* te bestaan, dat recht gedaan moet worden aan een aantal zaken, waarvan 'respect voor personen' wellicht de vertrouwde is. De keuze voor, of afwijzing van, een normatief-ethische theorie blijkt veelal te worden beslist door de theorieën *aan elkaar* te toetsen, waarbij de eigen voorkeurstheorie de normen geeft. Zo wijzen Kantianen het utilisme af omdat het geen recht zou

doen aan het principe van 'respect voor personen' zoals dat in Kants ethiek is geformuleerd; terwijl deugdethici het Kantianisme én het utilisme afwijzen omdat in deze theorieën de objectiviteitseis een centrale plaats inneemt, terwijl pleitbezorgers van een deugdethiek zelf vaak aan het persoonlijke gezichtspunt een prominente plaats geven. Dit lijkt me geen juiste gang van zaken, daar de kwaliteit van een theorie niet zonder meer afhankelijk is van haar gelijkenis met een andere theorie. Om een theorie te beoordelen zijn niet criteria nodig die ontleend zijn aan de eigen geprefereerde theorie, maar criteria die zijn afgestemd op object en aard van de moraliteit zelf en de bedoeling die wij daarmee hebben.

Als object van moraliteit zal ik in deze studie beschouwen: keuzen die het welzijn raken, in het bijzonder de regulering van noden, behoeften en belangen; en als kenmerkend voor het morele gebied: de intentie de wereld te veranderen in de richting van hoe we denken dat ze behoort te zijn. Als belangrijkste bedoeling die wij hebben met ons denken over moraliteit, zal ik formuleren: mensen redenen te geven om bepaalde, morele, handelingen te verrichten en andere na te laten; redenen die zodanig zijn dat ze tot duurzaam moreel handelen kunnen motiveren. Daar deze keuzen bepalend zijn voor wat ik als specifieke toetsingscriteria voor normatief-ethische theorieën zal nemen, en ik in deze studie mijn voorkeur voor Bentham's utilisme kenbaar zal maken en zal rechtvaardigen, wil ik hier kort aangeven waarom ik aan welzijn zo'n centrale plaats geef. 'Welzijn' wordt door mij als een theorie-neutrale term gebruikt, ook al ben ik me ervan bewust dat sommigen deze term direct met het utilisme associëren, waardoor de schijn van vooringenomenheid gewekt zou kunnen worden. De associatie van 'welzijn' met het utilisme is in zoverre verklaarbaar dat het sinds Bentham een kernbegrip is in het utilistische denken. Dat betekent echter niet dat welzijn in de ethiek een exclusief utilistische notie is. Op de keper beschouwd, houden alle normatief-ethische theorieën, ongeacht in welke termen ze het object van moraliteit formuleren, zich bezig met welzijnskwesties. Ook het *bevorderen* van welzijn is niet een aspiratie die speciaal voor het utilisme kenmerkend is, daar de verbeteringsintentie inherent is aan onze inspanningen op het morele gebied. Wat pas typerend is voor het utilisme, is dat het gaat om de *satisfactie* van behoeften en het *behartigd-zijn* van belangen aan de ene kant, en *maximering* daarvan aan de andere kant. Een tweede reden om de term 'welzijn' toch te gebruiken, is dat hij breed genoeg is om datgene te dekken wat in verschillende gangbare definities van moraliteit als object wordt genoemd, zodat ik niet op voorhand het gebied onnodig inperk. Bovendien is het de laatste jaren steeds meer in zwang geraakt om de term welzijn te gebruiken ter aanduiding van datgene waarop onze morele activiteiten gericht zijn.

Ik geef nu een overzicht van deze studie, waarbij ik tevens de voornaamste veronderstellingen, keuzen en beslissingen verantwoord.

In deel I komen kwesties en posities aan de orde die de basis leggen voor het in de delen II en III te voeren betoog. Vandaar dat ik een aantal debatten uitvoeriger bespreek dan strikt genomen hier noodzakelijk is, zodat ik verderop uitweidingen kan voorkomen en kan volstaan met

korte herhalingen dan wel terugverwijzingen. In paragraaf 1 formuleer ik vanuit de optiek van opvoeders voorwaarden waaraan een theorie van de morele opvoeding moet beantwoorden. Deze zijn: een ideaal voorhouden dat herkenbaar is en tenminste als gedeeltelijk verwezenlijikbaar kan worden ervaren; een raamwerk bieden waarin oordelen, voelen en handelen als volwaardige aspecten van moraliteit worden beschouwd; het aanreiken van een moreel beslissingscriterium; het formuleren van een opvoedingsdoel; en het geven van een criterium ter beoordeling van vooruitgang in de morele ontwikkeling. In paragraaf 2 geef ik opvattingen weer van opvoedingstheoretici over de doelen van de morele opvoeding. Het zeer uiteenlopende belang dat ze hechten aan de ontwikkeling van bepaalde eigenschappen, in vergelijking met andere, is opvallend. Die verschillen voer ik terug op divergerende opvattingen over aard en bedoelingen van moraliteit en daarmee op verschillende visies op morele volwassenheid. Paragraaf 3 begint met de weergave van enkele uiteenlopende antwoorden die gegeven zijn op de volgende meta-ethische vragen: wanneer is een handeling, oordeel of regel moreel, en hoe is de prioriteitsverhouding van het morele en het non-morele? Op grond daarvan concludeer ik dat er brede overeenstemming over is dat het bij moraliteit gaat om keuzen en handelingen die het welzijn raken, maar dat de meningen aanzienlijk verschillen over hoe welzijn opgevat, ingevuld en verwezenlijkt moet worden. De bedoeling die we met onze inspanningen op het morele vlak hebben, is minder omstreden; het gaat erom mensen te brengen tot moreel engagement, en tot het duurzaam motiveren tot moreel handelen.

Ervan uitgaande dat normatief-ethische theorieën handeling-leidend moeten zijn – leidend in de zin van motiverend tot en bruikbare richtlijnen gevend voor – formuleer ik op grond van het *object* van moraliteit en de *bedoelingen* die we met onze morele inspanningen hebben, twee *hoofdfuncties* van een normatief-ethische theorie. De eerste is het ontwikkelen van een ideaal waarover algemene instemming bereikt kan worden en waardoor iedereen zich in principe kan laten leiden. Als tweede functie noem ik het duurzaam motiveren tot handelen door het uitwerken van principes, normen en waarden die voldoende reden en daarmee motief geven om zich in overeenstemming met het aanvaarde ideaal te gedragen. De eerste functie is noodzakelijk met het oog op de wederzijdse gedragsafstemming die voor moreel samen-leven vereist is, terwijl de tweede van belang is vanwege de benodigde duurzaamheid van de gedragsafstemming die het 'bevorderen van welzijn' vereist, en de opoffering die dat van een ieder vraagt.

Met het oog op de functievervulling noem ik twee *taken*. De eerste vloeit voort uit de noodzaak van een op tijd en plaats afgestemde concretisering van het ideaal, daar idealen gewoonlijk in zeer globale termen worden verwoord. In aansluiting bij Nagel (1986) heb ik de eerste taak omschreven als: het zodanig ontwikkelen van opvattingen over hoe te leven, dat de eis van algemeenheid verzoend kan worden met subjectieve redenen. De tweede taak is een criterium of criteria te geven aan de hand waarvan beoordeeld kan worden of beslissingen, handelingen en keuzen bijdragen aan verwerkelijking van het ideaal.

Daar onderzoeksgebieden zich onderscheiden door de bedoelingen waardoor theoretici zich laten leiden, worden er ook verschillende eisen gesteld aan de verklaringen en rechtvaardigingen

op de desbetreffende gebieden. Vandaar dat ik aandacht besteed aan het soort verklaring en rechtvaardiging dat kenmerkend is voor het gebied van de moraal. Een bijzondere reden om vrij uitgebreid in te gaan op de kenmerken van verklaringen en rechtvaardigingen is dat het verwarren van beide op het morele gebied ongewenste effecten heeft, bij voorbeeld omdat men meent zijn gedrag voldoende gerechtvaardigd te hebben door te laten weten dat men door gewetensvol gekozen principes tot zijn keuzen is gekomen. Bovendien is het onderscheid tussen de soorten redenen die gegeven worden in verklaring en rechtvaardiging van cruciaal belang op het gebied van de morele opvoeding, daar dat onderscheid de demarcatielijn vormt tussen het conventionele en postconventionele ontwikkelingsniveau. In paragraaf 4 ga ik in op de kenmerken van en het onderscheid tussen verklaring en rechtvaardiging in het algemeen, om in paragraaf 5 de specifieke eigenschappen van verklaringen op het morele gebied te behandelen. Duidelijk zal worden dat het kenmerkende onderscheid tussen ethiek en andere wetenschappen niet is dat het bij de eerste slechts zou gaan om waarden en rechtvaardigingen, terwijl bij de laatste alleen feiten en verklaringen in het spel zijn, maar dat de wetenschapsgebieden zich onderscheiden door de aan het gebied inherente beperkingen ('constraints') op hun verklaringen en rechtvaardigingen. Ik laat zien dat de kenmerken van ethische verklaringen enerzijds bepaald worden door de afhankelijkheid van de ethiek van de gedragswetenschappen en sociale wetenschappen en anderzijds door het waarden-geladen karakter van het morele gebied. Ik behandel deze kenmerken op zo'n manier dat tegelijk blijkt *waarom* ethische en morele verklaringen die eigenschappen moeten hebben. Als kenmerken van verklaringen op het morele gebied noem ik, ten eerste, dat ze reden-gevende verklaringen zijn die, ten tweede, een sterke handelingvoorschrijvende implicatie hebben die op het conto moet komen van het appel dat uitgaat van noden, behoeften en belangen, en ten derde, dat waarden op specifieke, kritische wijze moeten 'superveniëren' op feiten en gebeurtenissen. De eerste twee kenmerken bespreek ik aan de hand van het debat aangaande de vraag of redenen motieven en dus oorzaken kunnen zijn, of dat er andere oorzaken, bij voorbeeld pro-attituden, nodig zijn om van redenen-hebben tot handelen te komen. Het derde kenmerk behandel ik aan de hand van het superveniëntie-debat, dat over twee zaken opheldering geeft: over de rol die waarden en waarderingskader spelen bij de bepaling van de verhouding tussen het zijn en het behoren, en over de wijze waarop waardepredicaten moeten worden toegekend en een aanvaard waarde kader dient te worden toegepast. Voor een normatief-ethische theorie betekenen deze 'constraints' dat de verklarende redenen die gegeven worden binnen zo'n theorie, genoemde kenmerken moeten bezitten, én dat de theorie het geven van dergelijke verklaringen mogelijk moet maken. Wat betreft de praktijk van de morele opvoeding gaat het erom dat opvoeders verklaringen met genoemde kenmerken aan kinderen moeten geven in de verantwoording van hun eisen, geboden en verboden en dat ze hen aansporen tot het geven van zulke verklaringen.

Hoewel vaak genoeg kan worden genomen met verklaringen, dat wil zeggen verwijzingen naar hoe men tot een keuze of handeling is gekomen, kan daarmee niet meer worden volstaan wanneer er fundamentele conflicten ontstaan of twijfel rijst aan de waarheid van uitspraken of

aan de juistheid van normen. Dan krijgen we te maken met rechtvaardiging, met uitsluitel over wie het bij het rechte eind heeft, en daaraan is in laatste instantie de aanspraak op waarheid verbonden. Daar het begrip waarheid een aantal connotaties heeft die het zicht op wat de waarheidsaanspraak inhoudt vertroebelen, ga ik in op wat daarmee beoogd wordt, en wel in de context waarin problemen die samenhangen met de waarheidsaanspraak zich voordoen, namelijk die van rechtvaardiging. In paragraaf 6 beschrijf ik die problemen eerst in het algemeen aan de hand van twee posities: die van degenen die het onderscheid tussen gerechtvaardigde oordelen en ware oordelen overbodig vinden en het bij de eerste willen laten, en diegenen die daaraan willen vasthouden. Nadat ik heb laten zien dat met het predicaat 'waar' geen absolute, onwankelbare zekerheid geïmpliceerd is, maar een zekerheid die gebonden is aan en dus varieert met het feitelijke kennisbestand, argumenteer ik dat het de voorkeur verdient om aan de waarheidsaanspraak te blijven vasthouden. Dat wil zeggen dat ik pleit voor hantering van de waarheidsnorm als toetsingsinstrument om tussen wedijverende gerechtvaardigde oordelen te beslissen. Eén van de redenen die ik ter verdediging van mijn stellingname naar voren breng, is dat degenen die niet in termen van waarheid willen spreken, het eigenlijke rechtvaardigingsprobleem ook niet kunnen oplossen, noch ontlopen, namelijk dat ze moeten aangeven wanneer zij voldoende zekerheid hebben om te geloven dat ze het bij het rechte eind hebben, daar het rechtvaardigingsprobleem draait om de verhouding tussen 'goede redenen hebben om te geloven dat' en 'zekerheid hebben dat die goede redenen ook voldoende zijn om het ter discussie staande oordeel terecht voor gerechtvaardigd te houden'. Het uitwerken van zulke, domein-specifieke, criteria gebeurt in waarheidstheorieën, en dat betekent dat gebruikmaking van de waarheidsnorm tenminste als één pluspunt heeft dat de gerechtvaardigde oordelen nog eens getoetst worden aan criteria die geïkt zijn om het betreffende soort oordelen te evalueren.

Vervolgens ga ik in op de vraag of ook op het morele gebied aan de waarheidsaanspraak kan worden vastgehouden, zodat niet alleen in termen van gerechtvaardigde, maar ook van ware oordelen gesproken kan worden. Zolang de leidende principes van een moreel kader niet omstreden of niet ontoereikend zijn, kunnen morele keuzen, handelingen en gedragsverwachtingen gelegitimeerd worden door een beroep op onderlinge afspraken, die op hun beurt vallen binnen het vigerende kader. In die gevallen rijst de waarheidsvraag niet en kan worden volstaan met juistheidsoordelen. Wat betreft de waarheidsaanspraak voor morele oordelen, doet zich het extra probleem voor dat onder diegenen die aan de kennisclaim met het bijbehorende waarheidsbegrip hechten waar het om niet-ethische kwesties gaat, sommigen die aanspraak voor het ethische gebied afwijzen, onder andere omdat ze menen dat hier de objectiviteit die vereist is om tot kennis te komen, onmogelijk is. Die onmogelijkheid zou op het conto komen van het vooraf gegeven waarderingskader en het gegeven dat op het morele gebied waarderingsrollen zowel een verklarende als rechtvaardigende rol spelen. Niettemin is het opvallend hoe vaak de waarheidsvraag juist met betrekking tot morele kwesties wordt opgeworpen door 'gewone mensen'; en niet alleen wanneer er materiële offers worden gevraagd. Ze willen bij voorbeeld

weten of de omstandigheden waarin de medemens verkeert, inderdaad zijn zoals ze schijnen, om te beoordelen of de aan hen gestelde gedragsverwachtingen in een redelijke verhouding staan tot de gebeurtenissen. En als we kunnen erkennen dat over welzijn gesproken kan worden in termen van goed en slecht, maar ook van meer en minder, dus dat het een evalueerbare grootheid is, dan is voornoemde gedragswijze als zinvol te beschouwen, en dient de waarheidsvraag serieus te worden genomen. De moreel-sceptische positie bestrijd ik door een argumentatie die langs de volgende lijnen verloopt. Gegeven de twijfels van de ethisch-sceptici ga ik ervan uit, in paragraaf 7, dat degenen die aan objectiviteit en de waarheidsaanspraak op het gebied van de moraal willen vasthouden, tenminste drie dingen moeten doen: laten zien dat een objectiverende houding tegenover morele kwesties mogelijk is; een weg uitstippelen die naar kennis kan leiden, eventueel in sommige gevallen ook geleid heeft; en het hardnekkige meningsverschil verklaren wanneer een morele standaard moet worden vastgesteld en morele problemen moeten worden opgelost. Om mijn oordeel te staven dat er vooralsnog geen doorslaggevende redenen zijn om de mening op te geven dat we in kwesties van moraal tot besluitvorming kunnen komen die gestoeld is op ware oordelen, zet ik de volgende stappen. In paragraaf 8 illustreer ik de moreel-sceptische positie aan de hand van Mackies stellingname, omdat deze in de herleefde discussie een centrale rol speelt, en omdat hij zijn positie ondersteunt met argumenten die veelal tegen objectivistische posities zijn gericht. Zijn opvatting centreert om de volgende beweringen: ten eerste, dat de feitelijke diversiteit in morele codes zich beter laat verklaren door de hypothese dat er geen objectieve waarden zijn dan door de hypothese dat ze er wel zijn, maar kennelijk niet zodanig waargenomen kunnen worden dat mensen het eens kunnen worden over een standaard ter beslechting van moreel meningsverschil die voor een ieder aanvaardbaar is; ten tweede dat de verwachting om tot morele kennis te komen ongegrond is, daar geen van de gebruikelijke onderzoeksmethoden de waarheid van typisch ethische premissen kan achterhalen. In de paragrafen 9 en 10 zal ik Mackies beweringen ontkrachten door aannemelijk te maken dat als we ons niet, zoals bij hem het geval is, uitsluitend toespitsen op natuurwetenschappelijke onderzoeksmethoden, en als we goed zien dat we bij het zoeken naar morele kennis niet willen weten wat 'in zichzelf juist' is, we wel degelijk aan de objectiviteits- en waarheidsaanspraak kunnen blijven vasthouden. Dat doe ik door eerst te laten zien dat een objectiverende houding tegenover morele problemen mogelijk is, dat wil zeggen dat voldoende afstand genomen kan worden tegenover het eigen socialisatiekader om moreel relevante aspecten ervan te veranderen en eventueel op te geven, hetgeen voorwaarde is voor het morele kenproces. Vervolgens geef ik aan de hand van Wiggins' suggesties ter oplossing van moreel meningsverschil aan op welke wijze 'strong moral disagreement' kan worden opgelost, en daarmee dat er een weg is om tot morele kennis te komen, dat wil zeggen tot een rechtvaardiging waarvoor aanspraak op waarheid gemaakt kan worden. Daarna laat ik zien dat er waarheidstheorieën zijn die criteria leveren waaraan ook rechtvaardigingen op het morele gebied getoetst kunnen worden, zodat tussen wedijverende rechtvaardigingen beslist kan worden welke het beste afspiegelt hoe de zaken, de feiten en de normen, in elkaar steken. Tenslotte geef ik een verklaring voor de geringe

vorderingen tot nu toe, waar het om morele kennis gaat. Daar rechtvaardiging de weg is waarlangs we tot morele kennis proberen te komen, behandel ik in paragraaf 11 twee soorten rechtvaardiging, de contextuele en de systematische, gevolgd in de paragrafen 12 en 13 door de bespreking van twee rechtvaardigingsstrategieën: de foundationalistische en de coherentistische. Ik beschrijf op welke wijze beide proberen om de problemen die aan elke systematische rechtvaardiging kleven – oneindige regressie en vicieuze circulariteit – op te lossen en pleit voor de coherentistische strategie op grond van de overweging dat hoewel ook zij niet naar volle tevredenheid die problemen het hoofd kan bieden, ze toch meer rechtvaardigende kracht heeft dan de foundationalistische rechtvaardigingsstrategie. Daar de coherentiestrategie op het morele gebied, vooral sinds Rawls, een gevestigde plaats heeft, kom ik in hoofdstuk 2 nog erop terug, waar ik haar voor het morele gebied nog zal aanscherpen.

In hoofdstuk 2 behandel ik de algemeen-theoretische criteria aan de hand waarvan ik de normatief-ethische theorieën zal beoordelen. Eerst bespreek ik coherentie als overkoepelend toetsingscriterium. Gegeven de in hoofdstuk 1 genoemde specifieke eisen die gesteld moeten worden aan een coherentistische rechtvaardiging, bind ik haar met het oog op de functies en taken van een normatief-ethische theorie aan twee voorwaarden: contact met de feitelijke gang van zaken en objectiviteit. Na behandeling van de coherentie-eis sluit ik hoofdstuk 2 af met de bespreking van de eisen: eenvoud, verklarende kracht, en een helder begrippenapparaat.

In deel II geef ik een beoordeling van de deugdethiek, Kants ethiek, en Benthams utilisme, en rechtvaardig ik mijn voorkeur voor Benthams utilisme. De grote diversiteit van deugdoopvattingen noopt tot een uitgebreide weergave, vergeleken met die van Kants ethiek. Benthams utilisme krijgt beduidend meer ruimte toebedeeld, niet alleen in vergelijking met Kant maar ook met de deugdethiek. De reden voor deze ongelijke behandeling is dat de bekendheid met Benthams ethische werk goeddeels beperkt is tot zijn *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, één van de weinige werken die afzonderlijk zijn gepubliceerd. Dit laatste verklaart niet alleen de geringe vertrouwdheid met Benthams ethische opvattingen, maar heeft ook een systematische beoordeling van zijn denken in de weg gestaan. De ideeën in die inleiding heeft hij namelijk uitgewerkt in zijn drie hoofdwerken: *A Table of the Springs of Action*, *Deontology*, en *Article on Utilitarianism*; werken die we in literatuurlijsten zelden tegenkomen.

Daar veel kritiek op Benthams theorie slechts gestoeld is op interpretaties van zijn *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, blijkt ze dan ook niet altijd terecht te zijn. Zo is het vaak geuite bezwaar dat Bentham geen oog zou hebben gehad voor de menselijke motivatie, waardoor zijn nut-principe te veeleisend zou zijn, volkomen misplaatst, daar hij een hele studie heeft gewijd aan de 'springs of action'. Ook de kritiek die vooral vandaag actueel is, namelijk dat Bentham voorbijging aan het belang van deugden, blijkt niet in overeenstemming met de feiten; hij heeft niet alleen aandacht besteed aan deugd in het algemeen, maar ook afzonderlijke deugden beschreven. Goldworth signaleert in Benthams *Deontology* één grote

verandering, namelijk de toegenomen aandacht voor sociaal gevoel, en voor 'antipathy' en 'sympathy' als oorzaken van 'pains' en 'pleasures'. Dat stelde Bentham in staat om het hoofd te bieden aan de bezwaren van critici die wezen op het ontbreken van een verband tussen de assumptie dat elk individu probeert zijn eigen geluk te maximeren en de utilistische eis dat het totale geluk van de samenleving vergroot behoort te worden.

De door mij gepresenteerde opvattingen van Bentham zullen niet alleen om voornoemde redenen afwijken van de gebruikelijke weergaven, maar mogelijk ook van die interpretaties van Benthams werk die wél gebruik hebben gemaakt van zijn volledige ethische werk. De reden is, dat de door mij gebruikte Dinwiddy editie (1983) aanzienlijk verschilt van haar voorganger, de door Bowring geredigeerde uitgave van Benthams verzamelde werk (1838-43). Bowring was niet alleen bewonderaar en sinds 1820 toegewijd medewerker van Bentham, maar ook beheerder van diens literaire nalatenschap. In die functie heeft hij zich, volgens Goldworth (redacteur van het deel dat zijn ethische werk bevat), de vrijheid veroorloofd om formuleringen van Bentham te wijzigen en zelfs om teksten toe te voegen die niet van Benthams maar van zijn eigen hand blijken te zijn.

Bij de beoordeling van de drie normatief-ethische theorieën laat ik me aanvankelijk vooral leiden door de vraag of ze de beide functies kunnen vervullen, en blijven de algemeen-theoretische eisen voorlopig buiten beschouwing. Daar het me uiteindelijk erom gaat vast te stellen of ze ook geschikt zijn om als basistheorie te dienen voor het toepassingsgebied van de morele opvoeding, houd ik vooral rekening met de daar geldende eis dat aan het handeling-leidende vermogen bijzondere eisen gesteld moeten worden. Dat wil zeggen dat ze tenminste een bruikbaar beslissingscriterium en rechtvaardigingsinstrumentarium moeten aanreiken.

Ik richt me bij de beoordeling van de theorieën vooral op hun belangrijkste aanspraken en grondprincipes vanuit de overweging dat als de gevolgen of implicaties van de grondprincipes van een theorie beter zijn dan die van de andere theorieën, dat een goede reden is om haar te verkiezen. De grondprincipes vormen immers de belangrijkste rechtvaardigende achtergrond-oordelen, waardoor ze in alle rechtvaardigingen, keuzen en handelingen doorwerken.

Bij de evaluatie van de drie theorieën, in hoofdstuk 3, neem ik de deugdethiek als vertrekpunt, omdat die tegenwoordig in het middelpunt van de belangstelling staat. Na beschrijving van de belangrijkste aanspraken van de deugdethiek in paragraaf 1 concludeer ik op grond van de kritieken, in paragraaf 2, dat ze ernstige structurele tekortkomingen heeft door het ontbreken van een beslissingscriterium dat een aanvaardbare mate van objectiviteit waarborgt, en door een zwak ontwikkelde notie van doeleinden, waardoor ze op het rechtvaardigingsvlak voor onoverkomelijke problemen staat. Net zoals bij de behandeling van de deugdethiek het geval is, beperk ik me bij Kants ethiek en Benthams utilisme, in paragraaf 3 tot en met 7, tot een beschrijving, gevolgd door de weergave van de kritiek en opsomming van hun verdiensten. In de rest van dit hoofdstuk, waarin de combinatie van de drie ethieken wordt besproken, worden de belangrijkste punten van de theorieën genuanceerd, zodat hun relatieve sterke en zwakke punten in beeld komen; en ze beoordeeld kunnen worden naar de mate waarin ze aan de eisen van functie-

vervulling kunnen voldoen. Mijn tamelijk uitvoerige behandeling van de combinatie-ethiek is een antwoord op het vaak geuite idee, om met een dergelijke ethiek de grootste problemen van elk van de ethieken te ontlopen door ze van elkaars sterke punten gebruik te laten maken. Mijn conclusie luidt dat een combinatie-ethiek niet de gehoopte oplossing biedt, daar de theorieën niet op efficiënte wijze verenigbaar zijn, hetzij doordat ze dezelfde tekortkomingen delen, hetzij doordat ze tot tegenstrijdige handelingsaanwijzingen kunnen leiden.

Daar voorstanders van de deugdeethiek vooral, vergeleken met de meer 'abstracte' plichtethiek en utilistische ethiek, haar *direct* handeling-leidende vermogen benadrukken, bekijk ik in paragraaf 12 in hoeverre ze deze pretentie kunnen waarmaken. Dat doe ik door de 'werkzaamheid' van deugden te beoordelen op het gebied van de morele opvoeding, daar dat het praktische gebied bij uitnemendheid is als het erom gaat de handeling-leidende potentie van deugden te evalueren. Ik kom tot de vaststelling dat deugden, wanneer ze worden aangewend voor het moreel-maken, niet zo concreet zijn dat ze direct kunnen worden gebruikt, daar ze niet zonder te steunen op de meer 'abstracte' ethieken kunnen worden ingezet. Mijn uiteindelijke conclusie is dat de deugdeethiek zowel in theorie als praktijk op een heel cruciaal punt te kort schiet, daar ze haar aanspraak een handeling-leidende theorie met direct praktische bruikbaarheid te zijn, niet kan waarmaken. Daarna geef ik aan welke bescheiden plaats er voor deugden over blijft.

Aangezien ik in dit hoofdstuk heb laten zien dat de gangbare objecties tegen het utilistische welzijn-maximeringsprincipe en het nutberekeningsprincipe niet houdbaar zijn, en het utilisme bovendien recht blijkt te kunnen doen aan de belangrijkste aspecten van moraliteit, zal het in de rest van deze studie centraal staan. Dat wil zeggen dat ik de beide andere theorieën verder buiten systematische beschouwing laat en slechts waar nodig naar ze zal verwijzen.

Hoofdstuk 4 is gewijd aan de toetsing van het utilisme aan de algemeen-theoretische eisen en die van functie- en taakvervulling. In paragraaf 1 toets ik het aan de algemeen-theoretische eisen. Daar de voornaamste van deze eisen, namelijk die van coherentie, een overkoepelend karakter heeft en één van de minimale voorwaarden voor coherentie is dat de constellatie van opvattingen en normen niet op gespannen voet staat met de voornaamste bedoelingen die we op een bepaald gebied hebben, behandel ik de coherentie-eis in samenhang met de eisen van functie-vervulling. De coherentie-eis vraagt een zo volledig mogelijke rechtvaardiging. Daar volledigheid in deze studie niet realistisch is, richt ik me hoofdzakelijk op de rechtvaardiging van het ideaal (de beoordelingsstandaard) en van het beslissingscriterium. Deze beperking lijkt me verantwoord, daar het leidende principe waarin het ideaal wordt uitgedrukt de achtergrondidee is waartegen alle andere oordelen, keuzen, beslissingen en handelingen gerechtvaardigd worden; en omdat het beslissingscriterium de belangrijkste factor is wat de handeling-leidende bedoeling aangaat, daar het de maatstaf is om vast te stellen of keuzen en handelingen etcetera de aanvaarde beoordelingsstandaard benaderen. Hoewel het bij de coherentie-eis uiteindelijk gaat om de onderlinge relatie waarin opvattingen, oordelen en principes tot elkaar staan, in het bijzonder om de mate waarin ze elkaar verklaren en rechtvaardigen, en het ideaal dus niet op zichzelf als voldoende gerechtvaardigd kan worden erkend, geef ik toch een afzonderlijke be-

schouwing van het utilistische ideaal, daar veel kritiek juist de maximeringsintentie betreft. Nadat ik geargumenteer heb waarom er ook op het welzijn-maximeringsprincipe weinig valt af te dingen, illustreer ik met de toepassing van het nutberekingsprincipe dat dit niet alleen aanzet tot het geven van verklaringen die de voor het morele gebied vereiste kenmerken hebben, maar dat het, in combinatie met het principe van het grootste welzijn ook het rechtvaardigingsproces doet verlopen onder voorwaarden die het kenproces begunstigen. Mijn uiteindelijke conclusie is dat het nutberekingsprincipe consistent is met het principe van het grootste welzijn; dat het utilistische uitsprakensysteem met zijn nuts criterium een leidraad geeft die voert in de richting van een coherent geheel van oordelen, wanneer het gaat om de concrete invulling van het utilistische welzijn-maximeringsprincipe; dat het utilistische rechtvaardigingsproces van dien aard is dat men op objectieve wijze kan komen tot gerechtvaardigde aanvaarding van de invulling van het ideaal; en dat het nutberekingsprincipe kan bewerkstelligen dat aan de motiveringsintentie die eigen is aan onze morele bedoelingen, recht wordt gedaan. Dit betekent dat het utilisme ook de tweede functie van een normatief-ethische theorie kan vervullen: het handelen leiden in de zin van het geven van concrete handelingsdirectieven, daar het nutberekingsprincipe fungeert als een werkbaar beslissingscriterium, dat niet alleen aangeeft wat nagelaten dient te worden maar ook welke de moreel verantwoorde koers is. Kortom, vergeleken met de deugdethiek en Kants ethiek wordt Bentham's utilisme gekenmerkt door een coherente constellatie van beoordelingsstandaard, beslissingscriterium en de praktische bedoeling die kenmerkend is voor een normatief-ethische theorie, zoals neergelegd in de functie-eisen. Nadat ik heb laten zien dat het utilisme ook aan de eisen van helder begrippenapparaat, (verklarende) kracht en eenvoud voldoet, en, in paragraaf 2, zich van zijn taken kan kwijten, ga ik over naar deel III waarin ik het utilisme evalueer vanuit het perspectief van de morele opvoeding en de aldaar gestelde eisen.

In deel III staat het toepassingsgebied van de morele ontwikkeling en opvoeding centraal. Bij de beoordeling van wat een goede basistheorie voor de theorie van de morele opvoeding is, moet niet alleen rekening worden gehouden met eisen en verwachtingen die voor het morele gebied gelden, maar ook met de bedoelingen die we met een ontwikkelingstheorie hebben. Vandaar dat in dit deel van deze studie normatief-ethische en ontwikkelingsfilosofische overwegingen op elkaar worden betrokken. Gezien het beoogde praktische belang, moeten voor het toepassingsgebied van de morele opvoeding de eisen en verwachtingen van opvoeders mede richtinggevend zijn. De eisen die ik in deel I noemde als redelijke verwachtingen van opvoeders bepalen dan ook de wijze waarop ik de thematiek van dit derde deel benader. Daarin laat ik zien waarom het utilistische denkkader een adequaat raamwerk biedt voor de conceptualisering en beschrijving van de morele ontwikkeling en opvoeding alsook voor de begeleiding en sturing daarvan in de richting van die eigenschappen die kenmerkend moeten worden geacht voor de moreel volwassen persoon.

Dit deel bestaat uit twee hoofdstukken. In hoofdstuk 5 paragraaf 1 behandel ik het criterium ter beoordeling of de morele ontwikkeling in gunstige zin verloopt. Ik laat zien waarom niet alle aspecten die moreel van belang zijn, zich lenen voor beoordeling van morele vooruitgang. Verder geef ik aan waarom aan sommige van de moreel relevante en 'meetbare' aspecten een groter gewicht toekomt dan aan andere. In paragraaf 2 omschrijf ik het morele opvoedingsdoel in termen van de eigenschappen die een moreel volwassen persoon zou moeten hebben om zo volledig mogelijk aan het morele leven te kunnen deelnemen. Deze eigenschappen leid ik af uit object, aard en functies van moraliteit en uit de bedoelingen die we hebben met onze inspanningen op het morele gebied, zoals ik die in deze studie heb verantwoord. Ik noem de volgende kenmerken: langdurige motivatie tot moreel handelen onder erkenning van de legitieme grenzen die andermans welzijn kan stellen aan eigen belangen en levensplannen; het vermogen het huidige gedrag te laten bepalen door redenen die er in de toekomst zullen zijn; noden en behoeften van anderen kunnen inschatten; affectieve alertheid en empathie; morele aansprakelijkheid aanvaarden en daarmee verantwoording kunnen afleggen aan de hand van vigerende erkende normen en standaarden, waarmee het vermogen tot het geven van verklarende redenen is geïmpliceerd; in een gezamenlijk beslissingsproces tot de oplossing van fundamentele conflicten en rechtvaardiging van nieuwe normen en standaarden kunnen komen, hetgeen het vermogen tot het geven van rechtvaardigende redenen vereist; en autonomie.

In hoofdstuk 6 laat ik zien op welke wijze het utilisme kan functioneren als raamwerk voor conceptualisering en beschrijving van het morele ontwikkelingsverloop en voor begeleiding en sturing daarvan in de richting van de kenmerken van de moreel volwassen persoon. In paragraaf 1 evalueer ik het handelingleidende vermogen van het utilisme, bezien vanuit de eisen en verwachtingen van opvoeders. Ik maak duidelijk waarom het utilistische ideaal gedeeltelijk is opgenomen in de opvoedingsbedoeling en gedeeltelijk in het verlengde ervan ligt, en stel vast dat de opvoedingspraktijk reeds een utilistische kleur heeft. Daaruit concludeer ik dat het utilisme de eisen en verwachtingen van opvoeders ten aanzien van herkenbaarheid en gedeeltelijke realiseerbaarheid van het ideaal, kan honoreren. In paragraaf 2 demonstreer ik aan de hand van een utilistische interpretatie van het morele ontwikkelingsverloop dat dit heel goed in utilistische termen geconceptualiseerd en beschreven kan worden. Daarnaast laat ik zien dat het utilistische raamwerk adequate oriëntatiepunten en instrumenten levert voor de begeleiding en sturing van de morele ontwikkeling in de richting van de ontplooiing van precies die eigenschappen die kenmerkend zijn voor de moreel volwassen persoon. Ik ga als volgt te werk. Eerst beschrijf ik de morele ontwikkeling zoals die ook zonder opzettelijke sturing, dat wil zeggen niet vanuit de specifieke doelstelling van de *morele* opvoeding, in de richting van het morele opvoedingsdoel verloopt. Dat doe ik aan de hand van veranderingen op het gebied van het gevoelsleven, het oordelen, het conatieve, en het handelen. Daarbij geef ik telkens aan hoe de beschreven verandering in utilistische zin kan worden opgevat. Vervolgens formuleer ik taken die in de desbetreffende perioden voor opvoeders zijn weggelegd. In het licht van die taken geef ik ook steeds aan welke specifieke bijdragen het utilisme daarbij kan leveren, hetzij in de vorm van

oriëntatiepunten, hetzij van instrumenten om de moreel wenselijke of noodzakelijke vermogens en vaardigheden aan te leren. Behalve aan de taken die gelieerd zijn aan specifieke fasen in de morele ontwikkeling, besteed ik ook aandacht aan een taak die niet aan bepaalde perioden gebonden is. Ze betreft het voorkomen van coherentieverstoringen dan wel het helpen opheffen daarvan. Ze is een cruciale taak daar langdurige of ernstige verstoringen de ontwikkeling dermate kunnen remmen dat onvoldoende bestaanszekerheid wordt verkregen om zich als mens te kunnen ontplooiën. Daar een groot deel van ons gedrag door morele vereisten gereguleerd en op morele gronden gerechtvaardigd wordt, is zorg voor het behoud van coherentie op dit gebied van bijzonder belang. En het is bij het uitvoeren van die taak dat het utilisme een aanzienlijke bijdrage kan leveren. Het geeft namelijk met zijn rechtvaardigingsprocedure een instrument dat in elke periode op aan het kind aangepaste wijze kan worden gebruikt. Een rechtvaardigingsprocedure die bovendien aanzet tot het geven van rationele verklaringen die de eigenschappen hebben die verwacht worden van verklaringen op het morele gebied, en die aanspoort tot oordelen die coherent zijn met de feitelijke gang van zaken, met onze morele bedoelingen, en met andere als waar dan wel geldig erkende oordelen.

Bij de beschrijving van de ontwikkeling en de utilistische interpretatie ervan ga ik zo te werk dat zichtbaar wordt hoe de moreel gewenste eigenschappen ontstaan, dan wel een kwalitatieve verandering van de reeds verworven eigenschappen tot stand komt. Daar sommige eigenschappen verschillende deelvormen hebben die allemaal, zowel afzonderlijk als te zamen, moreel gewenst dan wel noodzakelijk zijn, bestaat de vooruitgang in de morele ontwikkeling in bepaalde gevallen in het optreden van die deeleigenschappen. Zo zien we wat betreft objectiviteit, die zowel voor het oordelen als voor het handelen als voor het conatieve een moreel noodzakelijke eigenschap is, de volgende ontwikkeling: van non-egocentriciteit via 'emotionele objectiviteit' naar 'cognitieve objectiviteit' die zich ook weer in kwalitatief verschillende eigenschappen laat opdelen, zoals het vermogen tot een objectiverende houding, het oog krijgen voor de noden van anderen, het op gelijke en onpartijdige wijze onder een norm vallen en deze op dezelfde wijze toepassen, en objectiviteit zoals vereist voor rechtvaardigingen die waarheid claimen. Bij de vorming van andere eigenschappen echter bestaat de vooruitgang in de morele ontwikkeling niet zozeer in het ontstaan van deelvormen waarvan elk op zich een gewenste eigenschap is, maar in een verandering van aspecten van de eigenschap zelf. Bij voorbeeld, bij het vermogen om een morele standaard op de juiste wijze toe te passen, bestaat de verandering daarin dat de toepassing op steeds grotere groepen en met inachtneming van steeds meer dimensies gebeurt. De verandering is er een qua reikwijdte, maar is tegelijk ook een kwalitatieve verandering omdat het oordelen en het erop gebaseerde handelen steeds meer aspecten van moraliteit verdisconteert, waardoor de kans stijgt dat de morele doelstellingen ook verwezenlijkt worden. Of de vooruitgang nu bestaat uit de vorming van deelvaardigheden die nu eens afzonderlijk, dan weer gezamenlijk gebruikt moeten worden, dan wel uit veranderingen van de vaardigheden en vermogens zelf: ze wordt steeds daardoor gekenmerkt dat daarmee een completer beeld ontstaat

van wat moreel engagement inhoudt. En dat betekent dat daaraan dus ook betere redenen en motieven tot handelen kunnen worden ontleend.

Ik besluit deze paragraaf met te laten zien dat het utilistische raamwerk ruimte laat voor een grote variëteit aan wijzen waarop aan het morele engagement vorm gegeven kan worden, lopend van een levensplan waarin genoeg wordt genomen met een redelijk evenwicht tussen verplichting en 'self-regarding interest', tot een levenswijze waarin het morele engagement een supererogatoire kwaliteit heeft.

DEEL 1

GRONDSLAGEN VAN NORMATIEF-ETHISCHE THEORIEËN

Inleiding

Met de behandeling van de thema's die in dit deel aan de orde komen, leg ik de basis voor het in de delen II en III te voeren betoog, en laat ik tevens zien welk standpunt ik inneem ten opzichte van enkele omstreden kwesties. Ervan uitgaande dat onze inspanningen op het morele gebied geleid worden door de ambitie om de kwaliteit van het samenleven te verbeteren, is het redelijk om tot moreel engagement te inspireren en te motiveren. Daarvoor is het wenselijk dat een ieder overtuigd wordt van het belang en de legitimiteit van de aan hem gestelde gedragsverwachtingen en gevraagde offers. De centrale stelling die ik in dit deel verdedig, is de volgende: hoewel wij veelal genoeg kunnen nemen met juistheidsoordelen, dat wil zeggen oordelen die hun geldigheid ontlenen aan intersubjectieve instemming, kunnen en moeten wij ook bij morele kwesties vasthouden aan de objectiviteitseis en waarheidsaanspraak, zolang wij maar goed zien dat het bij (morele) kennis niet gaat om antwoord op de vraag wat 'in zichzelf' juist is, zoals door Mackie en anderen misleidend wordt gesuggereerd. Met mijn verdediging van de waarheidsaanspraak heb ik niet de pretentie het eeuwenoude debat te kunnen beslechten; wel heb ik de hoop een benadering aan te bieden die, hoewel niet geheel nieuw, toch vruchtbaar is. De redenen om groot belang te hechten aan de waarheidsaanspraak, juist voor het morele gebied, heb ik in de inleiding van deze studie reeds genoemd. Met de uiteenzettingen in dit deel hoop ik de lezer van dat belang te overtuigen, en zijn instemming met mijn conclusies te verkrijgen. De belangrijkste conclusie luidt, dat er een begaanbare weg is tot verkrijging van morele kennis, en dat het dus gerechtvaardigd is om ernaar te streven dat onze morele beslissingen, opvattingen en normen gestoeld zijn op oordelen, die een optimale afspiegeling zijn van de feitelijke gebeurtenissen. Wanneer onenigheid ontstaat over de geldigheid of toereikendheid van principes dan wel over (nieuwe) invullingen van het morele ideaal, krijgen we van doen met rechtvaardigingen die gericht zijn op het verkrijgen van uitsluitsel over wie gelijk heeft. Nadat ik heb vastgesteld dat een objectiverende houding ten opzichte van morele kwesties mogelijk is en dat er

procedures zijn ter beslechting van moreel meningsverschil, die kunnen leiden tot gerechtvaardigde oordelen, laat ik zien dat er niet alleen rechtvaardigingsstrategieën, maar ook waarheidstheorieën zijn die criteria leveren ter evaluering van die rechtvaardigingen. Dat brengt me tot de slotsom dat op het gebied van de moraal aan de waarheidsaanspraak kan worden vastgehouden, en dat er dus van morele kennis kan worden gesproken.

In paragraaf 1 formuleer ik een aantal eisen die, uitgaande van redelijke verwachtingen van opvoeders, en rekening houdend met ontwikkelingspsychologisch bepaalde mogelijkheden en beperkingen van het kind, aan een theorie van de morele opvoeding gesteld moeten worden. Enkele van die eisen betreffen voorwaarden waaraan een normatief-ethische theorie moet voldoen, wil ze een adequate grondslag vormen voor een theorie van de morele opvoeding. Paragraaf 2 is een weergave van visies op opvoedingsdoelen, zoals we ze bij opvoedingstheoretici aantreffen. Daar zijn grote verschillen aangaande het gewicht dat aan de ontwikkeling van bepaalde eigenschappen, in vergelijking met andere, moet worden gehecht. Die verschillen kunnen teruggevoerd worden op divergerende visies op de aard van moraliteit en de bedoelingen die we met onze morele inspanningen hebben. In paragraaf 3 formuleer ik op grond van object en aard van moraliteit en de bedoelingen die we ermee hebben, twee hoofdfuncties van een normatief-ethische theorie: een ideaal uitwerken waarover op goede gronden overeenstemming bereikt kan worden en het duurzaam motiveren tot moreel handelen. Met het oog op die functies noem ik ook twee taken: de uitwerking van opvattingen van hoe te leven, en het aanreiken van een beslissingscriterium voor oordelen, keuzen en handelingen. Daar het specifieke karakter van moraliteit bepaalde beperkingen legt op het theoretiseren op het normatief-ethische vlak, behandel ik in paragraaf 4 de kenmerken van verklaring en rechtvaardiging in het algemeen, en ga ik in paragraaf 5 in op de kenmerken van verklaringen op het morele gebied. Dat doe ik vrij uitgebreid, omdat ze in deel II van belang zijn in verband met het beoordelen van normatief-ethische theorieën en omdat ze (in deel III) van speciale betekenis zijn met het oog op de begeleiding van de morele ontwikkeling. Ik gebruik de term verklaring in de algemene zin van het geven van verklarende redenen; dat wil zeggen goede redenen waarmee iemand laat zien waarom en hoe hij tot een oordeel, keuze, of handeling is gekomen, dan wel wat tot een bepaalde gebeurtenis heeft geleid. Zowel bij verklaringen als bij rechtvaardigingen gaat het om redenen die we geven ter beantwoording van de vraag waarom we een bepaalde keuze hebben gemaakt of waarom we een bepaalde handeling hebben verricht. Bij (ethische) verklaringen bestaat het antwoord uit informatie die laat zien hoe we tot onze handelingen zijn gekomen, waarom we bepaalde keuzen hebben gemaakt, of waarom we een bepaalde stand van zaken hebben bewerkstelligd. Kenmerkend onderscheid tussen (ethische) verklaringen en rechtvaardigingen is dat er bij rechtvaardigende redenen tegelijk geclaimd wordt dat die redenen niet alleen (moreel) relevant en (moreel) adequaat zijn, maar ook dat ze objectief correct zijn. Ik bespreek de kenmerken van ethische verklaringen aan de hand van twee debatten: het internalisme-externalisme debat, dat draait om de vraag of redenen motieven, dus oorzaken kunnen zijn, of dat er nog extra drijfveren nodig zijn om tot handelen te komen. Met het zogenaamde

superveniëntie-debat laat ik zien in welke zin waarden bepalend zijn voor wat wij als morele feiten beschouwen, en ook dat dat niet noodzakelijk betekent dat er sprake is van louter projectie vanuit het bestaande waarderingskader; ook het toekennen van waardepredicaten kan op kritische, en dus objectieve wijze gebeuren. Aan de verhouding tussen feit en waarde als een superveniëntie-verhouding besteed ik ruim aandacht opdat duidelijk wordt dat de belangrijke vraag waar het bij die verhouding om gaat niet is of waarden feiten zijn, en ook niet of in een normatief-ethische theorie feiten en waarden wel of niet zinvol gescheiden kunnen worden. Ik wil met de weergave van twee posities aangaande superveniëntie duidelijk maken welke 'constraint' ze legt op ethische verklaringen en dus op welke wijze feiten en waarden daarin verbonden moeten zijn, willen ze de meest plausibele verklaring zijn in een theorie waarin het gaat om redenen met betrekking tot 'wat te doen en wat te willen'. De reden om ook aan dit debat ruim aandacht te besteden, is dat de interpretatie van deze feit-waarde verhouding steeds op de achtergrond meespeelt bij beoordeling van de vraag of een objectiverende houding ten opzichte van morele kwesties, en dus morele kennis mogelijk is.

Wat betreft de eerste functie van een normatief-ethische theorie rijst niet alleen de vraag hoe wij tot algemene overeenstemming over een ideaal kunnen komen, maar ook en vooral hoe we tot een zodanige concrete invulling ervan kunnen beslissen dat iedereen zich erdoor kan en wil laten leiden. Dat brengt de kwestie van rechtvaardiging van oordelen in het hart van de ethische discussie. Het geven van redenen is niet alleen van belang in verband met de eerste functie, maar is ook van cruciale betekenis met het oog op de tweede: het duurzaam motiveren tot het voldoen aan morele gedragsverwachtingen ondanks de grote offers die dat vaak vraagt. Want niets is stimulerender dan een voorspoedige uitvoering van voorgenomen plannen; en die wordt waarschijnlijker naarmate de plannen gestoeld zijn op oordelen die zo goed mogelijk afspiegelen hoe de zaken in elkaar steken. De problemen die ik naar aanleiding van de twee functies behandel, draaien dan ook om de volgende vragen. Is een objectiverende instelling ten opzichte van morele kwesties mogelijk, of kunnen mensen als het om morele zaken gaat, de wereld niet anders bekijken dan ze door hun waarde-kader (lees: socialisatiekader) verschijnt? Kunnen we komen tot morele oordelen die gebaseerd zijn op uitspraken waarvoor waarheid geclaimd kan worden? Om die vragen te kunnen beantwoorden, wijd ik een paragraaf aan wat wij precies met de waarheidsaanspraak beogen. Ik zal eerst, in paragraaf 6, met de beschrijving van de verhouding tussen rechtvaardiging en waarheid duidelijk maken wat er in het geding is als geclaimd wordt dat een uitspraak waar is, en waarom sommigen sceptisch staan tegenover waarheidsclaims. Ik behandel die kwestie daar in haar algemeenheid, dat wil zeggen niet in de context van het specifiek morele gebied, en laat zien welke redenen er naar voren worden gebracht om niet in termen van waarheid, maar slechts van gerechtvaardigd-zijn te spreken. In de paragrafen 7 tot en met 10 zal ik de objectiviteitseis en de kenniskwestie op het morele gebied bespreken aan de hand van de moreel-sceptische positie; dat wil zeggen het standpunt van diegenen die het spreken in termen van waarheid niet afwijzen, maar dat niet passend vinden voor het morele gebied. Daar we via rechtvaardigingen tot (morele) kennis proberen te komen,

behandel ik in paragraaf 11 de contextuele en de systematische rechtvaardiging, in de paragrafen 12 en 13 gevolgd door de bespreking van respectievelijk de foundationalistische en de coherentistische rechtvaardigingsstrategie.

In hoofdstuk 2 bespreek ik de toetsingscriteria van normatief-ethische theorieën. Eerst behandel ik de algemeen-theoretische eisen waaraan ze moeten voldoen: coherentie, eenvoud, verklarende kracht en een helder begrippenapparaat. Aangezien coherentie als een overkoepelend toetsingscriterium beschouwd moet worden, kan ze niet los gezien worden van de functies en taken die een normatief-ethische theorie moet vervullen. En daar zowel in verband met de functies als met de taken contact met de feitelijke gang van zaken en objectiviteit van essentieel belang zijn, bind ik de coherentie-eis aan de voorwaarde dat ze beide op adequate wijze honoreert. Daarmee komen met de algemeen-theoretische eisen gedeeltelijk ook de voorwaarden aan bod die vanuit specifiek normatief-ethisch oogpunt om vervulling vragen.

HOOFDSTUK 1

De verhouding van moraliteit en kentheorie

1. Verwachtingen van opvoeders

De belangstelling van opvoeders voor de theorie van morele opvoeding is ingegeven door hun behoefte aan oriëntatie bij de begeleiding van de morele ontwikkeling. Wil een theorie van de morele opvoeding die behoefte bevredigen, dan moet ze aan een aantal voorwaarden voldoen, waarvan ik er vijf behandel. Daarmee beperk ik me tot die voorwaarden die fundamenteel zijn, in die zin dat alleen als ze vervuld zijn, opvoeders recht kunnen doen aan datgene wat met morele opvoeding beoogd wordt; en wel zodanig dat ze zoveel mogelijk een optimaal ontwikkelingsverloop kunnen begeleiden en stimuleren.

De vereisten, die in dit verband gezien moeten worden in termen van verwachtingen en wenselijkheden, kunnen vanuit twee perspectieven naar voren worden gebracht: het perspectief van opvoeders en het perspectief van wat mogelijk en wenselijk is vanuit het ontwikkelingspsychologisch gezichtspunt. De eerste voorwaarde die aan een theorie van de morele opvoeding gesteld moet worden, is dat ze een moreel ideaal aanbiedt dat zonder al te veel theoretische bagage – opvoeders hebben niet voor hun rol geleerd – herkend kan worden, en dat het ideaal van meet af aan als tenminste gedeeltelijk te verwezenlijken ervaren moet kunnen worden. Dat betekent dat de aangeboden principes, regels en waarden van dien aard moeten zijn dat opvoeders in overeenstemming ermee kunnen handelen en dat de inhoud ervan zodanig is dat de gemiddelde opvoeder ze kan bijbrengen. De tweede voorwaarde is dat een theorie van de morele opvoeding een opvoedingsdoel moet formuleren, dat wil zeggen een vertaling van het morele ideaal in termen van die eigenschappen die nodig zijn om het morele ideaal te bewerkstelligen. Dat brengt met zich mee dat ze niet alleen moet steunen op een adequate normatief-ethische theorie maar ook op ontwikkelingspsychologische kennis alsmede op een deugdelijke maatschappijtheorie; moraliteit is immers in de kern een maatschappelijke aangelegenheid. De belangrijkste ontwikkelingspsychologische factoren waarmee we rekening moeten

houden, betreffen het feit dat de opvoeding niet van meet af aan kan beginnen bij die aspecten die de volwassen persoon kenmerken. Het is een ontwikkelingspsychologisch gegeven dat kinderen aanvankelijk alleen opgevoed kunnen worden door beïnvloeding van hun emoties en gedragsmanifestaties, en dat ze vanaf het prille begin in staat zijn om met hun omgeving te communiceren via hun emoties en gedragsuitingen. Dat betekent dat het praktische raamwerk waarbinnen de morele opvoeding plaatsvindt, aanvankelijk geheel ligt buiten het gebied van cognitieve beïnvloeding, tenminste in de moreel belangrijke zin. Verder is het zo dat wanneer de tijd gekomen is dat in de opvoeding een beroep gedaan kan worden op het redeneervermogen van kinderen, ze nog niet het abstractieniveau bereikt hebben om alle soorten rechtvaardiging van emoties en handelingen te begrijpen. Ze zijn bij voorbeeld nog niet in staat redenen te begrijpen die gebaseerd zijn op algemene regels, maar kunnen alleen redenen bevatten die appelleren aan of verwijzen naar waarden die een rol spelen in hun aanvankelijk kleine wereld. Bovendien weten wij dat vanaf het moment dat kinderen emotioneel, cognitief en conatief opgevoed kunnen worden, de ontwikkeling van de verschillende componenten geretardeerd kan zijn; en het kan zelfs het geval zijn dat de ontwikkeling van een of meer aspecten niet of niet in voldoende bevredigende mate kan plaatsvinden. Tegen de achtergrond van deze ontwikkelingspsychologische gegevens moet rekening worden gehouden met de wenselijkheid dat in een theorie van de morele opvoeding niet alleen het richten van handelingen en de vorming van het redeneervermogen gezien worden als behorend tot het gebied van de moraliteit, maar ook het vormen van gevoelens. Want hoewel het een ter discussie staande vraag is of bepaalde emoties beslissend zijn voor de morele waarde van een handeling, lijkt het redelijk om te denken dat de eigen gevoelens belangrijk zijn in het beïnvloeden van de motivering om moreel te handelen. Een bepaalde gevoelsmatige attitude tegenover anderen, zoals begaan zijn met hun lot, kan immers maken dat een bepaalde context sneller gezien wordt als een situatie die oproept tot moreel handelen. Ik wil zeker niet de suggestie wekken dat het alleen of hoofdzakelijk emoties zijn die motieven tot handelen leveren (zie hoofdstuk 1 paragraaf 5). Redenen die een handeling op cognitieve gronden rechtvaardigen, kunnen ook werken als motieven tot handelen: bij voorbeeld, we interpreteren omstandigheden als een situatie die om een morele handeling vraagt, omdat iemands rechten worden geschonden. In zulke gevallen kunnen we moreel handelen zelfs al hebben we negatieve gevoelens voor de persoon (of groep). In dit opzicht, dus wat betreft het conatieve aspect, verschilt de rol van gevoel en van cognitie niet principieel. Rekening houdend met de aanvankelijk heel beperkte mogelijkheden van cognitieve morele ontwikkeling, en met de motiverende rol die emoties kunnen spelen, moet dan ook als derde voorwaarde gelden dat het kader dat een theorie van de morele opvoeding geeft, een raamwerk moet zijn waarin handelen, voelen en denken gezien worden als aspecten van moraliteit (zie Putnam, 1987; vgl. Spiecker, 1991, hoofdstuk 1). Opvoeden binnen een dergelijk kader komt niet alleen het kind ten goede, maar zal ook motiverende waarde hebben voor opvoeders. Eén reden ter ondersteuning van deze suggestie is dat opvoeders meteen vanaf het begin hun opvoedingsintenties en opvoedende handelen kunnen zien als deel van de morele opvoeding. Bovendien kunnen opvoeders dan hun

kinderen als moreel opvoedbaar en als een morele persoon blijven beschouwen, ook als een of meer facetten niet of slechts in beperkte mate ontwikkeld kunnen worden. Dat betekent dat zo'n theorie het kader schept waarin opvoeders hun opvoedingsinspanningen kunnen blijven zien als morele opvoeding (dat wil zeggen bijdragend aan de morele ontwikkeling) zelfs wanneer blijkt dat de kinderen achter blijven wat het denkvermogen betreft. De vierde voorwaarde betreft het morele beslissingscriterium. De noodzaak van of behoefte aan een beslissingscriterium naast de beoordelingsstandaard (het ideaal) wordt mede bepaald door de specifieke eisen van een bepaald toepassingsgebied. Vanuit het toepassingsgebied van de morele opvoeding kan het slechts voorhouden van een ideaal als inspiratiebron niet voldoende zijn, omdat een ideaal veel facetten heeft en het kind nog niet kan onderscheiden welke daarvan de belangrijkste zijn. Dat moet hem juist worden bijgebracht en in het bijzonder moet het kind vertrouwd gemaakt worden met het soort keuzen en handelingen dat kan leiden tot verwezenlijking van het ideaal, en moet het leren om later zelf te bepalen welke keuzen en gedragskoersen daaraan bijdragen, en daarvoor is een beslissingscriterium nodig. Zoals in hoofdstuk 2 paragraaf 3 aan de orde zal komen, is een beslissingscriterium noodzakelijk wanneer sprake is van morele, elkaar uitsluitende opties en er toch gehandeld moet worden. Wil de morele opvoeding kans van slagen hebben, dan moet dan ook als voorwaarde gelden dat behalve een ideaal in ieder geval ook een beslissingscriterium aangereikt wordt. De vijfde voorwaarde heeft ook te maken met een criterium, maar is een voorwaarde die niet zozeer samenhangt met de component 'moreel' als wel met 'ontwikkeling'. Deze voorwaarde is dat opvoeders moeten weten hoe ze vooruitgang in de morele ontwikkeling kunnen meten; in het bijzonder naar welke facetten speciale aandacht moet uitgaan. De specifieke problemen van deze voorwaarde bespreek ik in hoofdstuk 5, na de behandeling van die kwesties op het gebied van moraliteit die inzichtelijk moeten maken welke aspecten van de morele ontwikkeling van relatief groter belang zijn dan andere. Eerst wil ik ingaan op de meest voor de hand liggende vraag die gesteld zal worden door opvoeders als zij de morele opvoeding bewust ter hand nemen: welk doel moeten wij met de morele opvoeding nastreven?

2. Visies op de morele volwassenheid

Opvoeders zullen het ontwikkelingsverloop moeten bekijken en begeleiden met het oog op datgene waar het bij het volwassen morele handelen om moet gaan. Immers, alleen vanuit een idee, een voorstelling van wat het einddoel is, kunnen we beoordelen of iets de goede kant uit gaat (vgl. Kohlberg, Boyd, & Levine, 1986). Daar dit einddoel een minstens gedeeltelijke weerspiegeling zal moeten zijn van datgene wat wij met moraliteit beogen en wat we veelal als een ideaal verwoorden, zal het een breed karakter hebben. Daardoor zal het morele opvoedingsdoel een aantal normen bevatten waaraan niet iedereen hoeft te beantwoorden.

De antwoorden van opvoedingstheoretici op de vraag waarnaar we in de morele opvoeding moeten streven, in het bijzonder welke eigenschappen ontwikkeld moeten worden, worden

vanuit verschillende invalshoeken gegeven. Sommige auteurs benaderen het doel van de morele opvoeding vanuit een individualistisch of zelfs persoonlijk perspectief (McPhail, Ungood-Thomas, & Chapman, 1975; Noddings, 1984; Pincoffs, 1986), terwijl anderen zich laten leiden door hun visie op democratisch burgerschap (Dewey, 1916; Shaver & Strong, 1976; Siegel, 1988); bij weer anderen treffen we een contextuele benadering aan (Gilligan, 1982; Smeyers, 1992), en voor een volgende groep is een universeel perspectief richtinggevend (Gensler, 1986; Kohlberg, 1981).

De diversiteit aan invalshoeken levert niet alleen een verscheidenheid aan opvoedingsdoelen op, maar verklaart ook de scherpe tegenstellingen wat betreft de prioriteit die de ontwikkeling van bepaalde eigenschappen in vergelijking met andere zou moeten hebben (zie Baron, 1985a; zie Hersh, Miller, & Fielding, 1980). Aan de hand van enkele modellen van de morele ontwikkeling en opvoeding, wil ik deze stand van zaken illustreren. Deze modellen zijn systematisch uitgewerkt, hebben een theoretische fundering en gedetailleerde onderwijsmethoden en zijn bovendien in proefprojecten in praktijk gebracht. Het 'consideration model' (McPhail, Ungood-Thomas & Chapman, 1975) heeft een individualistische, personalistische invalshoek. Centraal staan bevrijding van het individu van vrees en wantrouwen en gerichtheid op reciprociteit en zorg in interpersoonlijke relaties, opdat de fundamentele menselijke behoefte aan liefde geven en ontvangen wordt bevredigd. Doel van de morele opvoeding is de ontwikkeling van een levensstijl die op zichzelf als belonend en aantrekkelijk wordt gezien, met andere woorden: die intrinsiek waardevol is. Voor het 'value clarification model' (Raths, Harmin, & Simon, 1978) is een minder gevoelsmatig, maar nog sterk individualistisch perspectief kenmerkend. De bedoeling is om met een opvoeding waarin de verheldering van waarden in dienst staat van een bewust keuzeproces voor te bereiden op een bevredigende en flexibele omgang met een steeds veranderende wereld. Vandaar dat groot belang wordt gehecht aan sociale discussie, communicatieve competenties en kritische denkvaardigheden. Het 'value analysis model' (Coombs, Meux, & Chadwick, 1971) is ontwikkeld vanuit een breed maatschappelijke optiek: het mee bepalen van publiek beleid. Het streven is om op grond van objectief gerechtvaardigde waarde-prioriteiten te komen tot verantwoorde waarde-beslissingen. Het onderscheid met het 'value clarification'-model is dat daarin de verheldering van waarden vooral een kwestie is van explicitering van de inhoud van waarden opdat kinderen door bewuste keuzen tot een weloverwogen persoonlijk gezichtspunt leren te komen, zodat ze weten wat hun engagement inhoudt. De verheldering van waarden is gericht op persoonlijke ontplooiing, en moet uiteindelijk bewerkstelligen dat de toekomstige volwassenen in overeenstemming met hun waarden leren leven, alsmede respect hebben voor elkaars waarden. In het 'value analysis model' daarentegen, wordt de verheldering van waarden ondernomen met het oog op de oplossing van waarde-conflicten, en centreert dan ook vooral om de rechtvaardiging van morele waarden en morele opvattingen. Niet de persoonlijke interesses zijn het uitgangspunt van de waardenanalyse, maar omstreden publieke kwesties; niet de principiële gelijkwaardigheid van waarden, dus waardenrelativisme, is de leidende gedachte, maar het idee dat er op objectieve wijze tussen

waarden kan worden beslist. In de morele opvoeding dienen daartoe centraal te staan: het verzamelen, wegen en op hun waarheidsgehalte beoordelen van de feiten die in waarde-oordelen naar voren worden gebracht. Vandaar dat elke waarde-analyse-taak vergezeld gaat van een conflictoplossing-taak, die onder meer daarin bestaat dat geprobeerd moet worden om meningsverschillen op te lossen over de interpretatie van de waarde-vraag, over de verschillende inschatting van de relevante feiten, en over de autoriteit van de gebruikte bronnen. Voor het 'cognitive moral development model' (Kohlberg, 1981) is een universeel gezichtspunt karakteristiek. Het gaat bovenal om de ontwikkeling van het morele oordeelsvermogen, en hoewel de focus is gericht op de oplossing van specifieke waarde-conflicten (rechtvaardigheidsproblemen), ligt de nadruk vooral op de ontwikkeling van formele denkstructuren. In het 'social action model' (Newmann, 1975) is de leidende gedachte dat iedere burger niet alleen het recht maar ook de plicht heeft invloed uit te oefenen op publiek beleid om te voorkomen dat belangengroepen het politieke proces manipuleren. Dit model heeft grote raakvlakken met het 'value-analysis'-model, maar onderscheidt zich daarvan met de volgende bedoeling: de deelname aan het openbare en politieke leven moet primair tot doel hebben structuren en beleidsprioriteiten te *veranderen*. Om daarop voor te bereiden moet de morele opvoeding bijdragen aan de ontwikkeling van competenties die een dergelijke invloedrijke deelname aan het maatschappelijke leven vereist: niet alleen rationele argumentatie en staan voor inhoudelijke waarden, maar ook vaardigheden die nodig zijn voor organisatie en management, en bovenal bereidheid tot gezamenlijke actie.

Opvallend is dat in de uitgewerkte modellen sterk de nadruk ligt op de ontwikkeling van bepaalde eigenschappen, bij voorbeeld: of het vermogen om op bepaalde wijze te oordelen, of het bezitten van een zekere gevoelsmatige aanspreekbaarheid, of de competentie tot handelen, onder relatieve verwaarlozing van andere. Dat is waarschijnlijk toe te schrijven aan het gegeven dat een bepaald model geconcipieerd is als reactie op de veronderstelde tekortkomingen of eenzijdigheden in een ander model. Zo is het 'action model' een reactie op de modellen waarin denken en beschouwen de boventoon voeren, en is Kohlbergs theorie van het morele oordelen een reactie op het model waarin de cultivering van deugden het opvoedingsideaal is. Maar we treffen ook auteurs aan die bij hun omschrijving van de morele volwassenheid nadrukkelijk meerdere dimensies betrekken. (Opmerkelijk is dat het hierbij niet altijd gaat om systematisch uitgewerkte en in de praktijk beproefde modellen, maar om theoretische beschouwingen dan wel globale beschrijvingen.) Zo geeft Wilson op grond van een tamelijk omvattende beschrijving van de noodzakelijke kenmerken van moraliteit een opsomming van karakteristieken van de moreel opgevoede persoon, waarbij hij zowel aan oordeels- als aan gedragscriteria refereert. Als gewenste eigenschappen van de moreel opgevoede persoon noemt hij onder andere: het vermogen om aan de eigen en andermans gevoelens en belangen hetzelfde gewicht toe te kennen; het bezitten van voldoende feitenkennis; in staat zijn tot een formulering van een stel verbindende regels of principes en tot universalisering daarvan wanneer ze de belangen van anderen raken; het vermogen om ook volgens de universele en de meer persoonlijke principes te

handelen (Wilson, 1969, pp. 192-194; zie ook Barrow, 1980; Kay, 1975, pp. 351-368). Ook Straughan geeft een beschrijvende schets van de 'moreel opgevoede persoon'. Hij noemt als belangrijkste eigenschappen die met de morele opvoeding ontwikkeld zouden moeten worden: de vaardigheid om op grond van een onafhankelijk oordeel vrijwillig en intentioneel beslissingen te nemen; het vermogen om de implicaties en mogelijke gevolgen van de eigen beslissingen onder ogen te zien, en zich een voorstelling te maken van de manier waarop ze andere mensen ten goede of kwade raken; het vermogen om zijn beslissingen te rechtvaardigen met redenen die van algemene en belangeloze aard zijn; het vermogen om de redenen uit te drukken in termen van een regel of principe en de bereidheid om die in gelijksoortige situaties toe te passen; het bezitten van voldoende engagement om in overeenstemming met de eigen beslissingen en met dat wat men als juist beoordeelt, te handelen (Straughan, 1982, pp. 82-83). Als belangrijkste motivationele vereisten ziet Straughan "a concern for the interests of other people and a desire to promote their welfare" (Straughan, 1982, p. 96; zie ook Peters, 1971). Om met de belangen en gevoelens van anderen rekening te kunnen houden is er kennis nodig van de levenswijze en levensvisie van anderen, dus sociale ervaring (Straughan, 1982, p. 97).

Als we deze, onvolledige, opsomming van morele opvoedingsdoelen overzien, valt de zeer uiteenlopende inschatting op van het relatieve belang van de gewenste eigenschappen. Dat is waarschijnlijk terug te voeren op de verschillende opvattingen aangaande de prioriteiten op het morele gebied en de bedoelingen die we met ons morele engagement hebben. Wat verder in het oog springt in de omschrijvingen van het beeld van morele volwassenheid is een belangen-behartigend en welzijn-bevorderend bestanddeel, dat soms reeds tot uiting komt in de omschrijving van doelen of motivaties in termen van belangen en welzijn (Barrow, 1975a; Straughan, 1982), maar dat vaak ook daar aanwijsbaar is waar de doelen omschreven worden in termen van 'respect voor personen' (McPhail, 1982; Peters, 1966) dan wel van zelf-verwerkelijking (McPhail, Ungoed-Thomas, & Chapman, 1975; Noddings, 1984). Toch zijn er grote verschillen die vooral het gevolg zijn van de onderscheiden opvattingen over hoe ver het morele engagement zich behoort uit te strekken. Volgens sommigen is het beperkt tot diegenen bij wie men zich persoonlijk betrokken voelt, terwijl het engagement voor anderen principieel van algemene aard dient te zijn. Ook is bij de omschrijving van opvoedingsdoelen veelal een gerichtheid op deelname aan een geordende samenleving aanwezig. Waar in de omschrijving van opvoedingsdoelen de algemeen-maatschappelijke component overheerst, betreffen de meningsverschillen in het bijzonder de inzet die van individuen ten gunste van het samenlevingsbelang gevraagd mag worden. Zo verzet Fishkin (1984) zich tegen Kohlbergs theorie van het morele oordelen, die hij tot de 'overload' modellen rekent. Hijzelf pleit, om overvraging van het individu te voorkomen, voor een theorie die twee grenzen stelt aan morele eisen: 'the cutoff for heroism', waarmee hij bedoelt dat bepaalde niveaus van opoffering van geen enkel individu geëist mogen worden en 'the robustness of the Zone of Indifference', hetgeen wil zeggen dat een substantieel deel van iemands handelingen behoort te vallen binnen het gebied van toelaatbare vrije persoonlijke keuze (Fishkin, 1984, p. 122).

Om meer houvast te krijgen in deze onbevredigende stand van zaken wat betreft de doeleinden van de morele opvoeding, is duidelijkheid nodig over de aard van moraliteit en over datgene wat we met onze inspanningen op het morele gebied beogen. Verder is noodzakelijk dat we goed zicht hebben op wat geldt als een adequate rechtvaardiging van keuzen en prioriteiten op het morele gebied.

Als we bekijken hoe opvoedingstheoretici hun keuzen en prioriteiten verantwoorden, zien we dat expliciete legitimering vaak achterwege blijft, dan wel heel summier is. Kennelijk wordt ervan uitgegaan dat er eenduidigheid en eenstemmigheid heerst over aard en bedoelingen van moraliteit. In de volgende paragraaf zal echter blijken dat dit niet het geval is. Een andere strategie is dat ter legitimering van de vormgeving aan de morele opvoeding en de formulering van opvoedingsdoelen wordt gesteund op een normatief-ethische theorie. Zo heeft Kohlberg (1981) zijn theorie van het morele oordelen gebaseerd op de normatief-ethische principes van Kants ethiek, en heeft Barrow (1980) de morele opvoedingsdoelen van utilistische principes afgeleid, terwijl Tobin (1986) een deugdethiek als legitimierungsgrond voor opvoedingsdoelen hanteert. Maar ook wanneer niet expliciet op een normatief-ethische theorie wordt teruggevallen, zijn de opvoedingsdoelen veelal in een van de gangbare normatief-ethische theorieën te plaatsen. Daar een normatief-ethische theorie opgevat kan worden als bezinning op datgene wat kenmerkend is voor het morele gebied, en op de morele praktijk, om uit te monden in richtlijnen voor het handelen, zou ze in principe de gezochte legitimering moeten kunnen geven. Wat dan van doorslaggevend belang wordt, is dat zo'n theorie voldoet aan de eisen die aan een dergelijke theorie qua normatief-ethische theorie worden gesteld en dat bij de keuze van een normatief-ethische theorie beargumenteerd wordt waarom juist de gekozen theorie een adequaat kader geeft. Toetsing van normatief-ethische theorieën aan criteria die specifiek zijn voor de beoordeling van normatief-ethische theorieën is echter nog geen ingeburgerd gebruik. Een cruciale vraag die rijst, is welke criteria daarvoor gehanteerd moeten worden (zie McConnell, 1985). Vaak wordt volstaan met de normatief-ethische theorieën aan elkaar te toetsen. Zo veroordelen deugdethici als Foot (1978), Stocker (1976) en Wolf (1982) het Kantianisme en het utilisme, omdat deze als te streng worden bevonden, daar ze door hun objectiviteitseis niet die ruimte voor persoonlijke ontplooiing laten die zij als wenselijk beschouwen; terwijl Kantianen als Rawls (1971) en Baron (1984) het utilisme afwijzen omdat daarin het principe van 'respect voor personen', zoals door Kant geformuleerd, niet tot zijn recht zou komen.

Om de adequaatheid van een normatief-ethische theorie qua normatief-ethische theorie te beoordelen, is het nodig om, zoals gezegd, zicht te krijgen op de aard van moraliteit en op de bedoelingen die we met onze inspanningen op het morele gebied hebben. Daarop zal ik in de volgende paragraaf ingaan. Daar zullen we, naar voor de hand ligt, dezelfde diversiteit in prioriteiten tegenkomen als bij de bespreking van de morele opvoedingsdoelen het geval was.

In de wijze waarop ik de problematiek van het morele gebied zal benaderen, wordt een centrale plaats toegekend aan de bedoelingen die we met onze inspanningen op het morele gebied hebben, vergelijkbaar met de manier waarop in andere disciplines het vakgebied behandeld

wordt. Ook daar worden de verdiensten van theorieën en voorstellen beoordeeld aan de hand van de vraag in hoeverre ze aan de belangrijkste bedoelingen van het werkterrein beantwoorden. Een voorbeeld van zo'n benadering is de geneeskunde, waar de bedoeling om de kwaliteit van het leven te verbeteren dan wel het te verlengen, de criteria ter beoordeling van theorieën en voorstellen op dat gebied levert. Ik beperk me tot een aantal fundamentele functies die ook in de te beoordelen normatief-ethische theorieën aanwijsbaar zijn. Mochten de functies toch omstre-den blijken, dan pleit dat in ieder geval niet in het voor- of nadeel van één van de normatief-ethische theorieën, in die gevallen waarin ze met elkaar vergeleken worden. Deze benadering geeft een handvat voor de analyse van de problematiek die samenhangt met de beoordeling en eventuele vergelijking van normatief-ethische theorieën. Op grond van die analyse kunnen de verdiensten en tekortkomingen van de verschillende theorieën belicht worden. Daarmee geeft ze inzicht in de mogelijke geschiktheid van een theorie als grondslag voor een theorie van de morele opvoeding; een grondslag die het onder andere mogelijk maakt om het relatieve belang van opvoedingsdoelen vast te stellen en ze te rechtvaardigen. Tegen de achtergrond van de 'aard en bedoelingen- benadering' van de moraal zal ik in deel II van deze studie laten zien waarom Bentham's utilisme als een adequate normatief-ethische theorie moet worden beschouwd; in deel III zal ik een pleidooi houden voor het utilisme als een veelbelovende grondslag voor de theorie van de morele opvoeding.

3. Functies en taken van een normatief-ethische theorie

Moraliteit heeft betrekking op het handelen in brede zin, bezien vanuit de vraag naar wat juist, verkeerd, goed of slecht is. Zodra wij verder gaan dan zo'n globale beschrijving, blijken de meningen over de afbakening van het morele en het non-morele en over de plaats van moraliteit zeer uiteen te lopen. Illustratief voor deze verdeeldheid zijn de antwoorden die op de volgende twee basale vragen zijn gegeven. Wanneer is een handeling, oordeel of regel moreel? Hoe is de prioriteitsverhouding van het morele en het non-morele? Het zijn meta-ethische vragen, omdat ze 'over moraliteit' gaan en niet kwesties 'binnen het gebied van moraliteit' betreffen. Maar de antwoorden erop vinden wij in elke normatief-ethische theorie weerspiegeld. Meta-ethiek en normatieve ethiek zijn zo interdependent, dat het in veel gevallen niet mogelijk of zinvol is om onderscheid te maken tussen meta-ethische en normatief-ethische vragen, hetgeen steeds meer auteurs doet pleiten voor het opgeven van de strikte scheiding van beide typen vragen (zie Brink, 1989, pp. 4-5; vgl. Frankena, 1967/1970, p. 150; vgl. Griffin, 1986, p. 4).

In antwoorden op de vraag wanneer een handeling, oordeel of regel moreel is, speelt ge-woonlijk de keuze tussen individualiteit en socialiteit een rol. Frankena vindt het een noodzake-lijke, zij het niet voldoende voorwaarde om van moraliteit te spreken, dat altijd de verhouding van een individu tot anderen de focus is. Een leidraad voor het handelen is volgens hem alleen dan van morele aard "(...) if it requires one to guide one's action at least in part by a certain kind of consideration for the lives of others (...)" (Frankena, 1967/1970, p. 163). Het gaat bij Frankena

om socialiteit in die minimale zin dat slechts egoïstische en esthetische opvattingen van moraliteit worden uitgesloten. Hij meent dat persoonlijke idealen gerekend moeten worden tot het domein waar de levensfilosofie zich mee bezighoudt, en wil ze dan ook alleen als aandachtspunt van ethici toelaten voor zover zij willen vaststellen of bepaalde persoonlijke idealen verenigbaar zijn met moraliteit, en of ze wel of niet prioriteit hebben wanneer ze met morele principes conflicteren (Frankena, 1967/1970 pp. 161-162; vgl. Gibbard, 1990, pp. 26-28). Ook Phillips vindt dat 'authenticiteit' niet de boventoon mag voeren. Hij is van mening dat "in order for actions or discourse to be moral, there must be reference to the important interests of at least one person other than the agent" (Phillips, 1982/1987, p. 31; zie van Luijk, 1979, pp. 59, 65-67).

Behalve de opvattingen van moraliteit waarin het sociale als dominant wordt gezien, zijn er ook de meer of minder personalistische ofwel 'authoritative' opvattingen. Falk heeft er geen bezwaar tegen dat zuiver persoonlijke 'oughts' en idealen moreel genoemd worden, daar ze verwant zijn aan interpersoonlijke morele 'oughts' en idealen (Falk, 1963, pp. 30, 33, 53). De meer uitgesproken personalistische opvattingen treffen wij aan bij die ethici die elke authentieke verbintenis van een zelf-bepalende persoon moreel noemen, waarbij het engagement zowel sociaal als persoonlijk kan zijn. Vertegenwoordigers van deze opvatting zijn Noddings (1984), Sartre (1952, pp. 39-45) en tot op zekere hoogte Williams (1976).

Een tweede keuze die een rol speelt bij de bepaling van wanneer een handeling, oordeel of regel moreel genoemd kan worden, is die van de verhouding tussen rationaliteit en moraliteit. Ook hier gaat het niet zozeer om uitsluiting als wel om dominantie. Dat rationaliteit in elke vorm van moraliteit een rol speelt, is zelden omstreden, al zijn er verschillende opvattingen aangaande het soort rationaliteit dat moreel relevant is. Zo wordt onderscheid gemaakt tussen prudentiële rationaliteit, instrumentele rationaliteit en morele rationaliteit. Deze worden door Manenschijn als volgt omschreven. Bij instrumentele rationaliteit gaat het erom de passende middelen te kiezen om een bepaald doel te bereiken. Prudentiële rationaliteit is verbonden met het nastreven van eigenbelang, terwijl van morele rationaliteit sprake is als geleefd en gehandeld wordt naar morele principes (Manenschijn, 1985, p. 77; zie Gibbard, 1990, pp. 6-23, voor het onderscheid van vormen van rationaliteit waarin ook emoties betrokken worden). Gauthier meent dat moraliteit moet worden gezien als een rationele restrictie op ons handelen; een inperking die is afgeleid van de non-morele premissen van rationele keuze. Hij ziet morele principes dus als een subset van rationele keuzeprincipes (Gauthier, 1986, pp. 2, 4). Anderen daarentegen, zoals Nagel (1970) en Rawls (1971), maken het morele tot ingrediënt van het rationele: moreel-zijn valt als het ware samen met rationeel-zijn; moraliteit en rationaliteit zijn dan nagenoeg onderling inwisselbaar. Weer anderen kennen aan het morele een eigen, onafhankelijke, status toe, waarbij al dan niet intrinsieke waarde aan het morele wordt toegeschreven. Manenschijn meent dat het morele niet uit het prudentiële valt af te leiden, en hij ziet het redelijke principe van 'vrije en gelijke personen' als een moreel en niet als een prudentieel principe (Manenschijn, 1985, p. 77). Gewoonlijk komen wij de opvatting dat het morele intrinsieke waarde heeft tegen bij diegenen die een scherp onderscheid maken tussen 'het zijn' en 'het behoren'.

De tweede vraag, die de prioriteitsverhouding van het morele en het non-morele betreft, heeft de volgende antwoorden opgeleverd. Voor sommigen heeft het morele altijd prioriteit; de belangen van moraliteit zijn dominant, morele waarden wegen zwaarder dan andere waarden. Frankena ziet het morele als 'the final and supreme tribunal in matters of conduct', al zou hij die suprematie niet willen opnemen in een definitie van moraliteit, omdat wij soms aan non-morele overwegingen prioriteit geven (Frankena, 1967/1970, p. 170; vgl. Barnsley, 1972, pp. 42-43; Griffin, 1986, p. 68; Kagan, 1989, p. 17; doch zie ook Gert, 1966, p. 134; zie ook Pybus, 1982; Scheffler, 1986). Sprigge daarentegen ziet het morele niet als het belangrijkste aspect van ons leven, maar vindt dat "morality exists for men who have something worth doing other than being moral. It is the limitation society properly imposes upon the individual's pursuit of his own ideals. ... We should conform to morality, but seek our satisfaction elsewhere" (Sprigge, 1964/1970, p. 145; vgl. Cooper, 1968). Ook Wolf weert zich tegen de overheersing van moraliteit, zoals blijkt uit de volgende uitspraak: "The way in which morality, unlike other possible goals, is apt to dominate is particularly disturbing, for it seems to require either the lack or the denial of the existence of an identifiable, personal self" (Wolf, 1982/1987, p. 141).

Er blijkt brede overeenstemming daarover dat het bij moraliteit gaat om keuzen en handelingen die het welzijn raken, al houdt die eensgezindheid op wanneer het gaat om de vraag hoe welzijn opgevat, ingevuld en verwezenlijkt moet worden (zie Barnsley, 1972; Musschenga, 1980, pp. 12-103). Hampshire brengt naar voren dat "(...) if the underlying structure of moral distinctions has no supernatural source, it must be recognised by rational inquiry as having its origin (...) in constant human needs and interests, and in canons of rational calculation" (Hampshire, 1982, p. 147). Als wij afgaan op datgene waar normatieve ethieken zich mee bezighouden, dan blijken morele kwesties te centreren om de regulering van noden, behoeften en belangen. (Een vollediger rechtvaardiging van deze bepaling van het object van moraliteit geef ik in hoofdstuk 4 paragraaf 2.) Daar er verschillende opvattingen zijn over wat welzijn behelst, en daarmee over welke noden, behoeften en belangen moreel relevant zijn, is het een omstreden kwestie om welke specifieke verbintenissen het zou moeten gaan.

De bedoeling die wij hebben met ons denken over de regulering van het morele gebied is veel minder omstreden. Het gaat erom mensen te brengen tot morele verbintenissen waarnaar ze, het liefst zonder extra aanmoediging, handelen. Wij verwachten, met andere woorden, dat morele overwegingen mensen tenminste voorzien van redenen om bepaalde, morele, handelingen te doen, en dat die redenen zodanig zijn dat ze duurzaam tot moreel handelen motiveren.

Bemoeienis met moraliteit blijft niet uitsluitend beperkt tot persoonlijke handeling-leidende keuzen, maar strekt zich ook uit tot praktijken; hetzij in de vorm van zeden en gewoonten, hetzij geïnstitutionaliseerd. In het laatste geval zijn de keuzen gekoppeld aan meer dwingende sancties die veelal juridisch van aard zijn. Nagel is van mening dat

a theory of how individuals should act requires a theory – an ethical theory, not just an empirical one – of the institutions under which they should live: institutions

which substantially determine their starting points, the choices they can make, the consequences of what they do, and their relations to one another. (Nagel, 1986, p. 188; zie ook Hampshire, 1978, pp. 48-53)

Een opvallende poging om moraliteit te institutionaliseren, is ondernomen door Rawls (1971). Hij heeft geprobeerd de basisinstituten van de samenleving een moreel fundament te geven door ze op morele principes te stoeien (Rawls, 1971, pp. 7-11; zie ook Walzer, 1983). Deze conventionele en institutionele zijde van moraliteit brengt met zich mee dat het bij moraliteit ook altijd erom gaat dat wij ons richten naar een ideaal dat niet alleen voor onszelf, maar ook voor anderen aanvaardbaar is. We moeten proberen onze levens tot op zekere hoogte in harmonie te brengen met hoe we denken dat de wereld moet zijn (Nagel, 1986, p. 63); een harmonie tussen interne en externe gezichtspunten, in de zin dat "(...) I come to act on the world from outside my particular personal place in it (...)" (Nagel, 1986, p. 135). Daarbij is het van belang om een balans te vinden tussen

(...) norms or ideals which are expected to be highly diverse, and which are not expected, and which are not required, to converge on the one hand, and those norms or ideals which (a) refer to ascertainable natural facts and (b) are more or less constant responses to more or less constant human needs and interests and (c) therefore where there is a well established expectation of convergence. (Hampshire, 1982, p. 146)

Ook Gauthier ziet als belangrijke waarde van moraliteit dat ze mogelijk maakt "(...) an artificial harmony where natural harmony is not to be had" (Gauthier, 1986, p. 13).

Gezien het object van moraliteit, namelijk keuzen die het welzijn raken, in het bijzonder de regulering van noden, behoeften en belangen, en de bedoelingen die wij ermee hebben, kunnen we zeggen dat het nadenken over morele kwesties praktisch georiënteerd is, en wel in de volgende opzichten. Morele deliberatie is, als ze zich afspeelt in de context van persoonlijke keuzesituaties, gericht op het vinden van een goede morele reden of motief om een bepaalde handeling te doen of na te laten. Waar morele bezinning gericht is op het gedrag van anderen, dat wil zeggen hun handelingen en attitudes, is de drijfveer dit, waar nodig, te veranderen, hetzij door advies, hetzij door discussie. Cooper zegt het zo:

When we pass an autonomous moral judgement in an interpersonal situation, when, say, we call someone's proposed action 'wrong', it must be the case, if we are sincere, that we want him to avoid that action and to take up towards it an attitude similar to our own. (Cooper, 1966/1970, p. 83)

Wanneer onze morele overweging betrekking heeft op instituties, zal ze veelal focussen op de specifieke morele verantwoordelijkheden die bepaalde functies of posities met zich meebrengen, en op het ontwikkelen van aanbevelingen voor verandering (zie Buchanan & Brock, 1989).

Het praktische belang van morele deliberatie wordt benadrukt door Singer, wanneer hij zegt "(...) an ethical judgment that is no good in practice must suffer from a theoretical defect as well, for the whole point of ethical judgments is to guide practice" (Singer, 1979, p. 2; zie Griffin, 1986, p. 183). Door dit praktische karakter van moraliteit bestaat ook de behoefte aan een evaluatieve theorie, en wel om de volgende redenen die ik aan Brink (1989) ontleen. Soms voelen we ons onzeker bij het kiezen tussen alternatieven, vooral wanneer die niet gedekt worden door ons tot dusver bruikbare waarderingskader, en dit leidt tot een behoefte aan principes of een theorie, die als gids kunnen dienen. Bovendien kunnen onze waarderende visies zelf conflicteren, hetgeen de vraag wekt naar een theorie die verschillende waarde-componenten verheldert, rangordent en beoordeelt; zo'n theorie kan van dienst zijn bij de oplossing van intrapersoonlijke conflicten (vgl. Haydon, 1986, p. 99). Een evaluatieve theorie kan verder van belang zijn als wij door anderen worden uitgedaagd om onze morele visies te rechtvaardigen, bij voorbeeld in die gevallen waarin onze keuzen en handelingskoersen voor anderen niet (meer) aanvaardbaar zijn, of op gespannen voet staan met die van anderen (Brink, 1989, p. 65). In dit soort gevallen kan de theorie ons weer bewust maken van wat aard en doel van moraliteit zijn, in het bijzonder van wat voor soort redenen wij (nog) wel en niet (meer) als goede morele redenen naar voren kunnen brengen. Een ethische theorie is praktisch, zegt Sherman, "in so far as it is part of a greater project of setting a goal which guides actions" (Sherman, 1989, p. 11).

Op grond van het object van en onze bedoelingen met moraliteit laten zich twee hoofdfuncties van een normatief-ethische theorie formuleren. De eerste is het ontwikkelen van een ideaal waarover algemene instemming bereikt kan worden en waardoor een ieder zich in principe kan laten leiden. Met de term 'een ieder' wordt hier niet een universaliteitsaanspraak, maar een algemeenheidsaanspraak beoogd, hetgeen wil zeggen dat enkele uitzonderingen aanvaardbaar zijn. Om recht te doen aan iedereen aan wie sociaal gesanctioneerde morele eisen worden gesteld, hoeven wij niet, om met Strawson te spreken, "insist upon just the same answer for all; but, (...) we must insist on *some* answer for all" (Strawson, 1961/1970, p. 107; doch zie ook Foot, 1985, p. 209). Een 'ideaal' kan gezien worden als een utopie, maar ook, bescheidener, als een inspirerende visie die verder kijkt dan het hier en nu. Daar het ideaal niet alleen moet fungeren als *inspiratiebron* maar ook als kritische maatstaf, als *beoordelingsstandaard*, moet het een invulling mogelijk maken waarover op objectieve gronden overeenstemming bereikt kan worden. De tweede hoofdfunctie van een normatief-ethische theorie is het *duurzaam* motiveren tot het voldoen aan morele gedragsverwachtingen door het uitwerken en aanreiken van principes, normen en waarden die voldoende reden en daarmee motief geven om zich in overeenstemming met het aanvaarde ideaal te gedragen. De eerste, inspirerende, functie is noodzakelijk met het oog op de onderlinge gedragsafstemming die voor moreel samen-leven vereist is, terwijl de tweede functie voortvloeit uit de benodigde stabiliteit van de gedragsafstemming die 'het ten

goede willen veranderen' vereist alsmede de opoffering die dat veelal van een ieder vergt. Op grond van het specifieke karakter van moraliteit – gerichtheid op het handelen van personen en het functioneren van gemeenschappen in het licht van wat juist, verkeerd, goed of slecht is – kunnen wij ook een aantal fundamentele taken naar voren brengen die een normatief-ethische theorie minimaal moet vervullen. De eerste taak, zoals verwoord door Nagel is

to develop and compare conceptions of how to live, which can be understood and considered from no particular perspective, and therefore from many perspectives insofar as we can abstract from their particularity. All these conceptions will attempt to reconcile the apparent requirement of generality that objectivity imposes with the richness, variety, and reality of the reasons that appear subjectively. (Nagel, 1986, p. 151)

In de praktijk zal deze taak vooral bestaan in het aangeven van welke van de bestaande of denkbare invullingen van een moreel ideaal te prefereren is, en op grond van welke overwegingen dat gerechtvaardigd is. Dit betekent, in Kagans woorden, dat "an adequate justification for a set of principles requires an *explanation* of those principles – an explanation of why exactly these goals, restrictions, (...) should be given weight, and not others" (Kagan, 1989, p. 13). De tweede taak van een normatief-ethische theorie vloeit haast vanzelfsprekend voort uit de eerste, namelijk: in het licht van het ontwikkelde ideaal een criterium of criteria te geven aan de hand waarvan beoordeeld kan worden of dat ideaal benaderd wordt. Concreter gezegd: dat ze criteria geeft om te bepalen wanneer beslissingen, handelingen, en keuzen juist of verkeerd zijn; eventueel wanneer een karakter goed of slecht is. Deze *beslissingscriteria* moeten aangeven op welke wijze en wanneer aan de *beoordelingsstandaard* (het ideaal) wordt beantwoord, of wanneer deze wordt benaderd. Hoewel sommigen van mening zijn dat een normatief-ethische theorie geen beslissingscriteria hoeft te geven maar kan volstaan met het aangeven van een ideaal (Alderman, 1982/1987; Brink, 1989; Pybus, 1982), zijn er goede redenen om aan de criterium-taak vast te houden, zoals ik in hoofdstuk 3 paragraaf 2 zal laten zien. Eén reden die ik hier al wil noemen, is dat zonder een beslissingscriterium niet vastgesteld kan worden welke concretisering van een moreel ideaal te verkiezen is ingeval verschillende opties moreel toelaatbaar zijn, maar ze niet alle tegelijk kunnen worden verwezenlijkt.

Het specifieke karakter van moraliteit en derhalve van een normatief-ethische theorie, heeft gevolgen voor de wijze waarop morele oordelen verklaard en gerechtvaardigd worden. Gevolgen die vooral voortkomen uit haar tweeledig-handelingleidend karakter en daarmee uit haar dubbele functie: een ideaal te geven waarover in principe algemene overeenstemming van mening verkregen kan worden, en tot duurzaam moreel handelen te motiveren.

Uit het voorgaande is naar voren gekomen dat het bij ethisch theoretiseren vooral om twee zaken gaat: enerzijds het vastleggen van gedragsverwachtingen en dus het handhaven van continuïteit en, anderzijds, 'de wereld te veranderen' in de richting van hoe we denken dat ze

behoort te zijn. Deze bedoeling is anders dan bij voorbeeld met natuurwetenschappelijk theoretiseren het geval is; van natuurwetenschappelijke ware proposities of feiten wordt in eerste instantie verwacht dat ze 'reflect the world rather than affect it' (Dancy, 1985, p. 33). Doordat de onderzoeksgebieden zich onderscheiden door de bedoelingen waardoor theoretici zich laten leiden, worden er ook andere eisen gesteld aan de verklaringen en rechtvaardigingen op de desbetreffende gebieden. Op het morele gebied worden mensen met het oog op het vastleggen van gedragsverwachtingen geacht zich aan principes en regels te houden en om bepaalde waarden niet met voeten te treden. Blijven ze in gebreke, dan worden ze aansprakelijk gesteld, hetgeen betekent dat ze hun gedrag met redenen moeten verantwoorden. Maar ook wat betreft de 'verandering ten goede' spelen redenen een cruciale rol, namelijk bij de rechtvaardiging van nieuwe invullingen van het ideaal en van andere normen. Maar deze redenen zijn van een ander soort. De eerste zijn verklarende en de tweede zijn rechtvaardigende redenen. Ik zal vrij uitgebreid ingaan op het onderscheid tussen verklaring (als een samenstel van verklarende redenen) en rechtvaardiging (als een samenstel van rechtvaardigende redenen), omdat het verschil tussen beide vaak over het hoofd wordt gezien; met het gevolg dat men meent een rechtvaardiging gegeven te hebben, terwijl er slechts sprake is van een verklaring. Bijzondere aandacht voor dat onderscheid is ook van belang omdat het op het gebied van de morele ontwikkeling en opvoeding het cruciaal onderscheidende kenmerk is tussen het conventionele en postconventionele niveau. Gezien het gewicht van deze twee soorten redenen, moeten normatief-ethische theorieën ook beoordeeld worden vanuit de vraag of ze dergelijke redenen mogelijk maken, of liever nog, daartoe aanzetten. In de volgende paragraaf zal ik ingaan op de rol van verklaringen (het geven van verklarende redenen) en rechtvaardigingen (het geven van rechtvaardigende redenen) in het algemeen. In paragraaf 5 zal ik aangeven wat de specifieke kenmerken van ethische verklaringen zijn.

4. De rol van verklaring en rechtvaardiging

Ons denken en onze onderzoekspraktijken hebben tot doel de meest systematische ordening van onze ervaring te ontdekken (Bradley, 1914, pp. 210-214; Wiggins, 1990-91, p. 85). Een cruciaal onderdeel van zo'n systematisering is de rechtvaardiging van onze uitspraken, en een belangrijk bestanddeel van die rechtvaardiging wordt gevormd door verklaringen. Verklaring en rechtvaardiging vallen niet samen, daar verklaringen deel kunnen uitmaken van een rechtvaardiging, maar ook zelfstandig kunnen voorkomen. Verklaringen (een samenstel van verklarende redenen) zijn vooral gericht op het aangeven van oorzaken van gebeurtenissen, bij voorbeeld hoe wij tot een bepaalde opvatting of handeling zijn gekomen. Daarbij gaat het erom dat elke volgende reden verhelderende informatie toevoegt aan de voorafgaande uitspraken. Met een rechtvaardiging daarentegen, beogen wij te laten zien welke goede gronden wij hebben om een bepaald samenstel van redenen (waarvan verklarende redenen deel kunnen uitmaken) te

verkiezen boven andere. Verklaring en rechtvaardiging hebben dus een verschillende functie, en aan beide worden dan ook andere eisen gesteld.

Vooraf wanneer het om morele kwesties gaat, wordt er niet altijd een systematisch onderscheid gemaakt tussen verklaring en rechtvaardiging. Dit is niet verwonderlijk, omdat in de praktijk een samenstel van verklarende redenen gewoonlijk een belangrijk bestanddeel vormt van een rechtvaardiging en omdat het ook voorkomt dat men zowel met een verklaring als met een rechtvaardiging poot aan te geven dat iets 'gerechtvaardigd' is of dat iets 'waar' is. Een reden waarom het onderscheid tussen verklaring en rechtvaardiging in de praktijk niet altijd wordt aangehouden en ze vaak door elkaar heen lopen, is dat in bepaalde gevallen een verklaring inderdaad kan functioneren als een rechtvaardiging. Dit is bij voorbeeld het geval wanneer de context door iedereen op dezelfde manier geïnterpreteerd wordt, de bedoeling voor iedereen duidelijk is en ook het waarderingskader (en daarmee de rechtvaardigingsachtergrond) door de betrokkenen geheel wordt gedeeld.

Dus ook al gaat het zowel bij een verklaring als bij een rechtvaardiging om het aanvoeren van redenen ter beantwoording van de vraag waarom we een bepaalde keuze hebben gemaakt of een bepaalde handeling hebben verricht, is het toch van belang om vast te houden aan het onderscheid tussen verklaring en rechtvaardiging. De eerste reden daarvoor is dat op de keper beschouwd met rechtvaardiging de aanspraak op waarheid verbonden is, zoals in paragraaf 6 zal blijken; terwijl met een verklaring eigenlijk slechts beoogd wordt informatie te geven over, te verhelderen waarom, dingen, gebeurtenissen, gedragwijzen of de stand van zaken zijn zoals ze zijn; bij voorbeeld, om aan te geven op welke gronden men tot een bepaalde opvatting of handeling is gekomen. Een tweede reden om tussen verklaring en rechtvaardiging te blijven differentiëren, is dat het verwarren van beide, vooral op het morele gebied, onwenselijke gevolgen kan hebben. Het kan er namelijk toe leiden dat men meent een moreel laakbare handeling voldoende gerechtvaardigd te hebben door te verklaren hoe men tot die daad is gekomen; bij voorbeeld door mee te delen door welke bewust gekozen principes men tot zijn gewetensvolle beslissingen is gekomen.

Het spreekt voor zich dat object en aard van een theorie en de bedoeling die wij ermee hebben, bepalend zijn voor het soort verklaring en rechtvaardiging dat wordt gezocht. Ze leggen aan het gebied inherente restricties ('constraints') op aan de redenen die in verklaringen en rechtvaardigingen gegeven worden, zoals welk soort concepten gebruikt kan worden. Nagel maakt dit als volgt duidelijk:

in physics, one infers from factual appearances to their most plausible explanation in a theory of how the world is. In ethics, one infers from appearances of value to their most plausible explanation in a theory of what there is reason to do or want.
(Nagel, 1986, p. 146)

Dat betekent, met de woorden van Hurley, dat

(...) the constraints needed for causal understanding of human beings may not be sufficient for rational understanding of human beings and their institutions and societies. The normal relations of human beings to reasons and values may play a constitutive constraining role in the rational explanation and understanding – interpretation – of human beings, that they do not play in a purely causally explanatory, strictly scientific enterprise. Rational explanation does not provide the kind of understanding and predictive power the latter enterprise seeks; but neither does the latter enterprise provide the kind of understanding and insight that rational explanation seeks. (Hurley, 1989, p. 98)

In de volgende paragraaf zal ik aangeven waarin het specifieke karakter van ethische verklaringen bestaat, dat wil zeggen van het samenstel van redenen die laten zien welke feiten en waarden de oorzaak zijn (geweest) van, bij voorbeeld, doeleinden, keuzen, en wensen op het morele gebied. Dat zal ik zodanig doen dat tot uiting komt waarin de belangrijkste overeenkomsten en verschillen bestaan met natuurwetenschappelijke verklaringen. Dit is van belang omdat ethische verklaringen door sommigen beoordeeld worden naar maatstaven die in de natuurwetenschappen gehanteerd worden (zie Altham, 1986; Mackie, 1977); en omdat, aan de andere kant, anderen menen dat ethische verklaringen nauwelijks aan gangbare wetenschappelijke criteria kunnen of behoren te voldoen, omdat ze zo anders zijn (Alderman, 1982/1987; Noddings, 1984). Of ethische verklaringen wel of niet het predicaat wetenschappelijk verdienen, zou misschien helemaal geen punt van speciale aandacht hoeven te zijn, als het niet zo was dat tegelijk met hun verbanning uit de wetenschap ze vaak verwezen worden naar een gebied waar decisie, authenticiteit, of emoties de leidende concepten zijn.

5. Kenmerken van ethische verklaringen

Zoals in de vorige paragraaf reeds gezegd is, gaat het bij verklaringen om het aanvoeren van redenen die verwijzen naar oorzaken van gebeurtenissen of handelingen, dan wel naar de wijze waarop we tot een bepaalde opvatting zijn gekomen. Daar de normatieve ethiek zowel een normerend als een motiverend karakter heeft, komen we op dat gebied verschillende soorten verklarende redenen tegen. Om misverstand te voorkomen wil ik hier beklemtonen dat ik niet van de opvatting uitga dat het in de ethiek uitsluitend zou gaan om rechtvaardiging, in onderscheid van bij voorbeeld de natuurwetenschappen waar het uitsluitend zou gaan om verklaringen. Vandaar dat ik ethische verklaringen niet specifiek koppel aan feiten, al of niet opgevat in de brede zin dat ook waarden en normen tot de feiten gerekend kunnen worden; ook normen kunnen in hun hoedanigheid van norm deel uitmaken van normatief-ethische verklaringen.

Om de belangrijkste overeenkomsten en verschillen tussen natuurwetenschappelijke en ethische verklaringen duidelijk te doen uitkomen, maar vooral om de specifieke eigenschappen

die normatief-ethische verklaringen moeten hebben, te benadrukken, ga ik eerst in op de kenmerken van natuurwetenschappelijke verklaringen.

Gebruik makend van de omschrijving van Bhaskar wil ik vertrekken vanuit een gangbare opvatting dat "(...) the objects of scientific investigation are (...) active independently of their identification by human beings" (Bhaskar, 1979, p. 11; zie Altham, 1986, p. 280). In het natuurwetenschappelijke kennisverwervingsproces wordt een model toegepast dat gebruik maakt van bij voorbeeld een 'logic of analogy' en metafoor, dat "*if it were to exist and act in the postulated way would account for the phenomenon in question (...) (Bhaskar, 1979, p. 12; zie De Vries, 1984, pp. 37, 40).* Daarbij wordt gepoogd de verschijnselen zodanig te verklaren dat het mogelijk wordt wetmatigheden te ontdekken zodat voorspellingen mogelijk worden.

Nadat een verschijnsel is verklaard, moet in principe de verklaring zelf verklaard worden. Er is, aldus Bhaskar, in de natuurwetenschappen sprake van een drie-fasen schema, waarin eerst een verschijnsel wordt verklaard, waarna de generalisering die daaruit zijn afgeleid (bij voorbeeld de wet van Boyle) worden verklaard op grond van een hogere-orde theorie (zoals de kinetische theorie), die zelf ook weer een verklaring vereist (Bhaskar, 1979, p. 12). Kenmerkend voor natuurwetenschappelijke theorieën is dat in alle drie fasen in de verklaringen gebruik wordt gemaakt van concepten die behoren tot het bedoelde wetenschapsgebied.

Deze korte typering laat al meteen zien in welk fundamenteel opzicht de natuurwetenschappelijke werkwijze verschilt van die welke in de ethiek mogelijk is, daar de laatste geleid wordt door de bedoeling de wereld te veranderen in de richting van 'hoe wij denken dat ze behoort te zijn'. Dat betekent bij voorbeeld dat de ethiek zich niet uitsluitend kan bezighouden met verschijnselen die zich voordoen 'independently of their identification by human beings'. Het volgende citaat van Altham (1986) maakt duidelijk in welke zin de 'onafhankelijkheid' in de onderhavige context moet worden gezien:

(...) in morals a certain kind of open-mindedness is not possible. I have a very high degree of belief that the earth is not flat, but I keep an open mind on the subject in the sense that although I should be amazed were it to turn out false I should still be willing to consider evidence on the matter and form my judgement accordingly. I do not have a similarly open mind on whether it is all right to mug old ladies and stamp on their faces. The idea of considering evidence on the matter is entirely out of place. I cannot admit that the wickedness or otherwise of stamping on old ladies' faces is an empirical feature of the world, because there is no question of empirical evidence turning up such as might turn up on the features of the earth and lead me to revise my judgement. This is not a matter of differences in degrees of certainty in the two cases, but a difference in kind. (Altham, 1986, p. 282)

Hoewel in de epistemologie de meningen niet onverdeeld zijn wat betreft de mate waarin op het gebied van de natuurwetenschappen sprake kan zijn van verschijnselen die zich 'independently

of their identification by human beings' voordoen (Berkeley, 1709/1963, paragraaf 3; zie De Vries, 1984, pp. 130-131), blijft het verschil dat het interpretatiekader van de natuurwetenschappen niet principieel wordt geleid door een voorstelling van hoe de wereld (in het ideale geval) behoort te zijn. Dit verschil is door Altham (1986) als volgt omschreven:

The empiricist should admit, (...) that in some cases an evaluative perspective is psychologically necessary in order to learn about certain empirical features of the world, but he is not yet forced to think that those features are at the same time evaluative ones. (Altham, 1986, p. 279)

Daar het geleid-zijn door een ideaal-voorstelling voor menigeen reden is om de ethiek en daarmee ethische verklaringen elke objectiviteitspretentie te ontzeggen (zie Altham, 1986; Mackie, 1977), wil ik bekijken of de rol die verklaringen in het natuurwetenschappelijke en in het ethische kennismodel spelen dermate verschilt dat in de ethiek van niet-wetenschappelijke verklaringen gesproken moet worden; of dat ze wel kwalitatief maar niet fundamenteel verschillen.

Voordat ik deze kwestie kan behandelen, moet ik wat dieper ingaan op de bedoelingen en het soort verklaringen van die groep wetenschappen waartoe de ethiek als praktische wetenschap behoort, om iets meer duidelijkheid te geven over het soort verklaringen dat binnen de ethiek centraal staat. De wetenschappen waaraan de ethiek in haar hoedanigheid van praktische wetenschap het meest verwant is, en waarvan ze als filosofie het sterkst afhankelijk is, zijn de gedragswetenschappen in het algemeen en de psychologie en sociologie in het bijzonder. Dit vloeit voort uit de handeling-leidende bedoeling die wij met een normatief-ethische theorie hebben, tot uiting komend in haar functie van duurzaam te motiveren. Ik sluit in deze beschrijving de natuurwetenschappelijk-causaal opgevatte gedragswetenschap buiten, daar die in het eerder geschetste verklaringsmodel thuishoort.

Welke aan het gebied inherente beperkingen ('constraints') op ethische verklaringen vloeien voort uit de afhankelijkheid van de ethiek van de gedragswetenschappen? Hierboven zagen wij dat het bij verklaringen vooral erom gaat causale verbanden aan te geven in die zin dat met het geven van verklarende redenen beoogd wordt oorzaken van gebeurtenissen aan te geven. In de ethiek verwijzen deze verklarende redenen altijd ook naar waarden en normen die geleid hebben tot onze doeleinden, keuzen of handelingen, dan wel tot bewerkstelling van een bepaalde stand van zaken. Deze op waarden en normen georiënteerde redenen kunnen uitsluitend op de persoon in kwestie betrokken zijn, maar kunnen ook ten aanzien van hem neutraal zijn. Opgemerkt moet worden dat in beide gevallen de redenen objectief kunnen zijn, namelijk wanneer, Nagel citerend, "(...) they can be understood and affirmed from outside the viewpoint of the individual who has them" (Nagel, 1986, p. 153). Uit de bedoeling van de ethiek als praktische wetenschap blijkt dat impliciet ervan wordt uitgegaan dat redenen kunnen motiveren tot handelen, dat ze oorzaken kunnen zijn van handelingen en attitudes én dat verwacht wordt

dat ze oorzaken kunnen zijn van een vast patroon van handelingen en attitudes bij personen, onafhankelijk van hun socialisatie. Op de keper beschouwd wordt er dus van uitgegaan, dat er sprake is van 'causaliteit'; niet in de zin van volledig determinerende wetten, maar veeleer in de zin van Bhaskars opvatting van regelmatigheden als van toepassing op "(...) all members of a kind, without being deterministic, in the sense of completely determining the behaviour of the members of that kind" (Bhaskar, 1979, p. 89; zie Blackburn, 1985, p. 54; zie Crane & Mellor, 1990, p. 205).

De veronderstelling dat redenen oorzaken kunnen zijn, is niet onomstreden (zie Crane & Mellor, 1990, pp. 191-196; zie Farrell, 1989; zie Mele, 1989). Sommigen menen dat redenen in het geheel geen oorzaken kunnen zijn, terwijl het twistpunt gewoonlijk niet zozeer is of redenen een veroorzakende rol kunnen spelen, als wel of ze dat alléén kunnen, onafhankelijk van een andere motiverende kracht, zoals begeerten of verlangens. In de kern draait het debat om de vraag of een reden wel of niet tegelijk een motief is, daar het 'veroorzakende vermogen' van motieven gewoonlijk buiten kijf staat.

De vraag of redenen oorzaken kunnen zijn is van belang, daar het gebruikelijk is de categorie van redenen te gebruiken in verklaringen van menselijk gedrag. Dat wil zeggen dat wij daarbij refereren aan de redenen die er voor dat gedrag zijn, en vaak zijn dat de redenen die de betrokken persoon voor zijn gedrag geeft (Raz, 1990, p. 16). Hoewel sommigen aan redenen niet zo'n centrale plaats willen toekennen bij het verklaren van menselijk gedrag – bij voorbeeld behaviouristen – en anderen menen dat de mens te uniek en authentiek is om zijn handelingen te verklaren in termen van vaste patronen (personalisten, existentialisten), lijkt me Bhaskars conclusie gerechtvaardigd dat alleen als aan het intentionele karakter van handelingen wordt vastgehouden en redenen als oorzaken worden gezien, de gedragswetenschappen de eraan toegeschreven functie kunnen vervullen.

Het debat over de omstreden vraag of redenen oorzaken kunnen zijn, draait, zoals reeds aangeduid, vooral om de kwestie of een reden (tegelijk) een motief kan zijn, daar algemeen aanvaard is dat motieven oorzaken zijn. Als dus aannemelijk kan worden gemaakt dat redenen hebben tegelijk een motief-hebben inhoudt, dan kunnen redenen oorzaken zijn. De cruciale vraag luidt: is er een intrinsiek verband tussen het hebben van (goede) redenen en het handelen in overeenstemming met deze (goede) redenen? Anders gezegd: zijn redenen motieven of zijn er andere oorzaken nodig waardoor men van redenen tot handelen komt (zie Wallace, R. J., 1990)?

Wat betreft de kwestie of redenen, al dan niet direct, tot handelen kunnen leiden, en dus oorzaken kunnen zijn, zijn er twee posities: de internalistische en de externalistische. De internalisten menen dat iemand alleen dan een reden tot het uitvoeren van een bepaalde handeling kan hebben, als hij reeds een motief heeft; waarbij motief dan uitsluitend gekoppeld wordt aan een reeds op het handelingsmoment aanwezig verlangen. Redenen leiden alleen dan tot handelingen, zijn dus alleen dan oorzaken, wanneer ze aansluiten bij een pro-attitude van een persoon (zie Hollis, 1987, hoofdstuk 6; zie Harman, 1975, 1977, hoofdstuk 8, 9).

Een uitgesproken internalistisch standpunt neemt Foot (1972) in. Evaluatieve oordelen zijn volgens haar verbonden met datgene wat voor ons van belang of nuttig is. Waarom, bij voorbeeld, vindt iemand een dokter goed, of vindt een huurder een huis goed? Omdat de eigenschappen waardoor een dokter of een huis als goed beoordeeld worden, die eigenschappen zijn die ze nuttig maken voor patiënten respectievelijk huurders. In het algemeen zullen veel mensen een reden hebben om het 'goede' te kiezen, aangezien het 'goede' beoordeeld zal worden vanuit een standaard-gezichtspunt. Maar niet iedereen zal deze redenen hebben, aangezien niet iedereen de standaard verlangens en belangen hoeft te hebben (Foot, 1972, pp. 151-153; 1978; zie ook Anscombe, 1958/1970, pp. 218-219).

Externalisten ontkennen een noodzakelijk verband tussen een motief-hebben en de aanwezigheid van een pro-attitude. Een belangwekkend vertegenwoordiger van het externalistische standpunt is Nagel (1978). Hij bestrijdt de opvatting dat een begeerte of verlangen de basis moet vormen van elke motivering, en hij wil aantonen dat zelfs in die gevallen waarin begeerten handelingen teweegbrengen, dit gebeurt door een mechanisme dat op zichzelf niet verklaarbaar is op grond van begeerten. Hij verdedigt de opvatting dat redenen kunnen motiveren en dat ze dit vermogen juist hebben omdat ze redenen zijn en niet omdat een motivationele factor daarbij een voorwaarde is. Hij geeft een verklaring op grond van de structuur van redenen. Wij kunnen volgens Nagel zeggen dat als iemand dorst heeft, deze dorst hem ook een reden geeft tot het uitvoeren van die handelingen, die nodig zijn om te kunnen drinken, bij voorbeeld geld in de automaat stoppen. Dat de reden tot drinken hem ook reden geeft tot het uitvoeren van de handelingen die nodig zijn om te kunnen drinken, is het gevolg van de algemene eigenschap van redenen-tot-handelen, namelijk dat ze hun invloed overbrengen op ("transmit") de betrekking tussen doel en middelen. Het systeem dat dit geval verklaart (dorst - geld in de automaat), werkt niet alleen voor redenen die voortkomen uit huidige verlangens, maar ook voor alle andere redenen. Dat dit systeem ook in werking treedt bij complexere rationele motivaties, probeert Nagel aan te tonen met het voorbeeld van prudentie waaronder hij verstaat: 'praktisch vooruitzien', waarbij het niet hoeft te gaan om het belang van de handelende persoon. Het is belangrijk om in het oog te houden dat bij alle gevallen van prudent handelen het essentieel is dat er gewicht wordt toegekend aan de toekomstige gevolgen. De relatie 'doel-middel' speelt, nog steeds volgens Nagel, een rol in het voortbrengen van redenen en wel op zo'n manier dat haar invloed niet alleen reikt tot redenen die er nu zijn, maar ook tot redenen die in de toekomst verwacht worden. Het is dan ook een *formeel* kenmerk van het systeem dat er een reden is om niet alleen datgene te doen waarvoor er *nu* een reden is, maar ook datgene dat zal bijdragen aan iets dat in de toekomst ligt en waarvan verwacht wordt dat er dan een reden voor zal zijn. Dit is een algemene voorwaarde die voor alle redenen geldt, en niet alleen voor redenen die uit bestaande begeerten en belangen voortkomen. Waar het bij prudentieel gemotiveerd-zijn om gaat, is of het effect van opvattingen over mijn toekomstige belangen op mijn huidige handeling verklaard moet worden door een interveniërende begeerte of dat de verbinding tot stand gebracht kan worden door een eis van het praktische redeneren, die de handelingen leidt.

Nagel neemt stelling tegen degenen die prudentieel gedrag verklaren vanuit het gezichtspunt dat iemands toekomstige belangen hem redenen geven om te handelen omdat hij een huidige begeerte heeft om die belangen te behartigen. Maar, zegt Nagel, iemands toekomst moet voor die persoon van belang zijn, niet omdat ze tot zijn huidige belangen behoort, maar omdat ze zijn *toekomst* is, en de verbinding met de toekomst wordt gegarandeerd door formele voorwaarden van het praktische redeneren, en daarvoor is een bestaande prudentiële begeerte niet noodzakelijk. Niemand wil iets voor de toekomst zonder een reden die afgeleid is van de verwachting van een reden. Zo is het absurd als ik zonder enige reden die met de toekomst te maken heeft, besluit om op mijn vijfendertigste jaar politieagent te worden. Een begeren van het eigen toekomstig welzijn is heel begrijpelijk, en het ligt dan ook voor de hand dat deze begeerte de bron is van zowel prudentiële redenen als van prudentiële motivatie, omdat deze begeerte al een perfect goede *reden heeft* in de vorm van zijn toekomstige objecten. Het uitkijken naar de satisfactie van toekomstige verlangens wordt gerechtvaardigd en gemotiveerd door redenen die gegeven worden door de toekomstverwachting.

De structurele voorwaarde waardoor prudentieel gedrag wordt verklaard, is dus volgens Nagel een algemene, en is dan ook niet alleen van toepassing op redenen die voortkomen uit huidige begeerten. Ze houdt in dat de invloed van redenen zich kan uitstrekken over de tijd, omdat er reden is om datgene na te streven waarvoor een reden bestaat of *zal bestaan*. De invloed van redenen wordt overgedragen in de tijd, omdat redenen waarden vertegenwoordigen die niet per se tijd-afhankelijk zijn (Nagel, 1978).

Ook Bond verzet zich tegen de opvatting dat iets alleen dan een reden voor een persoon kan zijn als het op een of andere manier gerelateerd is aan zijn huidige verlangens, wensen of motivaties. Hij wil aantonen dat redenen niet alleen niet gebonden zijn aan vooraf bestaande begeerten, maar zelfs dat ze een 'objectieve' status hebben. Waarde (in de algemene betekenis van iets dat het hebben, het krijgen of het doen waard is) is in de opvatting die hij bestrijdt, het produkt van iemands motivationele neigingen, hetgeen dus wil zeggen dat de waarde bepaald wordt door het reeds aanwezige motief. Hijzelf meent dat als iemand een verlangen bij zichzelf constateert, dat niet automatisch betekent dat hij een reden heeft om eraan toe te geven, daar met de constatering alleen nog geen waarde is toegekend, en dus geen reden is gegeven (Bond, 1983, p. 59). Bond wil laten zien dat er een noodzakelijk verband is tussen redenen, waarde en motief en wel zodanig, dat er een 'echt' verlangen ontstaat *als gevolg* van cognitie. Hij geeft toe dat het internalisme in zoverre juist is dat, wil een reden tot een handeling leiden, ze altijd aan een verlangen gebonden moet zijn. Maar, zegt Bond: redenen kunnen bestaan zonder dat de handelende persoon er zich bewust van is (Idem, p. 33), dus voordat ze als redenen worden herkend. Deze externe ('objectieve') redenen *worden* interne of motiverende redenen door erkenning van de waarde die men met de handeling beoogt te realiseren en die de reden voor die handeling geeft. Met andere woorden: de externe redenen gaan het motivationele systeem in wanneer ze *herkend* worden, dus wanneer bekend is welke waarde een handeling heeft of zal bereiken (Idem, pp. 57-83). Bond verduidelijkt zijn opvatting met het volgende voorbeeld.

Hoewel ik op de hoogte ben van de redenen die laten zien dat roken de kans op hartziekten vergroot, heeft dat toekomstperspectief geen aversieve invloed op mijn huidige neiging en gewoonte om te roken. Maar reflectie kan het geheel nieuwe verlangen opwekken om met die gewoonte te breken. De reden die dus reeds als een externe en objectieve bestond, is een interne geworden; niet omdat ze gerelateerd is aan toekomstige verlangens, maar vanwege haar relatie met datgene wat ik verstandelijk als waardevol beoordeel (vgl. McDowell, 1978; zie Wallace, R. J., 1990, pp. 365 e.v.).

Wij hebben gezien dat de cruciale vraag binnen de discussie van redenen-handelen ofwel redenen-oorzaken, is: is er een intrinsiek verband tussen het hebben van redenen en het handelen in overeenstemming met deze redenen; of zijn er andere factoren bepalend voor het omzetten van redenen in handelingen? Wij zagen ook dat het antwoord van de internalisten is, dat pas wanneer redenen aansluiten bij reeds aanwezige verlangens, bij de pro-attitude van de persoon, deze zich aangesproken zal voelen door redenen, die dan pas zijn handelingen zullen leiden. Het antwoord van de externalisten daarentegen is dat redenen het vermogen hebben om te motiveren juist omdat ze redenen zijn en niet omdat nog een andere op het handelingsmoment bestaande motiverende factor daarvoor een noodzakelijke voorwaarde is.

Het internalisme-externalisme debat heeft, hoewel hier slechts summier weergegeven, een aantal argumenten geleverd ter ondersteuning van de opvatting dat redenen als oorzaken kunnen werken. De argumenten die Nagel en Bond geven in verband met toekomstig gedrag, lijken me een aannemelijke ondersteuning van het idee dat redenen oorzaken kunnen zijn omdat zij het zijn die de motieven voor huidig gedrag geven. Ook de feitelijke praktijk lijkt de externalistische positie toe te laten, daar het aanwijsbaar het geval is dat mensen soms handelen, en zelfs onder grote opoffering, terwijl zij er in het geheel geen voorafgaand verlangen toe hadden; en niet zelden onder voortdurend weerstand bieden aan contra-verlangens (vgl. Falk, 1948, pp. 117-118). Daarmee is, denk ik, voldoende ondersteuning gegeven voor de veronderstelling dat redenen de gewoonlijk eraan toegeschreven verklarende functie kunnen vervullen, waardoor ze als centrale categorie in verklaringen van handelingen, en dus ook in ethische verklaringen, in hun hoedanigheid van gedragswetenschappelijke verklaringen, kunnen en moeten worden gebruikt.

De belangrijke vraag is nu hoe de redenen die aangewend worden ter verklaring van handelingen, zelf verklaard kunnen worden in termen van de verklarende theorieën van de gedragswetenschappen zelf. Dat gebeurt volgens Bhaskar op analoge wijze als in het natuurwetenschappelijke drie-fasen schema. Afgaande op redenen die mensen voor bij voorbeeld hun stemgedrag geven, kunnen generalisering worden afgeleid zoals "trade unionists tend to vote Labour". De verklaring die zo'n generalisering vereist, wordt gegeven op grond van een hogere-orde en algemene theorie, bij voorbeeld de theorie van de klassestructuur (Bhaskar, 1979, p. 94). Maar naast de analogie met het natuurwetenschappelijke model wat betreft de fasen van het verklaringsschema is er verschil dat daarin bestaat dat men zich niet in alle fasen kan beperken tot concepten (en methoden) van het betreffende wetenschapsgebied.

Bij mijn poging zicht te geven op het karakteristieke van normatief-ethische verklaringen is tot dusver slechts datgene wat ze delen met gedragswetenschappelijke verklaringen, namelijk dat ze reden-gevende verklaringen zijn, besproken, en is het typisch normatieve niet aan bod gekomen, afgezien van de zeer algemene karakterisering dat bij de reden-gevende verklarende redenen verwezen wordt naar waarden en normen.

Nu aan de orde is geweest waarom redengeving als een centrale verklaringscategorie moet worden beschouwd in de ethiek qua handeling-leidende wetenschap, wil ik laten zien waarom als tweede kenmerk van verklarende redenen op het ethische vlak moet gelden: dat hun sterke handeling-voorschrijvende implicatie herleidbaar moet zijn tot het object van moraliteit. Dit kenmerk belicht ik aan de hand van Raz' opvattingen over de verhouding tussen 'redenen' en 'behoren'.

Het verband tussen 'redenen' als algemene handelingscategorie en 'behoren' als typisch morele categorie is uitgewerkt door Raz. Hij gaat ervan uit dat, gezien de functies van moraliteit, in ethische verklaringen 'reasons for action and for belief' centraal staan, waarbij hij geen principieel onderscheid maakt tussen beide, daar ze hun fundamentele kenmerken delen (Raz, 1990, p. 15; zie ook Hurley, 1989, pp. 260-261). Meestal noemen mensen als redenen voor hun gedrag 'feiten', opgevat in de brede zin dat ze gebeurtenissen, processen, handelingen alsook opvattingen betreffen; en in brede zin betekent dit ook dat feiten niet gecontrasteerd moeten worden met waarden, maar feiten waarden insluiten. Ook handelen mensen op grond van waarschijnlijkheidsredenen, zoals blijkt uit uitdrukkingen als 'the prospect that p' en 'the danger that p' (Raz, 1990, pp. 16-21).

Bij moraliteit gaat het om het verwezenlijken van wat behoort te zijn, hetgeen wordt uitgedrukt in 'behoren'-beweringen, die zowel algemeen als singulier van vorm kunnen zijn. Vooral de algemene zijn volgens Raz logisch equivalent aan de 'er is een reden'-bewering (Raz, 1990, p. 29). Dat betekent dat het principe dat gewoonlijk de 'ultieme morele waarheden' uitdrukt, zoals respect voor personen, gelijkgesteld moet worden aan de bewering 'er is een goede reden om personen te respecteren'. Deze gelijkstelling is logisch gerechtvaardigd omdat de waarde die wordt toegekend aan bij voorbeeld 'respect voor personen', de reden is voor de behoren-bewering en waarden logisch gezien redenen inhouden. Raz geeft een aantal argumenten ter verdediging van deze gelijkstelling (Raz, 1990, p. 31). Eén argument is dat dezelfde premissen die de conclusie zouden rechtvaardigen dat bij voorbeeld personen gerespecteerd behoren te worden, ook de slotsom zouden rechtvaardigen dat er een goede reden is om ze te respecteren. Dat neemt niet weg dat er verschillen zijn. Eén onderscheid is dat hoewel het niet noodzakelijk is dat 'behoren'-beweringen aangeven dat er sprake is van een dringende (zij het niet doorslaggevende) reden, wij over het algemeen 'behoren'-beweringen gebruiken wanneer wij geloven dat de redenen tamelijk dwingend zijn; het heeft immers weinig zin om redenen als norm te poneren als het zeer waarschijnlijk is dat andere redenen zwaarder wegen. De sterke handeling-voorschrijvende implicatie van 'behoren'-beweringen blijkt daaruit dat in een context waarin een 'er is een reden'-bewering geen pragmatische implicatie heeft, een 'behoren'-bewering

die wel heeft (Raz, 1990, p. 30; zie Mackie, 1977, pp. 40-41 voor wie onder andere die sterke handeling-voorschrijvende implicatie van morele 'behoren'-beweringen in vergelijking met feitelijke beweringen één aanleiding was voor zijn 'argument from queerness'). Het ligt voor de hand dat deze sterkere handeling-voorschrijvende implicatie een verdere 'constraint' zal leggen op ethische verklaringen, op verklarende redenen op het gebied van de moraal. Daar deze dwingende handeling-voorschrijvende implicatie niet bepaald wordt door de methode van verklaren, noch geheel door de specifieke bedoelingen van het morele gebied (want ten goede willen veranderen kan ook beoogd worden door psychologisch en zelfs natuurwetenschappelijk onderzoek) lijkt de 'constraint' te moeten voortkomen uit het object van moraliteit. Dat zou mijns inziens moeten betekenen dat in de 'behoren'-bewering als uitdrukking van een dwingende norm de handeling-voorschrijvende implicatie wordt ontleend aan het appel dat uitgaat van behoeften, belangen en noden. Dat de sterke handeling-voorschrijvende implicatie op het conto komt van het object van moraliteit, blijkt als wij morele behoren-uitdrukkingen vergelijken met behoren-beweringen op het gebied van, bij voorbeeld, de etiquette. Ook die zijn gedrag-voorschrijvend en niet vrijblijvend, maar ze missen het dwingende karakter. De 'constraint' die de sterke handeling-voorschrijvende implicatie legt op ethische verklaringen is dat ze als reden-gevende verklaringen concepten moeten gebruiken die verwijzen naar noden, behoeften en belangen. Dat is het tweede kenmerk van ethische verklaringen.

Het derde kenmerk van morele verklaringen wordt bepaald door de specifieke verhouding waarin op het morele gebied feit en waarde tot elkaar staan. Ik bespreek dit kenmerk met behulp van het superveniëntie-debat, waarbij ik laat zien op welke manier feiten en waarden in verklarende redenen verbonden moeten zijn. Dat doe ik uitvoerig, omdat in de discussie over de verhouding van waarden en feiten de focus veelal gericht is op de vraag of waarden wel of niet feiten zijn, dan wel of feiten en waarden zinvol gescheiden kunnen worden. De behandeling van het superveniëntie-debat moet laten zien dat de kwestie waar het eigenlijk om gaat, de vraag is of de feiten de waarderingen veroorzaken op een wijze die niet geheel bepaald wordt door het voorafgegeven waarderingsskader dan wel de waarden determineren wat als feit wordt gezien. (Opgemerkt moet worden dat superveniëntie niet de feit-norm verhouding betreft: bij deze wordt de causale relatie als veel minder vanzelfsprekend gezien, daar een norm (zoals bij voorbeeld vastgelegd in een behoren-uitdrukking die het 'hoogste' morele principe uitdrukt) veel verder kan gaan dan op grond van waardering van bepaalde feiten gerechtvaardigd lijkt (zie ook hoofdstuk 4, paragraaf 2).)

Wij zagen dat kenmerkend voor de ethiek is dat keuzen, gebeurtenissen en handelingen worden verklaard vanuit onze visie van wat wij moreel beogen, en dat op het morele gebied waarderingen een belangrijke *verklarende* rol spelen. Daarmee stuiten wij op een groot probleem, namelijk of door de normativiteit (gerichtheid op hoe wij denken dat de wereld behoort te zijn) voldoende afstand tot gebeurtenissen en toestanden mogelijk is om verklaringen te geven die generalisering voortbrengen die algemeen-geldigheid kunnen hebben. En dat laatste is, zoals reeds naar voren gebracht, een min of meer impliciet uitgangspunt van ethische

bemoeienis. Die kwestie wordt ook wel aan de orde gesteld als de vraag of de directe betrokkenheid op de feitelijke gebeurtenissen, die karakteristiek is voor het morele domein, voldoende is om te voorkomen dat er bij ethische verklaringen sprake is van uitsluitend projectie van voorafgaande waarderingen, zoals beweerd wordt door emotivisten als Altham (1986) en Ayer (1984), en door sommige relativisten, bij voorbeeld Mackie (1977).

Niemand zal betwisten dat als de situatie in de wereld zich wijzigt, noodzakelijk ook de waarderingen veranderen, dat als kennis van de wereld toeneemt, ook de waardering van de stand van zaken daarin anders wordt. Wanneer de verhouding van feit en waarde als een superveniëntie-verhouding in het geding is, dan is de interesse dan ook een meer specifieke, namelijk hoe de *causale* relatie tussen feit en waarde is. Superveniëntie wordt niet door iedereen als een probleem beschouwd (zie Crane & Mellor, 1990, pp. 203-206); voor diegenen die morele uitspraken zien als slechts uitdrukking van de eigen gevoelsmatige stellingname en oproep aan anderen om die te delen, is er geen causaal verband tussen feiten en waarden, tenminste in de met superveniëntie bedoelde zin (zie Stevenson, 1948). Het verband tussen feit en waarde op het morele gebied wordt door diegenen die superveniëntie als een 'constraint' op morele verklaringen beschouwen, niet op dezelfde wijze verklaard. En het is de manier waarop de causale samenhang wordt verklaard, die laat zien of het voorafgegeven waarde-kader zo'n beslissende rol speelt dat van 'projectie' gesproken moet worden, dan wel dat ook de feiten een doorslaggevende rol kunnen spelen in het beïnvloeden of wijzigen van de waarden. Met andere woorden, de manier waarop superveniëntie wordt verklaard, kan aannemelijk maken of er in kwesties van ethiek en moraliteit sprake kan zijn van voldoende distantie tot de te beoordelen gebeurtenissen of dat diegenen die zich in het morele domein plaatsen, de stand van zaken slechts kunnen zien zoals ze door hun waarderingskader verschijnt. De behandeling van verschillende verklaringen van superveniëntie zal tegelijk laten zien welke 'constraint' ze legt op ethische verklaringen, in het bijzonder op welke wijze feiten en waarden daarin verbonden moeten zijn, willen ze goede verklaringen zijn in een theorie waarin het gaat om redenen met betrekking tot 'wat te doen' of 'wat te willen'.

Ik bedien me van Blackburns *Supervenience Revisited* (1985) en van Wiggins' *Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs* (1990-91), om daarmee aan de hand van twee tegengestelde standpunten te laten zien hoe het causale verband tussen feiten en waarden wordt opgevat, en om een duidelijke indruk te geven van het specifieke karakter en de plaats van morele waarderingen in morele verklaringen. Daarmee hoop ik een voldoende basis te geven voor de beoordeling van de vraag of in morele kwesties van (uitsluitend) projectie vanuit het voorafgegeven waarderingskader moet worden gesproken. (Deze problematiek is niet alleen van belang in verband met de 'constraints' op ethische verklaringen, maar speelt vanzelfsprekend ook een cruciale rol in de rechtvaardigingskwestie.)

Dat *morele claims* 'superveniëren' op gebeurtenissen en toestanden in de wereld, is volgens Blackburn een conceptuele kwestie, daar de feit-waarde verhouding constitutief is voor de morele praktijk als zodanig. Want een ieder die zich van die relatie niet bewust is, mist datgene

wat bepalend is voor het op competente wijze functioneren als een moreel handelende persoon (Blackburn, 1985, p. 56). Blackburn illustreert het verschil tussen morele en non-morele superveniëntie met de volgende vergelijking. Iemand die zich niet realiseert dat water-zijn 'supervenieert' op H_2O hoeft niet een gebrekkige beheersing van de term water te hebben; hij kent niet het natuurwetenschappelijke plaatje, maar is daarmee niet in een overeenkomstige positie als diegene die niet doorziet hoe de verhouding van morele waarderingen tot datgene wat in de wereld gebeurt in elkaar steekt. Want onwetendheid van de manier waarop 'water' supervenieert op het chemische, doet niet de zin verdwijnen van het classificeren van de ene stof als water en de andere niet; terwijl een vergelijkbare vergissing op het morele gebied de hele pointe van het moraliseren wegneemt (Blackburn, 1985, pp. 62-63). Voor Blackburn wordt de verhouding van feit en waarde op het morele gebied het best verklaard door *projectie* vanuit het waarderingskader, in tegenstelling tot bij voorbeeld de natuurwetenschap, waar toekenning van kwaliteiten gebeurt op grond van een ontdekking van gebeurtenissen (Blackburn, 1985, p. 65).

Ook Wiggins (1990-91) beschouwt superveniëntie als een 'constraint' op morele verklaringen. Hij ziet echter geen principieel verschil tussen superveniëntie op het morele gebied en op andere gebieden, daar hij van mening is dat ook morele waarderingen berusten op *ontdekking* van gebeurtenissen, en hij vindt bovendien dat morele waarde-eigenschappen hun standing niet ontlenen aan het feit of ze wel of niet op dezelfde wijze worden toegekend als in andere wetenschappen. Morele waarde-eigenschappen ontlenen hun standing daaraan dat ze in (tenminste sommige) verklaringen van handelingen en reacties van mensen onmisbaar zijn; en dat dergelijke verklaringen alleen gezuiverd kunnen worden van waarde-eigenschappen op straffe van onbegrijpelijkheid van wat volledig begrepen kan worden. Dat waarden en dus morele aanspraken superveniëren op gebeurtenissen in de wereld, is dan ook niet iets dat wij moeten aannemen omdat het conceptueel noodzakelijk is, maar omdat waarde-eigenschappen *werkelijk* zijn (Wiggins, 1990-91, p. 85).

Om goed te begrijpen waarom Wiggins waarde-eigenschappen 'werkelijk' noemt, is het van belang te weten dat hij het toekennen van waarde-predicaten aan kenmerken van de wereld als volgt ziet. Morele predicaten hebben verschillende soorten affekt, zoals plezierig of onplezierig, goedkeuring of afkeuring. De verhouding tussen de kenmerken van de wereld, die op intersubjectieve wijze waarneembaar zijn, en deze sentimenten is, dat steeds wanneer ze optreden, kenmerken van de wereld worden onderscheiden of uitgelicht, en naargelang die kenmerken worden ontdekt, worden de sentimenten mogelijk (vgl. Danto, 1973, pp. 156-158; vgl. Hume, 1739-1740, vol. 2). Het volgende voorbeeld kan illustreren wat Wiggins bedoelt. Lopend in een drukke straat, wordt mijn aandacht plotseling getrokken door hulpgeroep en bekruipt me een gevoel van onbehagen als ik beseft dat velen met mij zich als toeschouwer blijven opstellen. In dit proces waarbij wij onze aandacht op de gebeurtenissen gericht hebben, proberen wij onze waarde-oordelen te reguleren door onze 'intersubjectieve' standaarden terwijl wij eventueel deze standaarden aanpassen aan oordelen die onder het vonnis staan van ons beste collectieve

vertrouwen (Wiggins, 1990-91, p. 69). Wiggins zegt het zo: "Our moral response is a response to an intersubjectively discernable feature that engages with sentiment. It expresses the sentiment, but does so by representing an object as thus and so, as *having* this or that feature" (Wiggins, 1990-91, p. 70; vgl. McDowell, 1985, pp. 118-123). Met het optreden van de sentimenten worden we ons bewust van, 'ontdekken' we, bepaalde eigenschappen van de wereld en 'ontdekken' we de waarde-eigenschappen die we eraan toekennen. En zowel met de 'ontdekte' eigenschappen als met de waardering die daaraan wordt toegekend kan op kritische wijze worden omgegaan (zie ook paragraaf 10). Het toekennen van waarde-predicaten is voor Wiggins dan ook niet, anders dan in Blackburns optiek, een kwestie van projectie van waarden vanuit het bestaande waarderingskader, omdat dat nu eenmaal constitutief zou zijn voor en blijk van morele competentie. Het volgende citaat van Nagel kan als verduidelijking dienen van Wiggins' poging om te laten zien in welke zin morele waarden een eigenstandigheid hebben, en ook dat datgene wat als moreel feit geldt, niet gedetermineerd wordt door projectie vanuit het voorafgegeven waarderingskader:

The objective badness of pain (...) is not some mysterious further property that all pains have, but just the fact that there is reason for anyone capable of viewing the world objectively to want it to stop. The view that values are real is not the view that they are real occult entities or properties, but that they are real values: that our claims about value and about what people have reason to do may be true or false independently of our beliefs and inclinations. ... If the possibility of real values is admitted, specific values become susceptible to a kind of observational testing, but it operates through the kind of explanation appropriate to the subject: normative explanation. ... If we start by regarding appearances of value as appearances of something, and then step back to form hypotheses about the broader system of motivational possibilities of which we have had a glimpse, the result is a gradual opening out of a complex domain which we apparently discover. The method of discovery is to seek the best normative explanation of the normative appearances. (Nagel, 1986, pp. 144-146)

Ondanks de verschillende manier waarop Blackburn en Wiggins superveniëntie verklaren, als respectievelijk projectivisme en eigenstandigheid van waarden, komen ze vanuit hun tegen-gestelde invalshoek tot de slotsom dat morele superveniëntie van waarden op feiten een 'constraint' is op het theoretiseren op het morele gebied, dus op morele verklaringen. Dat op het morele gebied waarden onontkoombaar een *verklarende* rol spelen in verklaringen, is alleen problematisch als wij ons bij ons streven naar systematisering van onze ervaring zouden beperken tot het zoeken naar natuurwetenschappelijke causale verbanden en dito verklaringen. Daarvoor is geen enkele inzichtelijke reden, en ik val Hurley bij in haar uitleg van deze conclusie:

As well as being interested in strictly causal explanation, persons are interested in making sense of themselves and one another, in trying to find one another intelligible; (...) Applications of reason-giving and evaluative concepts make an essential contribution to the kind of intelligibility and understanding that we seek as persons. To eschew the use of these concepts (...) would be to frustrate this interest, and at the same time to distort the attitudes to be understood, which are constitutively informed by this interest. It would be to declare oneself, for no apparent reason, simply not interested in this kind of intelligibility or understanding. We are under no *kind* of obligation – methodological, rational, ethical, or whatever – to do so. (Hurley, 1989, p. 100)

Ik heb aan de hand van de opvattingen van Blackburn en Wiggins laten zien hoe het verband tussen feit en waarde wordt verklaard door diegenen die superveniëntie als 'constraint' op het ethische theoretiseren beschouwen. Voor ik met de weergave van beide standpunten begon, sprak ik van tegengestelde visies. Het lijkt me echter, beide verklaringen overziend, juist om te spreken van complementaire verklaringen. Immers, als eenmaal bepaalde morele waarderungen tot stand zijn gekomen, dan fungeren ze als waarderingskader en worden ze in die zin 'geprojecteerd' op de feiten. Dat is, gekoppeld aan de vaststelling van conceptuele noodzakelijkheid, het gelijk van Blackburn. Even belangrijk in verband met de rol die waarden spelen in ethische verklaringen is het ontstaan van (nieuwe) waarderungen, die vervolgens het projectiekader vormen. Dat nu heeft Wiggins plausibel gemaakt op een manier die laat zien dat daarbij niet van projectie sprake hoeft te zijn. Hij laat immers zien dat het toekennen van waardepredicaten kan gebeuren door een kritische beoordeling van feitelijke gebeurtenissen, waarbij ook de geldende standaarden eventueel bijgesteld worden. De verklaringen van Blackburn en Wiggins zijn dan ook complementair omdat ze op *verschillende momenten* van de feit-waarde verhouding betrekking hebben. Wiggins concentreert zich op het ontstaan van het kader, terwijl Blackburn zich richt op de werking van een eenmaal aanvaard raamwerk.

De 'constraint' op ethische verklaringen die voortvloeit uit de verschillende karakteristieken van de beide momenten van de feit-waarde verhouding als een superveniëntie-verhouding is tweeledig. Enerzijds moeten de waarderungen op kritische wijze volgen op feiten en gebeurtenissen; en anderzijds dient een eenmaal aanvaard waarderingskader op systematische wijze te worden gebruikt ter interpretatie en beoordeling van de feiten en gebeurtenissen die onder dat specifieke kader vallen.

In deze paragraaf zijn de volgende kenmerken van ethische verklaringen naar voren gebracht. Wat betreft het verklaringsschema is gebleken dat het zich niet fundamenteel onderscheidt van het natuurwetenschappelijke schema. Het kenmerkende verschil is dat in ethische verklaringen niet op alle niveaus hetzelfde soort concepten wordt gebruikt; zo wordt, als gevolg van de motiverende bedoeling die inherent is aan onze morele bemoeienis, sterk gesteund op concepten uit de motivatiepsychologie. In hun hoedanigheid van gedragswetenschappelijke verklaringen

zijn verklaringen op het ethische vlak reden-gevende verklaringen. Wanneer ze de typisch morele behoren-uitdrukkingen bevatten en dus een sterke handeling-voorschrijvende implicatie hebben, moet die bepaald zijn door het object van moraliteit: door het appel dat uitgaat van noden, behoeften en belangen. Karakteristiek voor morele verklaringen is voorts de 'constraint' die voortvloeit uit de door superveniëntie gekenmerkte dubbel-verhouding van feit en waarde, namelijk dat de waarderingen op kritische wijze moeten worden toegekend en dat ze na opname in de beoordelingsstandaard op systematische en consistente wijze moeten worden toegepast bij de interpretatie en beoordeling van gebeurtenissen.

In de volgende paragraaf zal ik aandacht besteden aan de rechtvaardigingsproblematiek, in het bijzonder aan de verhouding tussen rechtvaardiging en de waarheidsaanspraak. Ik zal deze kwestie daar in haar algemeenheid behandelen om in de paragrafen 7 tot en met 10 het rechtvaardiging-waarheidsprobleem op het gebied van de moraal aan de orde te stellen.

6. Rechtvaardiging en haar verhouding tot waarheid

In paragraaf 4 heb ik als onderscheid tussen verklaring en rechtvaardiging genoemd dat de eerste bedoeld is om verhelderende informatie te geven over de vraag waarom gebeurtenissen zijn zoals ze zijn, bij voorbeeld hoe iemand tot een bepaalde opvatting of handeling is gekomen. Verklaaren is dus vooral gericht op het aangeven van oorzaken. Door middel van een rechtvaardiging, daarentegen, wordt gepoogd te laten zien dat en waarom wij goede gronden menen te hebben om een bepaald samenstel van redenen (waarvan verklarende redenen deel uitmaken) te verkiezen boven andere. De rechtvaardigingskwestie draait dan ook om de vraag wanneer redenen beslissend zijn in de zin dat ze op de juiste gronden overtuigend zijn. In deze paragraaf behandel ik de rechtvaardigings- en waarheidsproblematiek in het algemeen, met de bedoeling aan te geven in welke context ik het waarheidsbegrip plaats, en om duidelijk te maken wat we precies met de waarheidsaanspraak beogen. In het bijzonder wil ik laten zien welke functie de waarheidsnorm vervult als instrument om tussen wedijverende rechtvaardigingen te beslissen. Met de bespreking van de waarheidsproblematiek wil ik tevens een aantal misverstanden voorkomen over de status van oordelen waaraan het predicaat 'waar' wordt toegekend, zoals het idee dat met dergelijke uitspraken onwankelbare zekerheid geïmpliceerd zou zijn; en daarmee een voor alle tijden en plaatsen absolute geldigheid (zie Krausz, 1973, p. 312; zie Siegel, 1987, pp. 160-169). Duidelijkheid over wat we met de waarheidsaanspraak en met de toekenning van het predicaat 'waar' beogen, is ook noodzakelijk voor een juiste beantwoording van de vraag of ook op het morele gebied aan de waarheidsaanspraak vastgehouden kan worden. Nadat ik in deze paragraaf heb duidelijk gemaakt wat er in het geding is bij de waarheidsclaim, en verschillende posities met betrekking tot de wenselijkheid van het begrip waarheid naast dat van gerechtvaardigd-zijn heb behandeld, ga ik in de paragrafen 7 tot en met 10 in op het rechtvaardigingsprobleem in de specifiek ethische context.

Net zoals het object van een theorie en de bedoeling die wij met haar hebben, 'constraints' leggen op welke concepten gekozen kunnen worden in haar verklaringen, doen ze dat ook met betrekking tot wat geldt als een goede rechtvaardiging. Dat betekent dat wat een goede rechtvaardiging is, verschilt per wetenschapsgebied. Zo speelt in de natuurwetenschappen een raamwerk waarin aan waarnemingen een centrale plaats toekomt een belangrijke rechtvaardigende rol, terwijl in de ethiek principes en normen een kerndeel zijn van een rechtvaardiging. Voor alle theorieën geldt dat bij rechtvaardiging, meer dan bij een verklaring, de doelstelling een doorslaggevende rol speelt.

Rechtvaardiging wordt van belang op het moment dat bepaalde oordelen die wij aangaande een gebeurtenis, handeling of stand van zaken hebben, in twijfel worden getrokken, hetzij door onszelf, hetzij door anderen. Ze vindt dus plaats in een context van onzekerheid en als wij rechtvaardigen, streven wij naar zekerheid in een 'ondersteuning-evaluerende' ('warrant-evaluative') betekenis (Ben ik, zijn wij gerechtvaardigd te geloven dat ...?), maar ook in een 'waarheid-evaluerende' ('truth-evaluative') betekenis (Is dat wat wij gerechtvaardigd zijn te geloven, ook waar?) (termen van Firth, 1964/1988, pp. 170, 171). Kan bij een verklaring volstaan worden met het noemen van oorzaken of van slechts één enkel feit, bij een rechtvaardiging hebben wij altijd van doen met meer dan één oordeel.

De zekerheid waarnaar tijdens het rechtvaardigingsproces gestreefd wordt, draait om de verhouding tussen iets op goede gronden geloven en feitelijk het geval zijn. Met de redenen, de oordelen, die wij tijdens het rechtvaardigingsproces naar voren brengen, beogen wij namelijk de claim te ondersteunen die impliciet is in elke rechtvaardiging, namelijk dat wij gelijk hebben, dat wij het bij het rechte eind hebben. Rechtvaardiging is als het ware een oordeel voorleggen aan een recht-toekennende instantie; wij willen weten of wij, gegeven het feitelijke kennisbestand, ten aanzien van een specifieke kwestie gelijk hebben. Dit 'gelijk hebben' wordt op verschillende manieren uitgedrukt. Sommigen spreken van 'gerechtvaardigd oordeel' ('justified belief'), anderen van 'gerechtvaardigd waar oordeel' ('justified true belief') en weer anderen van 'justified true belief' in de uitdrukkelijke betekenis van 'kennis'.

Opgemerkt moet worden dat de term 'waar' in de theoretisch-technische rechtvaardigingsdiscussie niet automatisch is gekoppeld aan *weten*, dus aan kennis. Ik geef drie voorbeelden om te verduidelijken waarin het verschil zit, en ook om een idee te geven over het soort verband dat bestaat tussen oordeel, waarheid, en weten bij rechtvaardiging. Dat het verband tussen 'waar zijn' en 'gerechtvaardigd zijn te geloven' geen vanzelfsprekend verband is, blijkt daaruit dat wij zonder contradictie kunnen zeggen dat iemand gerechtvaardigd is om een bewering te geloven die hij in feite niet gelooft, net zoals het geen contradictie is te zeggen dat hij niet gerechtvaardigd is iets te geloven dat feitelijk het geval is (Firth, 1964/1988, p. 168). Dat ook het feitelijk het geval zijn, het waar-zijn, niet automatisch maakt dat men gerechtvaardigd is het te geloven, blijkt uit het volgende voorbeeld van Dancy:

If I decide on the toss of a coin which investment will provide the greatest yield, and fortunately turn out to be right, we suppose that my choice is vindicated by the outcome perhaps, but not justified by it; I had no real justification for making the choice I did. (Dancy, 1985, p. 23)

Dit voorbeeld, waarin het oordeel 'door een gelukje' ('luckily') waar is, brengt tegelijk een belangrijk punt voor het voetlicht waaraan een goede rechtvaardiging moet voldoen, namelijk zoveel mogelijk uitsluiten dat wij op grond van willekeurige ideeën die wij toevallig hebben, menen gerechtvaardigd te zijn om iets te geloven. Dat zelfs de combinatie van 'gerechtvaardigd-zijn-te geloven' en 'waar-zijn' nog niet resulteert in 'gelijk hebben' in de zin van 'weten dat', met andere woorden 'waarheid' in de zin van 'kennis', blijkt uit de zogenaamde Gettier voorbeelden. Dat zijn voorbeelden waarin iemand een gerechtvaardigde maar verkeerde opvatting heeft, waardoor hij op grond van de daaruit afgeleide oordelen op gerechtvaardigde wijze iets gelooft dat coïncidenteel waar is, zodat hij tot een 'gerechtvaardigd waar oordeel' komt dat geen kennis is (Gettier, 1963, pp. 121-123). Het volgende voorbeeld van Garret (1983, ontleend aan Dancy, 1985) laat zien waarin het coïncidenteel waar-zijn bestaat. Op grond van een als directe uitzending aangekondigde televisiewedstrijd is Henry tot de overtuiging gekomen dat hij zojuist gezien heeft dat McEnroe de Wimbledon-finale gewonnen heeft, waaruit hij redelijkerwijs afleidt dat McEnroe de kampioen van dit jaar is. Maar vanwege een cameradefect blijkt de rechtstreekse uitzending te zijn vervangen door een herhaling van McEnroes gewonnen wedstrijd van het vorige jaar; en dat terwijl McEnroe ook nu weer bezig was zijn tegenstander te verslaan. Dus, Henrys oordeel dat McEnroe de kampioen van het jaar is, is waar én hij is gerechtvaardigd dat te geloven, maar we kunnen moeilijk beweren dat er sprake is van kennis (Dancy, 1985; zie ook Garret, 1983). Dit voorbeeld toont dat zelfs 'gerechtvaardigd waar oordeel' niet samenvalt met kennis. Vandaar dat in een rechtvaardiging geprobeerd moet worden de slotsom van de rechtvaardiging zo veel mogelijk vrij te houden van coïncidenteel waar-zijn.

De voornoemde voorbeelden laten zien wat de crux van het rechtvaardigingsproces is: het juiste *verband* tussen iets (op eventueel gerechtvaardigde gronden) geloven en feitelijk het geval zijn, en de *zekerheid* hebben dat er sprake is van de juiste koppeling. En dat zijn precies dezelfde elementen die een rol spelen, wanneer we willen weten of we voldoende zekerheid hebben om aan een oordeel het predicaat 'waar' en daarmee 'kennis', in de zin van weten dat iets het geval is, mogen toekennen. De gelijksoortige gerichtheid van rechtvaardiging en toekenning van het predicaat 'kennis', komt goed tot uitdrukking in de omschrijving die Nozick geeft van het kennisprobleem:

Our thinking or believing that some fact holds is connected somehow to the fact that *p*, but is not itself identical with that fact. Intermediate links establish the connection. This leaves room for the possibility of these intermediate stages holding and producing our belief that *p* without the fact that *p*, being at the other

end. The intermediate stages arise in a completely different manner, one not involving the fact that p although giving rise to the appearance that p holds true. (Nozick, 1981/1988, p. 21)

Het verband tussen rechtvaardiging en kennis is niet alleen dat ze dezelfde gerichtheid hebben, namelijk op het kunnen differentiëren tussen betere en minder goede oordelen, en op het verkrijgen van uitsluitsel over voldoende zekerheid dat een oordeel op goede gronden gerechtvaardigd is, maar ook dat er sprake is van complementariteit. Er wordt naar gestreefd het rechtvaardigingsproces te laten verlopen onder voorwaarden die tot kennis kunnen leiden. Vandaar dat Brink (1989) kan zeggen: "justification for believing p is justification for believing p to be true" (Brink, 1989, p. 106; zie ook Blackburn, 1986, p. 125; zie Wellmer, 1986, pp. 204, 205).

Hoewel het gebruikelijk is om met een rechtvaardiging kennis te claimen en de term waarheid te reserveren voor kennis, wensen sommigen niet te spreken in termen van kennis, en willen ze, wanneer het rechtvaardiging betreft slechts spreken, hetzij van 'gerechtvaardigd oordeel', hetzij van 'gerechtvaardigd waar oordeel' zonder de implicatie van kennis. De meest extreme positie die ten opzichte van de notie 'kennis' wordt ingenomen, is die van de scepticus, die wij in verschillende gedaanten tegenkomen. De totale scepticus is de mening toegedaan dat niemand iets *weet*, omdat wij niet *kunnen weten*. Nozick schetst de sceptische positie met het volgende voorbeeld:

You think you are seeing these words, but could you not be (...) floating in a tank while super-psychologists stimulate your brain electrochemically to produce exactly the same experiences as you are now having, or even to produce the whole sequence of experiences you have had in your lifetime thus far? If one of these other things was happening, your experience would be exactly the same as it now is. So how can you know none of them is happening? Yet if you do not know these possibilities don't hold, how can you know you are reading this book now? (Nozick, 1981/1988, p. 21; zie ook Unger, 1973)

Ondanks de kritiek op de totale scepticus wordt hij (tenminste in theoretische debatten) niet genegeerd (zie Goldman, 1976/1988, p. 64; zie Nozick, 1981/1988, p. 22). Sommigen proberen hem de wind uit de zeilen te halen door de kennisaanspraak te beperken tot 'voor ons mogelijke werelden'; dat wil zeggen werelden waarin mensen zitten, liggen, knielen of staan te lezen, maar niet een wereld waarin ze electrochemisch geprikkeld in een tank drijven (zie Nozick, 1981/1988, p. 24; vgl. Hurley, 1989, pp. 304-309). De voornaamste repliek op de sceptische positie is, dat uit het feit dat wij niet weten of wij wel of niet electrochemisch gestuurd in een tank zitten, niet geconcludeerd kan worden dat wij daarom niets kunnen weten (Nozick, 1981/1988, pp. 34, 41). De gematigde scepticus betwist niet dat wij dingen kunnen achterhalen,

maar zijn kritiek betreft de zekerheidspretentie: wij kunnen nooit *zeker* weten. Hij wijst de met kennis geïmpliceerde waarheidsaanspraak af op grond van het idee dat waarheid onwankelbare zekerheid zou suggereren, terwijl daarvan geen sprake kan zijn, daar nieuwe informatie een feit in een fictie kan veranderen. Met andere woorden: er kunnen geen oordelen zijn die absoluut voor alle tijden en plaatsen geldig zijn. De afwijzing wordt soms ook gestoeld op de 'plurality objection': geen van de waarheidstheorieën kan voorkomen dat er meerdere 'waarheden' zijn, en dus echte zekerheid geven, daar altijd de mogelijkheid bestaat dat uiteenlopende waarnemingen of ideeën met de 'feiten' kunnen stroken (zie Dancy, 1985, pp. 113, 210). De gematigde sceptici die op grond van de zekerheidspretentie de waarheidsaanspraak betwisten, plaatsen ons, goed beschouwd, voor een schijnprobleem, omdat de zekerheid die geclaimd wordt met kennis, tenminste als het om onderzoek en filosofie gaat, altijd een stapsgewijze en dus relatieve zekerheid is; wij willen weten of wij, gegeven het feitelijke kennisbestand, ten aanzien van een specifieke kwestie, gelijk hebben, dan wel wie er gelijk heeft.

Een andere reden die wel wordt aangevoerd voor afwijzing van de notie 'kennis' is dat alle belangrijke epistemologische vragen even goed zouden kunnen worden geformuleerd in termen van 'gerechtvaardigd oordeel' in plaats van kennis. Met een voorbeeld van Dancy: in plaats van te vragen of wij ooit weten wat in de toekomst zal gebeuren, vragen wij onder welke omstandigheden onze oordelen ten aanzien van de toekomst gerechtvaardigd zijn. Maar, aldus Dancy, dat levert niet echt winst op, daar elk enigszins interessant sceptisch argument even sterk is gericht tegen de notie van 'gerechtvaardigd oordeel' als tegen de notie van kennis (Dancy, 1985, p. 21). Ook diegenen die slechts willen spreken van 'gerechtvaardigd (waar) oordeel' speelt het zekerheidsprobleem parten. Want zij die het bij 'gerechtvaardigd (waar) oordeel' willen houden, ontlopen niet het probleem dat ze moeten aangeven wanneer zij weten dat ze voldoende gerechtvaardigd zijn om te geloven dat ze het bij het rechte eind hebben. Immers, als gerechtvaardigd zijn voor mij of voor ons voldoende was, zou rechtvaardiging nagenoeg overbodig zijn. Degenen die met 'gerechtvaardigd (waar) oordeel' willen volstaan, moeten dus extra kenmerken toevoegen om de betere van de minder goede rechtvaardigingen te onderscheiden. Dus met betrekking tot beide vormen van rechtvaardiging (die met en zonder de kennisclaim) moet er uitsluitel komen over wanneer het moment is gekomen waarop wij voldoende zekerheid hebben dat een oordeel op goede gronden gerechtvaardigd is.

Daar het rechtvaardigingsprobleem draait om de verhouding tussen 'goede redenen hebben om te geloven dat' en 'zekerheid hebben dat die goede redenen ook voldoende zijn om het ter discussie staande oordeel terecht voor gerechtvaardigd te houden', hebben degenen die rechtvaardiging niet willen koppelen aan 'kennis' met het bijbehorende waarheidsbegrip precies dezelfde problemen als diegenen die dat wel doen. Zij moeten namelijk criteria geven die helpen beslissen wanneer wij de zekerheid, als voldoende betrouwbaarheid, hebben dat datgene wat wij gerechtvaardigd zijn om te geloven, ook inderdaad gerechtvaardigd is. Dat nu is de functie van waarheidstheorieën. Daarin worden de criteria uitgewerkt waaraan een rechtvaardiging moet

voldoen, willen wij een betrouwbare basis hebben voor de terechte conclusie dat wij op gerechtvaardigde gronden menen dat iets het geval is.

Gezien de gelijkgerichtheid en complementariteit van het rechtvaardigingsproces en het kenproces, is het dan ook niet verwonderlijk dat een rechtvaardigingstheorie vaak is afgeleid van een waarheidstheorie. Zo hebben bij voorbeeld de correspondentietheorie van de waarheid alsook de causale en coherentistische waarheidstheorieën hun bijbehorende rechtvaardigingstheorie. Dat betekent echter niet dat diegenen die bij voorbeeld voor een coherentietheorie van rechtvaardiging kiezen, daarmee ook de coherentietheorie van de waarheid aanvaarden. De voorwaarden die zijn neergelegd in een waarheidstheorie en waaraan een rechtvaardiging moet voldoen, zijn in hun toepassing domein-specifiek; ze worden bepaald door de bedoelingen die wij hebben met onze inspanningen op een bepaald gebied, en door het object en de specifieke aard ervan. Dat betekent dat een waarheidstheorie die geschikt is voor het ene domein zich niet hoeft te lenen voor beoordeling van rechtvaardigingen op een ander gebied (zie Van Luijk, 1981a, p. 154).

Aangezien op het morele gebied uitspraken worden gedaan die onder meer liggen op het vlak van de motivatie, van feiten over menselijk leven en lijden, en van normen, lijken de waarheidscriteria zoals geformuleerd in een coherentietheorie, passend voor het morele gebied. Daarbij komt dat ze aansluiten bij de coherentietheorie van rechtvaardiging, die op het morele gebied een gevestigde plaats heeft (zie hoofdstuk 2 paragraaf 2).

De feitelijke praktijk is van dien aard dat wij in het rechtvaardigingsproces de oordelen als het ware voorleggen aan een rechtsprekende instantie, die traditioneel 'waarheid' is genoemd. Dat doen we om uitsluitel te verkrijgen over welke van de naar voren gebrachte rechtvaardigingen de beste is; dat wil zeggen welke het beste strookt met hoe de zaken werkelijk in elkaar steken. Op die grond en omdat rechtvaardigingstheorieën veelal zijn afgeleid uit waarheidstheorieën, lijkt het me verantwoord aan te sluiten bij Brinks stelling: "Justification is justification in believing true" en dat "theories of justification offer accounts of when cognizers are warranted in believing claims or propositions to be true" (Brink, 1989, p. 101). Het hanteren van de waarheidsnorm als beslissingsinstrument is te zien als een kwaliteitsgarantie daar het ons dwingt om ook de oordelen die op redelijke gronden gerechtvaardigd zijn, te beoordelen aan de hand van criteria die, in waarheidstheorieën ontwikkeld, speciaal erop zijn aangelegd om specifieke soorten oordelen te toetsen. Toetsing aan de waarheidsnorm is bovendien tevens een aanmoediging om het rechtvaardigingsproces niet voortijdig af te breken. Deze redenen lijken me zwaar genoeg te wegen om vast te houden aan de waarheidsaanspraak, en dus te blijven differentiëren tussen 'gerechtvaardigde oordelen' en 'ware oordelen', te meer daar degenen die alleen willen spreken van 'gerechtvaardigd oordeel' het zekerheidsprobleem ook niet kunnen ontlopen, noch oplossen. Een andere, meer pragmatische, reden om aan de waarheidsaanspraak vast te houden, is dat ook in de alledaagse praktijk het onderscheid gekend en gebruikt wordt tussen 'gerechtvaardigd voor mij of ons', en 'op goede gronden gerechtvaardigd en daarom waar'. In de praktijk van alledag wordt, met andere woorden, het onderscheid gehanteerd tussen

een gerechtvaardigd oordeel en een waar oordeel. Dat vertrouwde en werkbare onderscheid opgeven om vervolgens kwalitatief verschillende rechtvaardigingen te onderscheiden, lijkt me een ongewenste scheiding aanbrengen tussen theorie en praktijk van rechtvaardiging. Kennis en waarheid mogen dan geen totale zekerheid geven, gerichtheid op waarheid betekent in ieder geval: proberen te voldoen aan de hoogste kwaliteitseis inzake oordelen, en daarnaar streven kan zowel de theorie als de praktijk alleen maar ten goede komen.

Zoals gezegd, is het de taak van waarheidstheorieën criteria vast te stellen die, als de fasen van het kennis- en daarmee rechtvaardigingsproces goed verlopen, een waarborg daarvoor zijn dat datgene wat wij op goede gronden zijn komen te geloven, ook inderdaad het geval is; of dat wij de door de beste redenen ondersteunde optie kiezen uit de waarschijnlijkheden. Het gaat, preciezer gezegd, in waarheidstheorieën om het ontwikkelen van een maatstaf voor een zodanige koppeling van 'gerechtvaardigd waar oordeel' en 'het geval zijn' ofwel 'waar-zijn', dat van kennis kan worden gesproken.

Daar het in deze paragraaf slechts erom gaat zicht te geven op het rechtvaardigingsproces in zijn relatie tot waarheid, ga ik niet in op de problematiek van de verschillende waarheidstheorieën, maar volsta ik met kort aan te geven aan wat voor soort voorwaarden ze de rechtvaardiging van oordelen verbinden. Door een aantal kernpunten van gangbare waarheidstheorieën aan te stippen en daardoor een indruk te geven van de wijze waarop ze proberen te voorkomen dat rechtvaardigingen door 'een gelukje' of door 'coïncidentie' waar zijn, wil ik tegelijk laten zien dat er geen reden of aanleiding is om aan waarheidsclaims een absolutistische pretentie toe te schrijven.

Sommige waarheidstheorieën proberen de juiste verbinding tussen oordeel en waarheid te bewerkstelligen door als belangrijkste voorwaarde te hanteren: dat kennis moet zijn bereikt door gebruik van een betrouwbare methode (Goldman, 1976/1988). Zonder aan het fundamentele belang van een goede methode te willen tornen, wordt door Dancy als kritiek geuit dat, afhankelijk van de vereiste mate van betrouwbaarheid van de methode, alle kennis-verwerving onmogelijk kan worden gemaakt (Dancy, 1985, p. 31).

De causale waarheidstheorieën vereisen een oorzakelijk verband tussen gerechtvaardigd oordeel en waarheid door de voorwaarde dat het feit dat iets het geval is, iemands geloof moet veroorzaken. Deze voorwaarde wordt door Dancy bekritiseerd onder andere omdat ze de mogelijkheid miskent dat een onjuist oordeel gerechtvaardigd is, daar een onjuist oordeel dat p geen feit heeft dat hem kan veroorzaken (Dancy, 1985, p. 34). Een andere kritiek op de causale theorie is, dat ze suggereert dat er maar één manier is waarop een gerechtvaardigd en waar oordeel tot kennis kan worden, namelijk dat het veroorzaakt is door de feiten (Dancy, 1985, p. 35). Als een belangrijk pluspunt van de causale rechtvaardigingstheorie wordt genoemd dat ze kan laten zien dat in de Gettier-gevallen de relevante ware oordelen eigenlijk in het geheel niet gerechtvaardigd waren (Dancy, 1985, pp. 33, 34).

In zijn 'conditional theory of knowledge' stelt Nozick: iemand is alleen dan gerechtvaardigd iets te geloven, als hij in bepaalde omstandigheden zou *weten* dat iets feitelijk zo is. Hij koppelt

oordelen waarvan wij menen dat ze waar zijn, aan extra voorwaarden, die hij aanduidt met de term 'subjunctive conditionals'. Die voorwaarden houden in dat als de propositie ook in gewijzigde omstandigheden waar mocht zijn, ze nog geloofd moet worden, en als ze in die veranderde omstandigheden niet waar mocht zijn, ze niet geloofd moet worden (Nozick, 1981/1988). Dancy wijst erop dat de 'conditional theory of knowledge' de causale theorie als een speciaal geval omvat, daar het voor de hand ligt dat wanneer het feit dat p het geval is, inderdaad iemands oordeel dat p veroorzaakt, de twee 'subjunctive conditionals' vervuld zullen zijn, al is het omgekeerde niet het geval (Dancy, 1985, p. 39). Dan zal hij, met andere woorden, p ook geloven in gewijzigde omstandigheden waarin p waar is, en p niet geloven als het in veranderde omstandigheden niet waar is. Ook Nozicks theorie draagt ertoe bij het risico te verkleinen dat oordelen 'door een gelukje' dan wel 'door coincidentie' waar zijn, zoals in de zogenaamde Gettier-gevallen. Nozicks 'conditional theory of knowledge' is flexibeler dan de causale waarheidstheorieën omdat ze elke weg tot kennis, causaal of niet, toelaat, mits aan de beide 'subjunctive conditionals' is voldaan (Dancy, 1985, p. 35).

Ik hoop met deze korte aanduidingen een toereikend beeld te hebben gegeven van het soort voorwaarden dat men door middel van een waarheidstheorie aan een rechtvaardiging wil stellen, zodat licht is geworpen op het belangrijke verband tussen rechtvaardiging en (de aanspraak op) waarheid. Daardoor is, denk ik, voldoende gebleken, niet alleen dat het ondoenlijk is ze feitelijk te ontkoppelen, maar ook dat dit slechts verlies kan betekenen voor de kwaliteit van onze oordelen.

Net zoals het object van een theorie en de bedoeling die wij met haar hebben, bepalend zijn voor het soort verklaring dat ze vereist of toelaat, wordt ook de keuze van een rechtvaardigingsstrategie (en eventueel waarheidstheorie) vastgelegd door haar object en bedoeling. Zo zijn noch een correspondentietheorie van de waarheid, noch een strikt causale theorie van rechtvaardiging en waarheid geëigend voor ethische theorieën. In paragraaf 12 en 13 bespreek ik de in de ethiek meest gangbare rechtvaardigingsstrategieën: de foundationalistische en de coherentistische rechtvaardigingsstrategie. Voordat ik ze behandel, wil ik aandacht besteden aan een extra probleem waar de ethiek als het om de rechtvaardigings- en kenniskwestie gaat, mee te maken heeft. Dat extra probleem is dat er onder diegenen die niet aan de kennisclaim met het erbij behorende waarheidsbegrip tornen als het om niet-normatieve kwesties gaat, auteurs zijn die dergelijke concepten niet passend vinden voor het ethische gebied. Het gaat hier dus niet om scepticisme tout court, maar om specifiek ethisch scepticisme. Eén van de redenen waarom deze sceptici ernstige bedenkingen hebben bij de mogelijkheid van ethische kennis, is dat ze betwijfelen of er van de objectiviteit die vereist is om van kennis te spreken, sprake kan zijn.

In de volgende drie paragrafen behandel ik de objectiviteitskwestie in de ethiek om precies in het vizier te krijgen wat er in het geding is. Vervolgens laat ik in paragraaf 10 zien dat er geen dwingende redenen zijn om de waarheidsaanspraak op te geven als het om morele kwesties gaat.

7. Wat is in het geding bij de objectiviteitskwesitie in de ethiek?

Wij zagen dat morele oordelen altijd een waardering inhouden en dat waarderingen altijd een motief tot handelen geven. Wiggins zegt het zo in zijn antwoord op de vraag wat precies de morele gedachten zijn die motiveren:

They are states of finding that x deserves such and such response. Or they are states of valuing x as having value v. It comes to the same thing. These states are comprised in larger motivational states. The full moral thought (...) is not just a belief. But it is not just a valuation either. The valuation itself can *be* the belief. (Wiggins, 1990-91, pp. 83-84)

Door het inherent waarderende karakter geven morele opvattingen en dus ook het morele ideaal altijd aan diegenen die het aanvaarden een reden om in overeenstemming ermee te handelen en om handelingen die met het ideaal in strijd zijn, na te laten. Als wij nu in ogenschouw nemen dat het bij moraliteit ook altijd erom gaat gedragingen van mensen op elkaar af te stemmen en hen duurzaam te motiveren, dan wordt de vraag belangrijk naar de reikwijdte van morele redenen. Wij willen, met andere woorden, weten of morele overwegingen in principe aan iedereen redenen tot handelen (kunnen) geven.

We weten dat socialisatie deels bestaat in het ontmoedigen van subject-gericht gedrag ten gunste van een oriëntatie op samenlevingsstandaarden, en dat op die grond al morele redenen niet zuiver subjectief zijn; we weten ook dat morele oordelen en uitspraken in hun aanspraken gericht zijn op communicatie en dus altijd enigszins algemeen zijn (Apel, 1973; Habermas, 1983, pp. 144-152; Nagel, 1986). Maar de kwesitie waar het bij de vraag naar de reikwijdte van morele redenen om gaat, luidt: is het zo dat morele standaarden, normen en oordelen alleen geldigheid kunnen hebben voor een bepaalde groep, waardoor in het gunstigste geval slechts intersubjectieve geldigheid mogelijk is; of zijn er standaarden en methoden waardoor mensen morele meningsverschillen op zo'n manier kunnen beslechten dat ze de uitkomst in principe kunnen zien als 'waar' en op grond daarvan als algemeen geldig? Voorafgaand aan de vraag of er aangaande morele kwesities oordelen geveld kunnen worden die gebaseerd zijn op ware uitspraken, moet de vraag beantwoord worden of een objectiverende houding mogelijk is bij de beoordeling van morele kwesities. Met 'objectiverende houding' is bedoeld dat voldoende afstand kan worden genomen tot het eigen socialisatiekader om een moreel probleem kritisch te bekijken en eventueel de moreel relevante aspecten van het eigen socialisatiekader te wijzigen.

De vraag of er inzake moraliteit sprake kan zijn van een objectieve houding, van objectieve standaarden en eventueel van kennis is niet alleen theoretisch van belang omdat ethiek als wetenschap streeft naar 'kennis' en onze kennisclaims draaien om 'waarheid', maar ze heeft vandaag vooral weer praktische relevantie. De waarden-pluriformiteit in onze samenleving heeft immers zulke vormen aangenomen dat we niet langer te maken hebben met waarden-conflicten die

vallen binnen één morele praktijk en dus opgelost kunnen worden door aan het bestaande, door brede wereldbeschouwelijke consensus gedragen, morele kader beslissingscriteria te ontlelen. Het antwoord op de vraag of wij op objectieve wijze kunnen komen tot standaarden die meer dan groepsgebonden geldigheid hebben, is nu van belang om vast te stellen of het realistisch is te verwachten dat conflicten opgelost kunnen worden tussen mensen die tot verschillende socialisatiepraktijken behoren (vgl. Trigg, 1973, p. 120). Die verwachting is alleen dan gerechtvaardigd, als aannemelijk is dat men het eens kan worden over standaarden die algemeen-geldig zijn. De in het geding zijnde objectiviteit is de slagader van moraliteit, willen wij tot een vergelijk komen over onderling aanvaardbare, groep-overstijgende standaarden. Als het nu zo zou zijn dat wij onze morele oordelen zouden kunnen stoelen op ware uitspraken, dan zou dat tevens de morele handelingspraktijk zeer ten goede komen. Immers, gezien de ingrijpende gevolgen die morele handelingen veelal hebben, plus het feit dat ze niet altijd straffeloos ongedaan gemaakt kunnen worden, lijkt het geboden ze te stoelen op rechtvaardigingen die zo goed mogelijk afspiegelen hoe de zaken, de feiten en de normen, in elkaar steken. In het kader van deze studie betekent het, gegeven dat wij aan morele oordelen en opvattingen ook motiverende redenen tot handelen kunnen ontlelen, dat als objectiviteit en morele kennis mogelijk zijn, het aannemelijk is dat een normatief-ethische theorie haar belangrijkste functies kan vervullen: een ideaal geven over welke invulling op goede gronden algemene instemming bereikt kan worden, en motiveren tot handelen in overeenstemming met de aan het ideaal ontleende principes, waarden en normen.

Het is natuurlijk niet zo dat er geen andere manieren zijn om onderlinge gedragsafstemming die gebaseerd is op morele gedragsverwachtingen, te verzekeren. Vaak nemen wij, op pragmatische gronden, genoegen met juistheidsoordelen: oordelen die hun geldigheid voornamelijk ontlelen aan intersubjectieve instemming. Dat gebeurt bij voorbeeld in die gevallen die van Luijk omschrijft als situaties van "handelingsnoodzaak, gepaard aan een normatieve niet-overeenstemming", waarbij gehandeld wordt volgens regels die omwille van de voortgang van het handelen zijn opgesteld. Deze hebben "niet betrekking (...) op het gelijk maar op de verdeling van de (beslissings-)macht ten behoeve van de voortgang van het maatschappelijk leven" (Van Luijk, 1981a, p. 155; vgl. Aiken, 1963, pp. 93-94). Bovendien zijn er sanctiemethoden om moreel gedrag af te dwingen. Ook kunnen wij een moreel contract opstellen op grond waarvan we genoegen nemen met de geldigheid die ontleend wordt aan de afspraken die in het contract zijn vastgelegd. Maar als we zouden kunnen komen tot kennis, dus oordelen die gebaseerd zijn op ware uitspraken ofwel feiten, dan zouden we mogelijk meer vrijwillige zelfregulering kunnen verwachten, en er zijn goede redenen waarom dat te verkiezen is boven dwang. Ook zijn er goede redenen waarom een moreel contract dat gebaseerd is op kennis, te verkiezen is boven een contract dat uitsluitend steunt op door strategische overwegingen geleide intersubjectiviteit van de betrokken partijen. Want het is nog maar de vraag of mensen hun eigen morele opvattingen, die ze voor waar houden, duurzaam zullen vervullen voor standaarden, normen en waarden die slechts op grond van onderhandelingsoverwegingen zijn aangenomen. Bovendien is het zeer

twijfelachtig dat mensen duurzaam gemotiveerd zullen zijn om (vaak grote) morele offers te brengen, als ze niet voldoende zekerheid hebben dat de aan hen gestelde eisen, waar mogelijk, berusten op ware oordelen; oordelen die niet door een gelukje of coincidentie de gang van zaken dekken. Maar in het licht van motivatie, is het belangrijkste argument, dunkt me, dat niets zo stimulerend is als dat de voorgenomen plannen succesvol kunnen worden uitgevoerd; en de kans daarop is reëler naarmate de oordelen waarop ze gestoeld zijn, beter weerspiegelen hoe de zaken, zowel de normen als de feiten, in elkaar steken.

Het geloof in het bestaan van morele standaarden, waarden en oordelen die objectief geldig, in de zin van voor iedereen geldig, zijn, heeft een lange geschiedenis. We vinden deze opvatting bij die ethici die, zoals Kant, over moraliteit spreken in termen van principes die voor de hele mensheid geldig zijn, dat wil zeggen: voorschrijvend, handelingleidend en bindend. Bij sommigen, Kant (1788) bij voorbeeld, gaat het om een universaliteitsaanspraak; bij anderen, zoals Rawls (1971), komen wij de objectiviteitsclaim tegen als een claim die geen aanspraak maakt op universeel- maar op algemeen-geldigheid, hetgeen wil zeggen dat uitzonderingen toelaatbaar zijn. Maar we vinden de idee van objectieve geldigheid ook bij diegenen die moraliteit beschrijven in formuleringen als 'hét goede voor dé mens', zoals bij sommige deugdethici (bij voorbeeld J. D. Wallace, 1978) het geval is.

Behalve dit geloof in het bestaan van objectieve geldigheid van morele standaarden, waarden en eisen, vinden we zowel in de ethiek als in de alledaagse moraliteit ook de idee dat de algemene geldigheid van de voorschriften en handelingsaanwijzingen gebaseerd is op oordelen waarvoor terecht aanspraak op waarheid gemaakt wordt. Immers, als mensen zeggen dat een bepaalde handeling, praktijk of oordeel moreel afkeurenswaardig of slecht is, dan bedoelen ze te zeggen dat het een feit is dat die handeling etcetera afkeurenswaardig is, dus dat het waar is dat die handeling verkeerd is (vgl. Anscombe, 1958). Dan bedoelen ze, met andere woorden, meer te zeggen dan dat het hun toevallige privé mening is, en beogen ze evenmin hun evaluatieve uitspraken te beperken tot hun eigen kring.

Datgene waarvoor objectiviteit geclaimd wordt, kan verschillen, afhankelijk van de wijze waarop een moreel ideaal wordt ingevuld. Zo kan er voor bepaalde principes, maar ook voor een specifieke invulling van 'het goede voor de mens', objectiviteit in de zin van algemeen-geldigheid geclaimd worden. Wanneer dat gebeurt, is de implicatie gewoonlijk dat er kennis mogelijk is op het gebied van moraliteit. Daar die claim als de belangrijkste en meest omstreden aanspraak geldt, zal ik mij tot de kennisclaim beperken.

Degenen die ontkennen dat er objectiviteit in moraliteit mogelijk is en daarmee dat er morele kennis kan zijn, en dus geldigheid die verder reikt dan een bepaald individu of specifieke groep, moeten redenen geven die dat ontkennende oordeel staven. Daarenboven is het wenselijk dat aangegeven wordt waarom mensen dan toch ten onrechte aan de morele kennisclaim vasthouden, en wat hen tot dat misplaatste geloof in objectieve, of nauwkeuriger gezegd objectief-geldige, waarden heeft gebracht. Diegenen die het bestaan van een objectieve moraliteit verdedigen, en daarmee aan de claim op morele kennis vasthouden, moeten aannemelijk maken

dat het mogelijk is om morele kennis te verkrijgen; ze moeten een weg uitstippelen die daartoe kan leiden, en eventueel in tenminste sommige gevallen ook geleid heeft. Daarenboven is het wenselijk dat een verklaring gegeven wordt van het optreden van hardnekkig meningsverschil als er morele problemen moeten worden opgelost, daar dit voor menigeen de aanleiding is om de claim op objectiviteit en waarheid van de hand te wijzen. Zo steunt Mackies 'argument from relativity' op het gegeven van de variatie in morele codes tussen verschillende samenlevingen of verschillende groepen in een complexe samenleving (Mackie, 1977, p. 36), hetgeen hem ertoe bracht om de objectiviteitsaanspraak als een dwaling af te doen.

Ik beperk me bij de behandeling van de afwijzing van het bestaan van objectiviteit als het om morele kwesties gaat tot Mackies opvatting, omdat hij zijn ontkenning van het bestaan van objectieve waarden en standaarden heel pregnant naar voren heeft gebracht en omdat hij zijn positie ondersteunt met argumenten die meestal tegen de objectiviteit van moraliteit naar voren worden gebracht. Bovendien speelt in de recent herleefde discussie over waarden Mackies opvatting een centrale rol (zie Honderich, 1985). Ik presenteer zijn visie dan ook als de representant van de sceptische of subjectivistische positie in de ethiek.

8. De objectiviteitskwestie: Mackies positie

Wat houdt volgens Mackie de claim op objectieve morele standaarden, waarden en kennis in? Mackie (1977) is de mening toegedaan dat als mensen in een situatie verkeren waarin ze een morele keuze moeten maken, ze willen weten welke handeling of keuze, 'in zichzelf' goed is, dat wil zeggen 'goed' onafhankelijk van bepaalde bij de persoon aanwezige verlangens of voorkeuren. Hij veronderstelt daarbij dat de gangbare opvatting is dat die objectieve waarden tevens absoluut handeling-leidend zijn, waarmee hij aangeeft dat ze aan iedereen niet alleen een voldoende, maar ook een doorslaggevende reden geven om een bepaalde handeling te verrichten; een reden die zwaarder weegt dan en daarom voorrang heeft op elke andere reden die in de keuzesituatie voor of tegen de handeling pleit; een reden die ook motiverende kracht heeft.

Mackie is van mening dat gewone gebruikers van morele taal ten onrechte deze objectiviteit claimen, omdat morele oordelen slechts een decisie weerspiegelen. Zijn 'error theory' moet laten zien dat "(...) although most people in making moral judgements implicitly claim (...) to be pointing to something objectively prescriptive, these claims are all false" (Mackie, 1977, p. 35). De reden waarom deze dwaling – doen alsof er van objectiviteit sprake is terwijl het slechts gaat om attitudes ten aanzien van bepaalde opvattingen die mensen als geldig erkennen louter en alleen omdat ze in die bepaalde praktijken gesocialiseerd zijn – zo gangbaar en hardnekkig is, is de volgende. Mensen hebben er groot belang bij dat hun morele gedragingen gereguleerd en gecontroleerd worden, en dat houdt in dat ze moeten weten wat de gedragsverwachtingen zijn waaraan ze moeten voldoen. Daarom is het belangrijk dat hun morele oordelen niet alleen voor henzelf, maar ook voor anderen gezaghebbend zijn, en proberen ze die oordelen de vereiste autoriteit te geven door objectieve geldigheid aan ze toe te schrijven.

Er is echter niet alleen sprake van gevoelsprojectie daar de morele attitudes zelf tenminste gedeeltelijk sociaal in oorsprong zijn. Ze zijn eigen gemaakt in een socialisatieproces dat altijd gericht is op het voldoen aan tenminste een aantal standaarden die buiten de persoon zelf liggen. Morele attitudes die in morele waarden geobjectiveerd worden, hebben dus wel een externe bron (er is dus sprake van een bepaalde mate van objectiviteit), maar dit is niet het soort objectiviteit waar het in dit objectiviteitsdebat om gaat. Hier gaat het om een objectiviteitsaanspraak die geldigheid claimt die verder reikt dan de eigen socialisatiegemeenschap. Mackie ontkent dus niet dat er waarde-beweringen zijn in de zin dat ze voldoen aan overeengekomen standaarden. Wat hij betwist is de objectiviteit van de standaarden zelf: dat de standaarden die in het socialisatieproces worden gebruikt, benut worden omdat ze objectief goed zijn. Mackie ziet het causale verband als volgt: mensen leven niet monogaam omdat ze monogamie op zich goed vinden, maar ze keuren monogamie goed omdat ze deelnemen in een monogame samenleving. En ze objectiveren die standaarden daar dat een efficiënte methode is om conformiteit aan de morele gedragsstandaarden te bewerkstelligen en de onzekerheid te vermijden die het ontkennen van objectieve waarden met zich mee kan brengen.

Een sterke aanwijzing dat er geen objectieve waarden zijn, is voor Mackie het feitelijke bestaan van diverse morele codes, en twijfel aan het bestaan van objectieve standaarden lijkt gerechtvaardigd door het hardnekkige voortbestaan van moreel meningsverschil. Met zijn 'argument from relativity' claimt Mackie dat de feitelijke diversiteit in morele codes het best verklaard kan worden door de hypothese dat er geen objectieve waarden zijn en dat morele codes slechts levenswijzen weerspiegelen. Een andere verklaring zou geleverd kunnen worden door de hypothese dat er wél objectieve morele waarden zijn, maar dat mensen er kennelijk steeds niet in slagen ze zodanig adequaat en onmisvormd waar te nemen dat ze het eens kunnen worden over een interpretatie en oplossing van morele problemen, die iedereen aanvaardbaar vindt. Maar Mackie vindt deze laatste verklaring van de feitelijke variatie in morele codes minder plausibel dan de ontkenning van het bestaan van objectieve waarden.

Mackie ontkent niet alleen het bestaan van morele kennis, maar hij verwacht ook niet dat we daartoe kunnen komen, daar de gangbare methoden van kennisverwerving klaarblijkelijk ongeschikt zijn om tot morele kennis te leiden. Zo kunnen geen van de gangbare onderzoeksmethoden afzonderlijk dan wel in combinatie voeren tot het ondubbelzinnig vaststellen van welke handelingen in een bepaalde situatie voorgeschreven zijn 'als in zichzelf juist'. Geen van de gebruikelijke onderzoeksmethoden (zoals zintuiglijke waarneming, introspectie, het opstellen en toetsen van verklarende hypothesen) kan bij voorbeeld laten zien hoe we de waarheid van tyfisch ethische premissen kunnen achterhalen en hoe we ethische beweringen kunnen verifiëren.

Mackie betwist niet alleen de claim op (de mogelijkheid van) morele kennis en de objectieve geldigheid van morele standaarden, maar hij heeft ook bedenkingen tegen de vrij gangbare mening dat morele oordelen een 'ingebouwde prescriptiviteit' hebben. Hij vindt het met name 'queer' dat morele oordelen handeling-leidend zouden zijn in de zin dat ze tegelijk met een oordeel een motief tot handelen zouden geven. Mackie is van mening dat door deze manoeuvre

aan morele waarden en beweringen een aantal eigenschappen worden toegedicht die op gespannen voet staan met de gangbare opvatting dat een oordeel op zich niet tot handelen kan brengen daar er altijd nog een motief nodig is; een motief dat gegeven wordt door feitelijke en contingente verlangens en voorkeuren van de handelende persoon.

De conclusies uit Mackies behandeling van de objectiviteitskwestie zijn duidelijk: het is niet aannemelijk dat het mogelijk is om tot algemeen geldige standaarden te komen in de zin dat ze ook geldig kunnen zijn voor diegenen die niet tot de eigen socialisatie-gemeenschap behoren. Bovendien lijkt het uitgesloten dat er morele kennis mogelijk is die verder gaat dan 'kennis' die stoelt op intersubjectiviteit en beperkt is tot diegenen die een bepaalde praktijk, namelijk die waarin ze gesocialiseerd zijn, delen. Ethische uitspraken, in de vorm van oordelen of voorschriften, berusten niet op kennis, maar op een voorafgaande groepsgebonden beslissing. Een volgende conclusie is dat morele oordelen alléén niet een doorslaggevende motiverende reden kunnen geven om moreel te handelen. Goed beschouwd, komt Mackies opvatting erop neer dat een normatief-ethische theorie haar beide cruciale functies – het geven van een ideaal waarover algemene overeenstemming bereikt kan worden, en het motiveren tot handelen – niet kan vervullen.

9. De objectiviteitsaanspraak en haar implicaties op het gebied van de moraal

We moeten niet uit het oog verliezen dat in het debat dat draait om objectiviteit versus relativiteit zoals hier door mij behandeld, een bepaald soort objectiviteit in het geding is: de objectiviteit van de morele standaarden zelf. Het gaat erom of het antwoord op de vraag naar wat er moreel gesproken behoort te zijn, een standaard kan geven die algemeen als geldig kan worden aanvaard, een beoordelingsstandaard en eventueel een keuzecriterium waardoor iedereen zich in principe kan laten leiden. Aansluitend bij de opvatting van Wiggins (1990-91), ga ik ervan uit dat we niet hoeven te eisen dat die standaard reeds aantoonbaar bestaat, maar dat de objectivist tenminste aannemelijk moet kunnen maken dat zo'n standaard gevonden kan worden. Hij moet daartoe een methode aanreiken waarvan plausibel is dat ze kan leiden tot het op objectieve wijze beslechten van fundamenteel moreel meningsverschil; en wenselijk is dat gewezen kan worden op gevallen waarin resultaat is geboekt. Ik denk, met andere woorden, dat wij Mackie niet zo snel gelijk hoeven te geven wanneer hij in het hardnekkige feitelijke meningsverschil en in de gangbare ontoereikende methoden een rechtvaardiging vindt voor de conclusie dat morele kennis niet mogelijk is. Hiervoor zou ik de volgende reden willen aanvoeren. Het is nog maar de vraag of de gebruikelijke methoden van onderzoek niet ook voor het morele gebied kunnen leiden tot ware uitspraken, tenminste als wij de gangbare onderzoeksmethoden niet alleen beperken tot de natuurwetenschappelijke, zoals bij voorbeeld Mackie blijkt te doen (Mackie, 1977, p. 36; zie ook Williams, 1985, pp. 151, 152). Wij zouden mijns inziens Mackie pas hoeven bij te vallen als het zo zou zijn dat het gebied van de moraliteit zich qua onderzoeksproces en methoden zo fundamenteel onderscheidt van alle andere wetenschapsgebieden dat geen van

de aanvaarde methoden bruikbaar is. In paragraaf 5 is aan de orde geweest dat het onderzoeksproces op het gebied van de moraal zich inderdaad niet kan bedienen van de methoden van strikt causaal wetenschappelijk onderzoek, gezien de totaal andere bedoelingen die wij ermee hebben en het soort begrijpen dat ethische verklaringen, als rationele verklaringen, en ethische rechtvaardigingen moeten leveren. Daar is ook naar voren gebracht dat de ethiek gezien de handelingleidende bedoeling noodzakelijk ook gebruik moet maken van concepten en kennisverwervingsmethoden die vigeren in de gedragswetenschappen. Wat betreft de rechtvaardiging van morele uitspraken zie ik geen doorslaggevende reden om eraan te twijfelen dat het ook daarbij mogelijk is te komen tot oordeelsvorming die gestoeld is op redenen die zoveel mogelijk uitsluiten dat de conclusies door een gelukje of door coïncidentie waar zijn. Er zijn immers waarheidscriteria die ook voor het morele gebied bruikbaar zijn. In paragraaf 6 heb ik een coherentietheorie van de waarheid genoemd als geschikt toetsingsinstrument voor morele rechtvaardigingen, daar ze het gegeven kan verdisconteren dat er op het morele gebied uitspraken gedaan worden die op verschillende gebieden liggen.

Als wij ons niet, zoals bij Mackie het geval is, uitsluitend focussen op natuurwetenschappelijke methoden, maar ook andere waarheid-toekennende criteria toelaten, dan komt de mogelijkheid om tot morele kennis te komen af te hangen van het antwoord op de vraag of een objectiverende houding ten aanzien van morele kwesties mogelijk is. Dat wil zeggen een houding die gekenmerkt wordt door het vermogen om voldoende afstand te nemen tot het eigen socialisatiekader om een morele kwestie kritisch te bekijken én de moreel relevante aspecten van dat kader eventueel op te geven. Op deze plaats is het van belang ons goed te realiseren dat Mackie de mogelijkheid om van ware oordelen ten aanzien van morele zaken en dus van morele kennis te spreken, verbindt aan de voorwaarde dat mensen met een verschillende socialisatieachtergrond het op objectieve gronden eens kunnen worden over een morele standaard. Ter verdediging van de objectiviteitsaanspraak is het dan ook niet voldoende om naar voren te brengen dat standaarden nooit geheel subjectief zijn omdat wij in het (morele) socialisatieproces waarin standaarden worden bijgebracht, gedwongen worden onze subjectieve behoeften en drijfveren aan te passen aan standaarden die van buitenaf zijn opgelegd. De voorwaarde waaraan Mackie de mogelijkheid van kennis bindt, is ook in de context van non-morele uitspraken een gangbare, en ik zal de objectiviteits- en kenniskwestie dan ook in deze zin behandelen. Het is tevens van belang om goed in het oog te houden dat Mackie de term 'objectieve waarden' ook gebruikt in de zin van waarden die 'in zichzelf juist zijn, en dat hij stelt dat 'weten wat in zichzelf juist is' het soort kennis is dat gezocht wordt als morele kwesties en morele standaarden in het geding zijn.

Het antwoord op de vraag of objectieve standaarden bereikbaar zijn, heeft vergaande praktische implicaties. Immers, als we wel onze subjectieve in de zin van persoonlijke standpunten kunnen opgeven (hetgeen cruciaal is voor welke moraliteit dan ook), maar noodzakelijk gevangen blijven in onze groepspraktijken, dan is het weinig zinvol om ethische discussies aan te gaan met andersdenkenden (vgl. Trigg, 1973, pp. 120-124). Want dan kunnen we elkaar

hoogstens van onze morele praktijken op de hoogte stellen, maar anderen geen moreel advies geven met de bedoeling hun praktijken te verbeteren, omdat we daarmee impliciet claimen dat we het beter weten, dus dat we morele kennis hebben (vgl. Wellmer, 1986, p. 217). Evenmin is het inzichtelijk dat anderen hun gedrag zouden willen veranderen onder invloed van onze morele raadgevingen of suggesties als zij niet zouden vinden dat wij méér kennis hebben. De belangrijkste implicatie van het moreel-scepticisme is, zoals wij zagen, dat de kennis- en dus de waarheidsaanspraak wordt opgegeven en genoeg wordt genomen met de juistheidsaanspraak. Daar de kennisclaim en dus de waarheidsvraag zo centraal staat en het antwoord erop ingrijpende gevolgen heeft voor de morele praktijk, namelijk voor de reikwijdte van onze morele uitspraken en voor de wijze waarop ethische discussies gevoerd worden, alsook voor wie morele gesprekspartners kunnen zijn, behandel ik in de volgende paragraaf de waarheidskwestie op het gebied van de moraal.

10. Is morele kennis mogelijk?

In paragraaf 7 heb ik erop gewezen dat de aanspraak op objectieve geldigheid en op waarheid ook in de alledaagse moraliteit diep is geworteld. We claimen als we morele uitspraken doen gewoonlijk morele kennis, en onze morele deliberaties, rechtvaardigingen en oordelen zijn altijd ook gericht op waarheid.

Waar Mackie niet expliciet in was, maar wat we kunnen afleiden uit zijn betoog, is dat hij er kennelijk van uitgaat dat de verschillende onderzoeksgebieden hetzelfde kennismodel gebruiken om tot kennis te komen, en dus hetzelfde soort verklaringen (en ook rechtvaardigingen) van verschijnselen en gebeurtenissen vereisen, willen we van kennis en dus van waarheid kunnen spreken. Zo vindt hij het tegen het bestaan van objectieve waarden pleiten dat meningsverschil over morele codes verschillende levenswijzen weerspiegelt, terwijl natuurwetenschappelijk meningsverschil voortkomt uit speculatieve afleidingen of verklarende hypothesen die gebaseerd zijn op inadequate evidentie (Mackie, 1977, p. 36).

In paragraaf 5 heb ik naar voren gebracht dat het karakter van een theorie mede wordt bepaald door het doel van het onderzoek, dus door de bedoeling die wij hebben met het theoretiseren over het object. Daar heb ik laten zien dat het object van moraliteit, en aard en bedoeling van de ethiek verklaringen vragen die de volgende kenmerken hebben: ze zijn reden-gevende verklaringen waarin waarden op kritische wijze moeten 'superveniëren' op feiten; en voorzover behoren-uitspraken deel uitmaken van die verklaringen, dienen ze hun sterk handeling-voorschrijvende implicatie te ontleen aan de dwingendheid van noden, behoeften en belangen. Wat het verklaringsschema aangaat, is gebleken dat niet in alle fasen concepten worden gebruikt die van exclusief morele aard zijn, maar dat bij voorbeeld ook begrippen uit de psychologie of sociologie toegepast kunnen worden. Net zoals in andere wetenschappen gebruikelijk is, gebeurt de rechtvaardiging in de ethiek door te refereren aan de achtergrond-theorie, aan de leidende idee van het onderzoek. In de natuurwetenschappen is die idee het weerspiegelen van

de wereld, terwijl de leidraad in de ethiek is haar te veranderen in de richting van hoe wij denken dat ze behoort te zijn.

Het is een gangbaar gebruik dat wij van waarheid spreken als er een overeenstemming van mening tot stand is gekomen zodanig dat wij haar zien als voldoende aanwijzing, als bewijsmateriaal, voor het feitelijke het-geval-zijn van een bepaalde stand van zaken. Uit de waarheidstheorieën blijkt, zoals ik in paragraaf 6 heb laten zien, hoeveel verschillende voorstellen er zijn aangaande de vraag aan welke criteria voldaan moet zijn, wil van 'uitsluitend over voldoende bewijsmateriaal' gesproken worden. Ik sluit me hier aan bij Wiggins' (1990-91) omschrijving van het waarheidsbegrip, omdat hij de toepasbaarheid van het begrip niet beperkt tot uitspraken die getoetst kunnen worden door uitsluitend observatie van de werkelijkheid of door middel van experimentele tests, maar waarheid formuleert op een manier die recht doet aan de wijze waarop overtuigingen in het algemeen tot stand komen. Deze gang van zaken lijkt me gerechtvaardigd, gezien het praktische karakter van de ethiek en daarmee het specifieke karakter van haar kennismodel. De keuze voor Wiggins' waarheidsbegrip hier dient slechts een illustratief, dus instrumenteel doel, namelijk op eenvoudige wijze te laten zien langs welke weg wij de relativiteit te boven zouden kunnen om tot morele kennis te komen. Vandaar dat ik afzie van het noemen van de voorwaarden waaraan hij 'waarheid' verbindt.

Wiggins (1990-91) beschouwt als minimumvoorwaarden voor het proces van kennisverwerving dat er sprake is van intersubjectieve interpretatie van de context en een gedeeld begrijpen ervan. Om vast te kunnen houden aan de waarheidsaanspraak vindt hij dat

it is sufficient for some judgment that p to be substantially true that one could come to know that p . One can come to know that p only if one can come to believe that p precisely because p . And one comes to believe that p precisely because p only if the best full explanation of one's coming to believe that p requires the giver of the explanation to adduce in his explanation the very fact that p . (Wiggins, 1990-91, p. 66)

Zo'n verklaring, door Wiggins 'een bewijs-aanvoerende verklaring' ('vindictory explanation') genoemd, moet aan het volgende schema voldoen: er moeten gespecificeerde redenen gegeven worden die evident zullen maken dat en waarom er echt niets anders te denken is dan dat p , waaruit vervolgens geconcludeerd moet worden dat het dus een feit is dat p (Wiggins, 1990-91, p. 66). Opgemerkt moet worden dat 'bewijs-aanvoerende verklaring' zoals hier gebruikt, samenvalt met wat ik in paragraaf 4 rechtvaardiging heb genoemd, in onderscheid van verklaring. Daar heb ik uiteengezet dat als wij een verklarende reden geven in antwoord op bij voorbeeld de vraag waarom we een bepaalde opvatting huldigen, het voldoende is om aan te geven door welke oorzaken, bij voorbeeld gebeurtenissen of overwegingen, we tot die opvatting zijn gekomen. In een verklarende context is het dan ook adequaat om zonder meer te verwijzen naar bij voorbeeld het persoonlijke geweten. In de rechtvaardigingscontext echter, dus wanneer

sprake is van meningsverschil en beslist moet worden aan welke zijde het gelijk ligt, wordt verwacht dat, onder het gezag van de waarheidsnorm, aangegeven wordt welke goede gronden er zijn om een bepaald samenstel van redenen te verkiezen boven andere. We moeten dus goed in het oog houden dat het Wiggins om het laatste gaat. Ik zal voor alle duidelijkheid de term rechtvaardiging gebruiken in plaats van bewijs-aanvoerende verklaring. In de loop van het geven van een rechtvaardiging ('vindictory explanation') zal er een punt komen waarop "in rehearsing these considerations, it will become apparent that there is *nothing else to think*", waarbij Wiggins benadrukt dat het niet gaat om "there being nothing else *for us to think*" (Wiggins, 1990-91, p. 71). (In de paragrafen 12 en 13 behandel ik twee rechtvaardigungsstrategieën die laten zien hoe het geven van zo'n rechtvaardiging in zijn werk kan gaan en aan welke criteria het moet voldoen.)

Degenen die een subjectivistische of sceptische houding ten aanzien van morele kwesties aannemen, kunnen wellicht instemmen met deze omschrijving van het kenproces, met deze opvatting van hoe gegronde overtuigingen tot stand komen, maar zullen betwisten dat moraliteit een object heeft dat dit soort rechtvaardigingen toelaat. Als ze de mogelijkheid van zulke rechtvaardigingen niet op voorhand willen uitsluiten, zullen ze betwijfelen of dergelijke rechtvaardigingen instemming kunnen verwachten van niet-groepsleden. Degene die vasthoudt aan de morele kennisclaim, moet dan ook, zoals reeds naar voren gebracht, aannemelijk maken dat het ondanks de feitelijke relativiteit in morele codes mogelijk is om morele kennis te verkrijgen. Op deze uitdaging is op verschillende manieren geantwoord. Meestal bestaat het antwoord uit twee delen: er wordt verklaard hoe diversiteit in morele codes en hardnekkig moreel meningsverschil (zijn) ontstaan; en er wordt geprobeerd een begaanbare weg aan te geven om die relativiteit te overwinnen om vervolgens tot morele kennis te komen (zie Brink, 1989, pp. 197-210; Wiggins, 1990-91, pp. 68-71). De relativiteit waar het om gaat, is niet zozeer die welke een rol speelt bij wat Smith 'weak moral disagreement' noemt, dat wil zeggen meningsverschil tussen personen die hetzelfde morele gezichtspunt hebben, maar vooral 'strong disagreement', dat verwijst naar meningsverschil over welk moreel gezichtspunt ingenomen moet worden: het gaat om fundamentele morele principes (Smith, 1986, p. 300).

Wiggins ziet het bestaan van diversiteit van morele codes, dus van wat behoort te zijn, als een feitelijk verschil in zingeving; een verschil dat gedeeltelijk verklaard wordt door variatie in omstandigheden waaronder mensen gesocialiseerd zijn. Dit verschil in zingeving, dat debet is aan de bestaande relativiteit, zou alleen dan de onmogelijkheid van morele kennis betekenen als de initiële interpretatiekaders niet veranderd kunnen worden. Een andere onoverkomelijke belemmering voor het verkrijgen van morele kennis zou zich voordoen als verschillende aanvankelijke zingevingen altijd zouden leiden tot een interpretatie van de wereld, die voor anders-gesocialiseerden niet herkenbaar is, dus niet tot de voor hen mogelijke werelden behoort (zie Hurley, 1989, pp. 50-54, 57). Eerder is, in verband met waarheidstheorieën, aan de orde geweest dat contrafactische toetsing zich niet zo ver hoeft uit te strekken dat de situatie beoordeeld moet worden vanuit een optiek die een geheel ander soort evaluatiekader bezigt dan dat waarmee wij

in de werkelijke wereld vertrouwd zijn (zie paragraaf 6). Als aanvankelijke interpretatiekaders niet fundamenteel onveranderbaar zijn, en als verschillende initiële zingevingen niet noodzakelijk leiden tot niet-voor-elkaar-herkenbare werelden, dan luidt de cruciale vraag: is kennis mogelijk als er sprake is van een interpretatieve context waarin er wel aanzienlijke verschillen zijn in zingeving, maar die niet zo groot zijn dat er sprake is van wat Nozick 'niet mogelijke werelden' noemt (zie paragraaf 6). Is het, met andere woorden, mogelijk dat we in die uitgangssituatie een moreel meningsverschil kunnen beslechten, doordat we gezamenlijk komen tot een rechtvaardiging die inhoudt: op grond van die en die rechtvaardigende redenen is er niets anders te denken dan dat dit oordeel waar en daarom de erop gebaseerde standaard juist is?

Wiggins (1990-91) laat aan de hand van drie soorten moreel meningsverschil zien hoe wij de daaraan ten grondslag liggende verschillende vormen van relativiteit kunnen overwinnen in de poging om tot morele kennis te komen. Eén soort meningsverschil ('Verdict of incommensurability') bestaat daarin dat de aanvankelijke zingevingskaders met hun standaarden van juistheid die impliciet zijn in de normen van de disputanten, zo verschillend zijn, dat er op de keper beschouwd geen gemeenschappelijke vraag is en er dus slechts sprake is van schijnmeningsverschil. Bij een ander soort meningsverschil ('Finding of underdetermination') is er sprake van een gemeenschappelijke vraag, maar blijkt geen van de alternatieven die voor de één aanvaardbaar is, voor de ander 'leefbaar' te zijn; dit zijn de typisch dilemma's die gevallen. Bij het derde type meningsverschil ('Counsel of perseverance') is volgens Wiggins de weg naar kennis open. Dat betreft al die gevallen waarin de verwachtingen, veronderstellingen, en de standaarden van juistheid die impliciet zijn in de normen die de disputanten met zich meebrengen, niet dermate verschillen dat er op de keper beschouwd slechts sprake is van onverenigbaarheid van levensvormen, en dus van schijnbaar meningsverschil. De gesprekspartners kunnen in al deze gevallen pogen tot kennis te komen door te proberen om elke relativiteit die samenhangt met de omstandigheden en betrekking heeft op de inhoud van de kwestie, expliciet te maken. (Men kan, met een voorbeeld van Hurley, elkaar ervan bewust maken hoe persoonlijke en groepsbelangen geraakt worden door de te nemen beslissing en op welke manier dat leidt tot een vervormde zingeving en interpretatie (Hurley, 1989, pp. 309-313).) Wanneer dat is gebeurd, kan er toch nog inhoudelijk meningsverschil zijn. Dan is volharding geboden en kunnen de disputanten proberen hun aanvankelijke sensibiliteiten te veranderen alsook onderzoeken hoe hun initiële oordelen zijn ontstaan. Als zij deze beter begrijpen, kunnen zij ondanks verschil in uitgangspunt tot een verbeterde sensibiliteit komen. En als dat zo is, hoeft niet op voorhand uitgesloten te worden dat ze tot een verbeterde standaard van correctheid komen (Wiggins, 1990-91, pp. 75-76). Maar is deze hoop gerechtvaardigd? Op het eerste gezicht lijkt Wiggins terecht te zijn gekomen in Mackies vaarwater, daar hij als *schijnmeningsverschil* die gevallen lijkt te beschouwen waarin sprake is van meningsverschil over de standaarden ('strong moral disagreement'). En wij zagen dat een scepticus als Mackie juist de onbeslisbaarheid van 'strong moral disagreement' als aanwijzing ziet voor de onmogelijkheid van morele kennis. Om Wiggins' positie, en het verschil met Mackie, goed te beoordelen, is het van belang te weten dat

bij Wiggins het 'aanvankelijke zingevingskader' niet, zoals bij Mackie het geval is, samenvalt met het socialisatiekader in engere zin. Een aanwijzing hiervoor is dat Wiggins van mening is, dat wegens het pure feit dat mensen voor elkaar vreemde opvattingen begrijpen, er een 'gedeeld kader' moet zijn van invoelingsvermogen. Hij is van mening dat

to grasp a thought with this content [the content that moral convictions have], to grasp a thought that aspires to express the point of view that shall surmount one's private and particular situation and be common between one person and another (...) surely presupposes an original participation in a general way of feeling and of being motivated that sets up the standard for such appropriateness. (Wiggins, 1990-91, p. 82)

Een minder speculatieve ondersteuning van het idee dat aanvankelijke zingevingskaders niet noodzakelijk samenvallen met specifieke socialisatiekaders, maar breder zijn, vinden wij bij Hampshire (1982). Gebaseerd op het gegeven dat satisfactie van een aantal basale noden en behoeften voorwaarde is voor overleven en samen-leven, zullen er een aantal zaken zijn die iedere socialisatiegemeenschap zal reguleren, en ligt het voor de hand dat er enige gemeenschappelijke principiën zijn (in onderscheid van mores) (Hampshire, 1982, p. 156). In die globale zin kan er dus gesproken worden van een gedeeltelijk gedeeld interpretatiekader. Dat betekent dat wanneer Wiggins spreekt van een 'interpretatieve context', niet de noodzaak geïmpliceerd is van een geheel-samenvallen van zingevingsraamwerk en socialisatiekader. Bij Wiggins is mijns inziens pas sprake van schijnmeningsverschil wanneer er nauwelijks nog van communicatie gesproken kan worden; wanneer om met Nozick (1981) en Hurley (1989, pp. 32, 51-52) te spreken, een van de partijen een niet-meer-mogelijke wereld vertegenwoordigt. Ik zou Wiggins dan ook willen ondersteunen wanneer hij erop wijst dat er gevallen zijn waarbij de standaarden van correctheid verbeterd zijn met instemming van diegenen die uit verschillende socialisatiegemeenschappen kwamen, zoals blijkt uit afschaffing van de slavernij. Hier hebben disputen kennelijk geleid tot de conclusie 'dat er niets anders te denken is' dan dat slavernij slecht is, hetgeen op zijn beurt geleid heeft tot een herziene standaard van menswaardigheid, die geldigheid heeft voorbij afzonderlijke socialisatiegemeenschappen (vgl. Brink, 1989, pp. 189, 208; Gellner, 1974, pp. 19, 20). Dit soort gevallen laat zien dat verschillen in zingevingskader niet noodzakelijk leiden tot niet-voor-elkaar herkenbare werelden, en dat de door socialisatie bepaalde aanvankelijke zingevingskaders verlaten kunnen worden. Ik zou dan ook om de volgende redenen nog niet de opvatting willen opgeven dat morele disputen opgelost kunnen worden door het overwinnen van de relativiteit in zingeving, zodat algemene overeenstemming over een standaard bereikt kan worden. De eerste reden om aan de kennisaanspraak vast te houden, is dat veel morele meningsverschillen afhangen van een verschillende interpretatie van de non-morele feiten. Iemand kan, met een voorbeeld van Brink, de non-morele feiten verkeerd inschatten, doordat hij zich de gevolgen van een handelings- of beleidskoers niet goed kan

voorstellen; of er kan onenigheid bestaan over de vraag welke verdeling van materiële en immateriële goederen het gunstigst is (Brink, 1989, pp. 202-205). Als dat eenmaal erkend is, lijkt Brinks conclusie in dit verband gepast, namelijk "since nonmoral disagreement (...) is ex hypothesi resolvable in principle, moral disagreement that depends on nonmoral disagreement must itself be resolvable at least in principle" (Brink, 1989, p. 209; vgl. Smith, 1986, pp. 301-302). Een tweede reden om de kennis aanspraak niet op te geven, is dat morele disputen die voortkomen uit beginstandpunten die met elkaar op gespannen voet staan, bij voorbeeld doordat mensen een enigszins verschillende opvatting hebben over waar het bij moraliteit om gaat, in principe opgelost kunnen worden als maar de éénrichtingsvisie van rechtvaardiging aangevuld wordt. Overeenstemming over algemene morele principes kan inderdaad gebruikt worden om meningsverschil over bijzondere morele gevallen op te lossen (vgl. Brink, 1989, p. 203). Maar ook de aanvangsstandpunten kunnen veranderd worden door aanpassing die voortkomt uit de ervaring dat praktijkoplossingen aspecten van een probleem naar voren brengen die door geen van de betrokken partijen vanuit hun morele gezichtspunt adequaat gehanteerd kunnen worden, bij voorbeeld doordat ze bepaalde verbanden niet zagen. Het gezamenlijk ontdekken van zo'n nieuw verband kan ertoe leiden dat, wanneer de betrokkenen hun aanvankelijke gezichtspunt noodgedwongen bijstellen, blijkt dat ze nu ook op het niveau van de principes tot overeenstemming kunnen komen (vgl. Aiken, 1963, pp. 99-100). Dit lijkt geen onrealistische verwachting, daar zij nu immers een gemeenschappelijke springplank hebben, en het is dan ook geenszins uitgesloten dat ze hetzij tot een betere rechtvaardiging van de aanvankelijke principes komen, hetzij tot geheel andere invulling van de principes besluiten. Hier valt te denken aan gevallen waarin partijen met een verschillend socialisatiekader tot een gemeenschappelijke standaard voor euthanasie zijn gekomen, ondanks hun sterke initiële sensibiliteiten daartegen. Dit is bovendien veelal niet gebeurd op grond van wat Mackie een decisie noemt, maar op grond van een aantal waarnemingen en feiten omtrent menselijk leven en lijden, plus een waardering daarvan. Zo heeft Dupuis' *Wat is goed voor een mens. Macht en onmacht van moraal* (1987) langdurig de discussie aangaande standaarden voor euthanasie bepaald, en zijn in literatuur en media argumenten naar voren gebracht. Deze argumenten zijn ook aanvaard door sommigen die door handelingsnoodzaak in veranderde levensomstandigheden gedwongen waren tot bezinning op nieuwe standaarden (zie Singer, 1979). Een derde reden om de kennis aanspraak te handhaven, is dat sommige socialisatiekaders inherent instabiel zijn (Gellner, 1974, pp. 17, 19, 50). Brink wijst erop dat niemands morele oordelen en opvattingen geheel consistent, laat staan coherent zijn. Er is geen dwingende reden om te betwijfelen of de poging om opvattingen coherent te maken, kan leiden tot het wijzigen van beginstandpunten; net zo min als daartoe reden is in bij voorbeeld de sociale wetenschappen en filosofie (Brink, 1989, p. 204).

Nu ik een aantal redenen naar voren heb gebracht om voorlopig te blijven vasthouden aan het oordeel dat er wegen zijn die in principe kunnen leiden tot morele kennis, en ik aan de hand van Wiggins' suggestie heb laten zien hoe dat in zijn werk kan gaan, wil ik aangeven hoe degenen die aan de feitelijke relativiteit niet de conclusie willen verbinden dat ze twijfel aan de

mogelijkheid van morele kennis rechtvaardigt, verklaren dat er nog zo weinig sprake is van morele kennis.

Voor het gegeven dat er door de eeuwen heen zo weinig 'convergentie van oordeel' is op het niveau van de alledaagse morele omgang (niveau-1), en nauwelijks overeenstemming is tussen niveau-1 en het theoretische niveau (niveau-2), plus dat overeenstemming in mening vaak zo weinig duurzaam is, worden door objectivisten verschillende verklaringen gegeven. Eén oorzaak die naar voren wordt gebracht, is dat het morele denken bijzonder gevoelig is voor allerlei vervormende invloeden, zoals opvattingen van eigen belang, vooroordelen en andere vormen van sociale ideologie. En daar het bij morele kwesties veelal ook gaat om de juiste verdeling van baten en lasten van sociale en interpersoonlijke interactie, raken deze vervormende invloeden het morele denken sterker dan bij voorbeeld in het natuurwetenschappelijke denken het geval is (Brink, 1989, p. 205). Een tweede oorzaak die wordt genoemd, is dat seculiere morele theorie een onderontwikkeld onderzoeksgebied is. In het verleden draaiden ethische debatten niet zozeer om waarheid en kennis in de hier gebruikte zin, maar waren ze gekoppeld aan diverse levensbeschouwingen die heel specifieke methoden van waarheid-vinden, zoals openbaring, hanteerden. Het lijkt aannemelijk dat deze particularistische methoden het afstand nemen tot het eigen kader dat noodzakelijk is voor kennis, in de weg hebben gestaan (Brink, 1989, p. 206; Parfit, 1984, pp. 453-54); net zoals dat gebeurd is in vroegere stadia van natuurwetenschappelijke kennisverwerving.

Ik heb hierboven laten zien dat verschillende of conflicterende aanvankelijke zingevingskaders niet noodzakelijk leiden tot zingevingen en interpretaties die voor diegenen die anders gesocialiseerd zijn, niet herkenbaar zijn. Ook is gebleken dat mensen ten opzichte van hun socialisatiekader een objectiverende houding kunnen aannemen die kan leiden, en in sommige gevallen ook heeft geleid, tot een opgeven van moreel relevante aspecten ervan. Aan de hand van een omschrijving van Wiggins' rechtvaardiging ('vindicatory explanation') heb ik globaal aangegeven op welke manier er redenen gegeven moeten worden om te kunnen concluderen dat we iets weten, kennis hebben. Daarbij heb ik een voorstel van hem vermeld met betrekking tot hoe bij het oplossen van meningsverschillen de relativiteit overwonnen kan worden, dat wil zeggen hoe men tot een objectiverende houding en objectief oordeel kan komen. Dit alles rechtvaardigt echter nog niet voldoende de claim dat morele kennis mogelijk is. De algemene instemming met een oordeel of standaard kan namelijk berusten op het gezamenlijk aanvaarden van redenen die op redelijke gronden gerechtvaardigd zijn en die eventueel ook de relevante feiten dekken terwijl er sprake is van een onjuist of onvoldoende verband tussen beide. In paragraaf 6 is aan de orde geweest dat we de waarheidsnorm als instrument toepassen op gerechtvaardigde oordelen om zoveel mogelijk uit te sluiten dat ze door een gelukje of door een toevallige samenloop van omstandigheden 'waar' zijn. (Vandaar dat Wiggins in zijn omschrijving van een 'vindicatory explanation' zegt dat bij de rechtvaardiging "the giver of the explanation [is] to adduce in his explanation the very fact that p " (Wiggins, 1990-91, p. 66).) In paragraaf 6 heb ik aangegeven in welke relatie rechtvaardiging moet staan tot 'hoe de dingen feitelijk in elkaar

steken', wil er van kennis met het bijbehorende waarheidsbegrip sprake zijn. Daar heb ik ook aangestipt dat het antwoord op de vraag of het spreken in termen van morele kennis mogelijk is, uiteindelijk afhangt van de beslissing of er een rechtvaardigingsstrategie en waarheidstheorie zijn die zich lenen voor toetsing van ethische uitspraken. Wij weten dat we op het morele gebied van doen hebben met feiten omtrent (samen)leven en lijden, met opvattingen over menselijke motivatie en met normen, die veel verder kunnen maar niet hoeven te gaan dan op grond van de feiten een redelijke verwachting lijkt. In paragraaf 5 is naar voren gebracht dat in de ethiek, door haar afhankelijkheid van bij voorbeeld de gedragswetenschappen, verklaringen een rol spelen waarin ook aan categorieën van andere gebieden gerefereerd moet worden. Dat betekent wanneer het om rechtvaardigingen gaat, dat bij de toetsing van de oordelen gebruik gemaakt kan worden van een coherentietheorie van de waarheid. Daar ik meen nu voldoende te hebben aangegeven dat morele uitspraken op hun waarheidsgehalte te toetsen zijn, lijkt me de conclusie gerechtvaardigd dat er een begaanbare weg is ter verkrijging van morele kennis. Hoewel het gerechtvaardigd lijkt om aan de morele objectiviteitsclaim en de morele kennisclaim vast te houden, moeten we niet vervallen in overspannen verwachtingen. Er zullen altijd gevallen zijn waarover geen volledige overeenstemming in mening verkregen zal worden. Brink geeft hiervoor de volgende redenen. Geen enkele rechtvaardigingstheorie kan de mogelijkheid van systematische dwaling uitsluiten. Bovendien zullen er altijd mensen zijn wier uitgangspunten zo foutief zijn dat ze niet van de waarheid te overtuigen zijn (hetgeen overigens ook geldt voor disputen op het non-morele gebied). Dit kan zich bij voorbeeld voordoen wanneer iemand zo egocentrisch is dat hij niet in staat is zich een juist beeld te vormen van het effect van zijn handelingen op anderen (Brink, 1989, p. 199). Ook Hurley wijst erop dat bij een normale verdeling van vermogens, vooroordelen, etcetera er gevallen zullen zijn die niet tot 'convergence in belief' zullen leiden, en dat het in het algemeen gemakkelijker zal zijn om onhoudbare oordelen te elimineren (Hurley, 1989, pp. 312-13).

Misschien heeft de bespreking van de voorgaande kwesties – de motiverende kracht van morele overwegingen en morele redenen en de belangrijke rol die waarheid en kennis daarbij spelen – de lezer nog niet geheel overtuigd. Maar ze heeft, naar ik hoop, laten zien dat het voorbarig is de verwachting van het verkrijgen van morele kennis op te geven. De aanspraak dat het mogelijk is om zo'n kennisaanspraak te maken die gehonoreerd kan worden, moet mijns inziens pas worden opgegeven als er absoluut geen zwaarwegende redenen meer aan te voeren zijn om zinvol aan haar vast te houden. Het afzien van die claim heeft grote gevolgen. Immers, in het domein van moraliteit wordt van een ieder, als individu en als lid van de samenleving, verwacht dat hij keuzen maakt en handelingen verricht die vaak zeer ingrijpende gevolgen hebben voor leven en welzijn van hemzelf en van anderen; gevolgen die niet zelden een langdurige uitwerking hebben en niet altijd zonder schade ongedaan te maken zijn. Zeker voor het gebied van de publieke moraal geldt dat het gaat om lange-termijn planning en regulering van gedragsverwachtingen. Het lijkt dus zowel om morele als om pragmatische redenen geboden om, waar mogelijk, de standaarden, normen en beslissingen te stoelen op oordelen die waar zijn; op

oordelen die zo goed mogelijk recht doen aan de zaken zoals ze werkelijk liggen. Een tweede reden om vast te houden aan de waarheidsclaim voor morele oordelen is van meer motivationele aard. Gegeven dat mensen veelal hun leven plannen en dus prudentieel en rationeel met de wereld omgaan, is het niet inzichtelijk dat ze zich duurzaam de grote offers zullen getroosten als ze er niet op kunnen vertrouwen dat de aan hun gestelde eisen zo veel mogelijk berusten op ware oordelen. Ook de volgende reden om aan de waarheidsaanspraak voor morele oordelen te blijven vasthouden, raakt aan de motivationele zijde van moreel gedrag. Het is ongetwijfeld zo dat we veelal genoeg kunnen nemen met juistheidsoordelen en ons op pragmatische gronden zelfs tevreden stellen met door strategische overwegingen bepaalde intersubjectiviteit. Maar het ligt niet in de rede te verwachten dat we wanneer die opvattingen en waarden die ons na aan het hart liggen en die we voor waar houden, onder kritiek worden gesteld, gemotiveerd zullen zijn om ze op te geven op grond van onderhandelingsoverwegingen alléén. Een derde motivationele reden is dat niets een langdurige bereidheid tot het brengen van offers meer kan waarborgen dan een succesvolle uitvoering van de plannen, ook op het morele gebied. En de kans daarop neemt toe naarmate onze oordelen beter de werkelijke gang van zaken verdisconteren.

Als we deze redenen in verband brengen met de functies die een normatief-ethische theorie moet vervullen – een ideaal uitwerken waarover op goede gronden overeenstemming bereikt kan worden en het duurzaam motiveren tot moreel handelen – dan betekent het opgeven van de idee dat het verkrijgen van morele kennis mogelijk is een bedreiging voor de werkbaarheid van een normatief-ethische theorie. Maar er is nog een zwaarwegendere reden om de kennisclaim niet lichtvaardig op te geven. Deze is naar voren gebracht door Johnson (1992, p. 1) en Hurley (1989, hoofdstuk 14) die menen dat aan de kennisclaim moet worden vastgehouden, omdat wij niet een minimale mate van bestaanszekerheid kunnen verwerven die noodzakelijk is om als mens te functioneren, als wij niet op bepaalde feiten, waaronder ook morele waarheden kunnen steunen (vgl. McDowell, 1980, pp. 127-138). Als kennis noodzakelijk is voor bestaanszekerheid, dan hoeft het geen betoog dat de onmogelijkheid van morele kennis psychisch en sociaal ingrijpende gevolgen heeft, daar een groot deel van ons sociale gedrag door morele vereisten gereguleerd en op morele gronden gerechtvaardigd wordt, dus moreel gedrag is.

Nu ik een aantal redenen naar voren heb gebracht waarom het me voorbarig lijkt de kennisclaim ten aanzien van morele kwesties op te geven, en ook waarom het proces van het verkrijgen van morele kennis tot nu toe zo weinig succesvol is geweest, wil ik in de volgende paragraaf ingaan op het rechtvaardigingsproces. Rechtvaardiging is immers de weg waarlangs wij tot kennis proberen te komen.

11. Contextuele en systematische rechtvaardiging

Wanneer het om morele oordelen gaat, verschillen rechtvaardigingsstrategieën qua proces niet van die van oordelen op andere gebieden. De verschillen raken de 'constraints' op het theoretiseren en betreffen vooral het soort concepten dat gebruikt kan worden. Vandaar dat ik de

rechtvaardigingsstrategieën eerst in hun algemeenheid zal behandelen en daarna, waar nodig, zal wijzen op specifieke kenmerken en problemen van ethische rechtvaardiging.

Bij rechtvaardiging, zowel morele als non-morele, gaat het erom redenen naar voren te brengen waarom de oordelen en opvattingen die wij erop na houden, waar zijn; eventueel waarom het ene samenstel van redenen verkozen moet worden boven het andere. Wij komen twee soorten rechtvaardiging tegen: contextuele en systematische. Bij contextuele rechtvaardiging gaat het om het geven van redenen ter ondersteuning van onze 'eerste-orde' oordelen, dat wil zeggen opvattingen die betrekking hebben op onze directe omgang met de wereld (Brink, 1989, p. 127). Gewoonlijk beroepen wij ons bij dit soort rechtvaardiging op regels, en als daar geen genoeg mee wordt genomen, rechtvaardigen wij door terug te vallen op algemeen aanvaarde opvattingen. Deze regels of algemeen aanvaarde opvattingen functioneren bij een contextuele rechtvaardiging dus als oordelen die voldoende rechtvaardigende kracht hebben om onze meningen over gebeurtenissen (eerste-orde oordelen) te staven. Meestal kunnen wij hiermee volstaan, omdat in de daagse praktijk hun juistheid, hun 'op goede gronden gerechtvaardigd-zijn' niet ter discussie staat. Bij een contextuele rechtvaardiging vallen verklaring en rechtvaardiging dus als het ware samen: er wordt genoeg mee genomen dat wij met behulp van verklarende redenen aangeven hoe wij tot een slotsom, keuze of handeling zijn gekomen. Zich tevreden stellen met een direct terugvallen op de rechtvaardigende oordelen en het op de koop toe nemen van het daarmee gepaard gaande afzien van het geven van redenen, wordt ook ingegeven door pragmatische overwegingen; het hele communicatiesysteem zou lam komen te liggen als wij steeds uitputtende rechtvaardigingen van elkaar zouden vragen. 'Complete' rechtvaardigingen worden van belang wanneer " (...) die Sicherheit, Selbstverständlichkeit unseres Wissens, Handelns, Erfahrens und Fühlens gestört ist, wenn Fragen und Zweifel, Mißverständnisse und Meinungsverschiedenheiten, Handlungs- und Zielkonflikte auftauchen" (Wimmer, 1980, p. 60); of wanneer zich gevallen voordoen die niet door de vigerende regels, principes, of aanvaarde opvattingen gedekt worden. Wij vragen met andere woorden pas naar rechtvaardigingen van regels, opvattingen en maatstaven als er twijfel rijst aan hun aanvaardbaarheid. Wanneer het gaat om volledigheid, hebben wij van doen met een systematische rechtvaardiging, hetgeen vanwege de complexiteit gewoonlijk een bezigheid van theoretici is. Ik houd me in de rest van dit hoofdstuk uitsluitend bezig met de kwestie van systematische rechtvaardiging.

Ik heb reeds aangeduid dat wij bij contextuele rechtvaardiging onze keuzen, handelingen en oordelen rechtvaardigen door ze direct af te leiden uit een rechtvaardigend achtergrond-oordeel dat zonder meer als voldoende rechtvaardigingsgrond wordt aanvaard; lineariteit is hier geen probleem. Bij systematische rechtvaardiging, die altijd zo veel mogelijk volledigheid beoogt, is dat anders. Daar wordt lineariteit wel een probleem, omdat ze leidt tot oneindige regressie, hetgeen tot gevolg heeft dat wij nooit tot het punt van gerechtvaardigd-zijn kunnen komen. Als de lineariteit wordt opgegeven om dit probleem te ontlopen, ligt al gauw het gevaar van circulariteit op de loer, die als ze vicieus blijkt te zijn als ongewenst gevolg heeft dat daarmee 'van alles te bewijzen is' (Brink, 1989, p. 123). Zowel oneindige regressie als vicieuze circulariteit sluiten dus

uit dat wij kunnen komen tot voldoende overtuigende aanwijzing voor waarheid en daarmee maken ze elke rechtvaardiging problematisch, daar 'justification for believing p is justification for believing p to be true' (Brink, 1989, p. 106). De spil waar de systematische rechtvaardiging om draait, is: de oordelen die de rechtvaardigingsachtergrond van de contextuele rechtvaardigingen vormen (dus de rechtvaardigende oordelen) zodanig te rechtvaardigen dat ze voldoen aan de epistemologische eis dat ze zelf voldoende gerechtvaardigd zijn. En de problemen die omzeild of overwonnen moeten worden, zijn: oneindige regressie en vicieuze circulariteit.

Bij de systematische rechtvaardiging van oordelen voeren twee rechtvaardigingsstrategieën de boventoon: de fundatie-strategie en de coherentie-strategie, die ik in de volgende twee paragrafen behandel. Ik ga voorbij aan de constructivistische rechtvaardigingsstrategie daar deze overeenkomt met de coherentistische, zij het met het fundamentele verschil dat in het coherentisme de 'objectiviteit' die geïmpliceerd is met de waarheidsaanspraak, niet principieel wordt opgegeven; er zijn coherentisten die daaraan vasthouden en andere die dat niet doen. Constructivisten daarentegen betwisten de 'onafhankelijkheid' van het bewijsmateriaal en geven daarmee principieel de objectiviteitsidee op (Brink, 1989, p. 19).

12. De fundatie-strategie van rechtvaardiging

Het uitgangspunt van de fundatie-strategie is door Lewis verwoord als: alleen wanneer sommige oordelen antecedent waar en dus zeker zijn, kunnen er oordelen geveld worden die enige mate van waarschijnlijkheid hebben. Het ontbreken van dergelijke zekere oordelen heeft tot gevolg dat "(...) the knowledge which depends on them and is ordinarily called 'probable' would be only probably probable. Hence (...) any statement which we could make would require the qualification 'probable', and knowledge would disappear in an infinite regress of such qualification" (Lewis, 1929, pp. 311-312; zie ook Lewis, 1946, pp. 341, 356-357). Door het invoeren van basis-oordelen die zeker zijn, willen de foundationalisten de regressie die een systematische rechtvaardiging bedreigt, voorkomen (zie Chisholm, 1966). Bovendien willen zij met de basis-oordelen, die de belangrijkste klasse van oordelen vormen in het rechtvaardigingsproces, tevens de kwaliteit van het uiteindelijke oordeel zo goed mogelijk waarborgen. Zij willen, met andere woorden, verzekerd zien dat datgene waarvan wij overtuigd zijn, ook feitelijk het geval is. Het achterliggende idee is dat als basis-oordelen onfeilbaar zijn, dat garandeert dat ze waar zijn, en ware premissen zijn in de optiek van de foundationalisten noodzakelijk voor ware conclusies. Daar basis-oordelen fungeren als rechtvaardigingsfundament voor alle overige oordelen, kunnen ze zelf niet gerechtvaardigd worden door de non-basis oordelen. Vandaar dat in de foundationalistische rechtvaardigingsstrategie alle rechtvaardiging in één richting verloopt: van basis-oordelen naar non-basis oordelen. Het eerste en meest karakteristieke kenmerk van de fundatie-strategie is dus de veronderstelling dat er bepaalde vaste punten in de rechtvaardigingsstructuur zijn: de fundamentele oordelen (Lewis, 1952; Prichard, 1949; Ross, 1930; zie Sellars,

1979/1988, pp. 177, 178). Het daaruit voortvloeiende tweede kenmerk is dat er twee soorten rechtvaardiging zijn, die twee soorten oordelen opleveren. De onvoorwaardelijke rechtvaardiging geldt voor de basis-oordelen, daar ze niet afgeleid zijn van andere oordelen en ze die andere oordelen kunnen rechtvaardigen zonder zelf staving te behoeven; en oordelen die slechts voorwaardelijk gerechtvaardigd zijn daar ze zijn afgeleid van basis-oordelen of van andere niet-basale oordelen waardoor altijd een rechtvaardiging noodzakelijk is (zie Brink, 1989, p. 101; zie Dancy, 1985, pp. 53-58).

Er worden verschillende kenmerken genoemd die oordelen moeten hebben, willen ze basaal zijn en dus de regressie kunnen stoppen. Volgens Dancy moeten fundamentele oordelen één van de volgende eigenschappen bezitten. Ze moeten gerechtvaardigd zijn door iets anders dan oordelen, of ze moeten zichzelf rechtvaardigen dan wel geen rechtvaardiging nodig hebben. Deze formele karakteristieken zijn gegrond in de epistemische eigenschap dat ze onfeilbaar zijn (Dancy, 1985, p. 63; zie Brink, 1989, pp. 101-104; zie Sellars, 1973, p. 617; 1979/1988, p. 180).

Aan de hand van twee dimensies kan onderscheid gemaakt worden tussen klassieke ofwel strenge foundationalisten enerzijds en de liberalen of gematigden anderzijds. De eerste dimensie is de mate van 'a priori zekerheid' ('antecedent security') die aan de basis-oordelen wordt toegeschreven; de tweede dimensie betreft de eisen die gesteld worden aan de wijze waarop de non-basis oordelen mogen worden afgeleid van de basis-oordelen.

Wat betreft de eerste dimensie, de mate van 'a priori zekerheid' zijn de klassieke foundationalisten van mening dat sommige beweringen zeker zijn zonder hun zekerheid te ontlenen aan de relatie waarin ze staan tot andere oordelen. Klassieke foundationalisten negeren daarmee niet de algemene coherentie-eis, maar menen slechts dat sommige beweringen zeker zijn in een betekenis die coherentie met andere opvattingen geheel irrelevant maakt voor hun 'zeker-zijn'. Sommige foundationalisten hebben een minder vergaande claim en vinden het voldoende om een oordeel als basaal te aanvaarden als het onbetwifelbaar is, en dat is het geval "if and only if no one could ever have reason to doubt it" (Dancy, 1985, p. 64; zie Brink, 1989, p. 102). Soms wordt gesproken van 'oncorrigeerbaar' (Lewis, 1946, hoofdstuk 7). Een nog zwakkere vorm van de fundatie-strategie is die waarin nog wel wordt vastgehouden aan de idee dat er twee soorten rechtvaardiging zijn, maar de these dat basis-oordelen nooit een beroep op andere oordelen behoeven voor hun rechtvaardiging, wordt afgezwakt. Of aan de basis-oordelen onfeilbaarheid, onbetwistbaarheid dan wel oncorrigeerbaarheid wordt toegekend, de claim is steeds 'epistemische prioriteit', die door Firth wordt omschreven als: "the thesis that some statements have some degree of warrant which is independent of (and in this sense 'prior to') the warrant (...) that they derive from their coherence with other statements" (Firth, 1964/1988, p. 172).

Aan de hand van de tweede dimensie, de afleidingsmodus van non-basis oordelen uit basis-oordelen, laten de foundationalisten zich als volgt rangschikken. De klassieke foundationalisten gaan ervan uit dat alleen oordelen die deductief van de fundamentele oordelen kunnen worden afgeleid, gerechtvaardigd zijn. Zij hanteren dus een strikt lineaire afleiding. De liberale fundatio-

nalisten menen dat de afgeleide oordelen ook gerechtvaardigd mogen worden geacht op basis van hun coherentie met de fundamentele oordelen (Russell, 1912, pp. 22-26). Zij hechten dus minder aan lineariteit.

Wat is de verdienste van het invoeren van fundamentele oordelen, gezien de functie dat ze de 'zekere basis' moeten geven van waaruit andere oordelen gerechtvaardigd worden? De verdienste is mijns inziens zeer betrekkelijk als wij acht slaan op de volgende punten van kritiek die op de fundatie-strategie zijn gegeven. Een eerste punt van kritiek betreft de drie mogelijke eigenschappen van basis-oordelen die Dancy naar voren bracht: ze moeten gerechtvaardigd zijn door iets anders dan oordelen, of ze moeten zelf-rechtvaardigend zijn, dan wel ze moeten geen rechtvaardiging behoeven. Daar Dancy er terecht op wijst dat oordelen met de derde eigenschap een bijzonder geval zijn van de tweede groep, beperk ik de kritiek tot de eerste twee soorten basis-oordelen. Wanneer het gaat om oordelen die gerechtvaardigd zijn door iets anders dan oordelen, wordt bij voorbeeld gedoeld op zaken die in de directe waarneming gegeven zijn. Zo zegt Lewis "one cannot be mistaken about the content of an immediate awareness" (Lewis, 1929, p. 131). Zo'n oordeel zou non-inferentieel gerechtvaardigd zijn, omdat de geloofwaardigheid ervan niet afhangt van enige relatie met andere oordelen. Toch hoeven ze niet waar te zijn, zoals het 'argument from illusion' laat zien. Immers, de inhoud van een hallucinatie is even overtuigend als de inhoud van een feitelijke waarneming (zie Dancy, 1985, p. 153; zie McDowell, 1982/1988, pp. 210-212). Een ander punt van kritiek, dat Dancy laat horen, is dat zelfs al zouden alle onfeilbare oordelen non-inferentieel gerechtvaardigd zijn, niet alle non-inferentieel gerechtvaardigde oordelen onfeilbaar zijn, zoals het genoemde 'argument from illusion' laat zien. Daardoor is niet zonder meer duidelijk welke van de non-inferentieel gerechtvaardigde oordelen als basis-oordelen kunnen dienen (Dancy, 1985, pp. 62-65).

Wat betreft de tweede eigenschap, het zelf-rechtvaardigend zijn, heeft Brink de volgende kritiek geuit: "(...) self-justification can be regarded as the limiting case of circular reasoning – that is, self-justification is the smallest justificatory circle imaginable. And everyone (...) regards such small circles of justification as nonexplanatory and, hence, as nonjustifying" (Brink, 1989, pp. 116-120). Een andere kritiek, van Dancy, in verband met het zelf-rechtvaardigende karakter betreft het keuzeprobleem. Wanneer er verschillende zich-rechtvaardigende oordelen in omloop zijn die met elkaar op gespannen voet staan, geeft de fundatie-strategie niet een beslissingsstrategie om tussen ze te kiezen, terwijl niet zonder meer duidelijk is hoe ze elkaar kunnen rechtvaardigen (Dancy, 1985, pp. 118-119). Een volgend bezwaar van Dancy is dat zelfs als de basis-oordelen onfeilbaar zouden zijn, dat nog niet voldoende de kwaliteit van de non-basis oordelen garandeert, omdat de afleidingsprincipes waardoor wij gaan van de basis-oordelen naar de non-basis oordelen niet onfeilbaar zijn. Bovendien vindt Dancy ten aanzien van de afleidingsprincipes ook problematisch dat de fundationalistische rechtvaardigingsstrategie zelf niet een rechtvaardiging van de afleidingsprincipes kan geven, daar niet inzichtelijk is op welke wijze en door welke basis-oordelen ze gerechtvaardigd zouden moeten worden. Met andere woorden: ook al zijn er onfeilbare basisoordelen, dan hebben ze op zichzelf nog niet

voldoende rechtvaardigende kracht om de kwaliteit van de erop gebaseerde oordelen te waarborgen. Het laatste punt van kritiek dat ik naar voren wil brengen, stamt ook van Dancy en is het schadelijkst omdat het de fundatie-strategie in haar fundament aangrijpt. Hij wijst erop dat als de fundamentele oordelen bedoeld zijn als onze epistemologische grondslag, als het 'zekere' draagvlak van de 'suprastructuur' van alle overige oordelen, ze ook voldoende inhoud moeten hebben om als premissen en basis te dienen voor alle andere oordelen op een bepaald gebied. En dan doet zich een problematische frictie voor die samenhangt met het onfeilbare of zekere karakter dat fundamentele oordelen moeten hebben. Want naarmate de zekerheid van fundamentele oordelen toeneemt, zullen ze steeds minder inhoud hebben: is er sprake van een 'vanishingly small content'. En dan is het moeilijk in te zien hoe fundationalisten, zelfs al zouden er onfeilbare oordelen zijn, hun rechtvaardigingsaanspraak kunnen waarmaken. Want, aldus Dancys conclusie, het is onwaarschijnlijk dat ook maar enige interessante oordelen met betrekking tot verleden, heden en toekomst ooit gerechtvaardigd kunnen worden, als ze uitsluitend afgeleid mogen worden van fundamentele, maar lege oordelen (Dancy, 1985, p. 60).

Staan de liberale fundationalisten minder bloot aan kritiek? Zij waren immers minder veel-eisend wat betreft de zekerheidseis en de afleidingseis. Het antwoord moet 'neen' zijn, daar zij namelijk zelf tornen aan de bedoeling die fundationalisten hebben met hun rechtvaardigingsstrategie, namelijk de verwachting de regressie te kunnen stoppen. Immers, die liberalen die ervan uitgaan dat sommige oordelen 'epistemische prioriteit' hebben (en ruimte laten voor de mogelijkheid dat ze hun ondersteuning ('warrant') ontleen aan hun coherentie met andere beweringen), geven het soort zekerheid of onbetwifelbaarheid op dat fundationalisten zoeken voor hun basis-oordelen, en daarmee kan de regressie niet meer ontlopen worden (Dancy, 1985, p. 63). Bovendien is er bij deze vorm van fundationalisme nauwelijks nog onderscheid met de algemeen gebruikelijke gang van zaken bij rechtvaardiging, daar het ook onder niet-fundationalisten gangbaar is om bepaalde oordelen als gerechtvaardigd te beschouwen totdat er gronden zijn om aan die rechtvaardiging te twijfelen. In de praktijk is het zo dat er oordelen zijn waarvoor wij geen rechtvaardiging vragen of waarvan we niet zouden weten hoe wij ze zouden moeten rechtvaardigen. Een bereidheid om bepaalde oordelen niet ter discussie te stellen is noodzakelijk, willen er vorderingen op een bepaald onderzoeksgebied gemaakt kunnen worden (Kuhn, 1962, pp. 13, 19-20, 163-164). Maar dit betekent niet dat ze onbetwistbaar zijn (Brink, 1989, p. 121). Het behoort tot de standaard werkwijze van onderzoek, kennisverwerving, en de praktijk van het leven in het algemeen, dat aan bepaalde oordelen een bijzondere mate van zekerheid wordt toegekend zodat meer tegen-bewijs wordt gevraagd voordat men bereid is om ze ter discussie te stellen en op te geven. In dit geval is er echter sprake van 'a posteriori zekerheid' ('subsequent security'), terwijl de fundationalisten 'a priori zekerheid' ('antecedent security') beogen en claimen (Dancy, 1985, pp. 122-125, 176; vgl. Firth, 1964/1988, p. 172).

Nu ik op de bekritiseerde zwakheden van de fundationalistische rechtvaardigingsstrategie heb gewezen, wil ik haar tekortkomingen illustreren aan de hand van het morele fundationalisme, daar ook op het ethische gebied het fundationalisme een gevestigde plaats heeft. Uit-

gangspunt van de morele foundationalisten is dat een moreel oordeel gerechtvaardigd is wanneer het hetzij fundamenteel is, hetzij gebaseerd is op het juiste soort afleiding uit fundamentele oordelen: deductief, dus lineair in het geval van de klassieke foundationalisten en door hun coherentie met oordelen die inferentieel gerechtvaardigd zijn bij de liberale foundationalisten (Brink, 1989, p. 102).

Als het om de morele fundatie-strategie gaat, kunnen de fundamentele oordelen zowel morele als non-morele oordelen zijn. Morele oordelen als fundamenteel treffen wij aan in sommige vormen van het intuïtionisme. (Moore, 1903, hoofdstuk VII-X; Prichard, 1949, p. 8). Zo geeft Moore in zijn *Principia Ethica* de volgende methode aan om vast te stellen welke oordelen 'evident' zijn en dus geen verdere rechtvaardiging nodig hebben: "We consider what things are such that, if they existed by themselves, in absolute isolation, we should yet judge their existence to be good" (Moore, 1903, p. 187). Omdat hier het gerechtvaardigd-zijn van de oordelen niet afhangt van een afleiding van andere oordelen of van hun coherentie met andere opvattingen, worden ze als zelf-rechtvaardigend beschouwd. Brink bestrijdt de idee van intuïtionisten dat er evidente en dus fundamentele oordelen zijn. Hij wijst erop dat "no belief about the world can also be the reason for thinking that that belief is true" (Brink, 1989, p. 117; vgl. Whiteley, 1982, pp. 436-437). Want, aldus Brink "justification in holding a moral belief p requires that one base p on second-order beliefs about what kind of belief p is and why p -type beliefs should be true" (Brink, 1989, pp. 122, 188).

Een ander geval waarin het morele oordelen zijn die als fundamentele oordelen fungeren, komen wij tegen in die opvattingen waarin aan sommige oordelen 'intrinsieke waarde' wordt toegekend en tegelijk wordt aangenomen dat daarmee de rechtvaardiging voldoende is. Downie, Landfoot, en Telfer plaatsen als kanttekening bij de opvatting dat er dingen zijn die 'goed zijn in zichzelf', dat het twijfelachtig is of hier gesproken kan worden van kennis, daar niet duidelijk is hoe ze nagetrokken of geverifieerd kunnen worden (Downie, Landfoot, & Telfer, 1974, p. 50). Deze kritiek geldt ook de variant van de intrinsieke rechtvaardiging, die door Downie e.a. 'the redescription form of argument' is genoemd en omschreven wordt als een argumentatielijijn "whereby a thing is justified if it can be seen as an example of or equivalent to something already acknowledged to be good in itself" (Downie e.a., 1974, p. 71, zie ook pp. 55-56).

De fundamentele oordelen die op het morele gebied ingezet worden, kunnen, zoals reeds opgemerkt, ook non-morele oordelen zijn. Onder ethici die de belangrijkste vereisten (zoals neergelegd in principes) rechtvaardigen op basis van een transcendentiaal-pragmatische argumentatie, zijn er denkers die niet specifiek morele maar bepaalde non-morele oordelen als zelf-rechtvaardigend beschouwen, omdat ze bij voorbeeld de noodzakelijke voorwaarden zijn voor elke rationele argumentatie. Daardoor kunnen ze niet zonder pragmatische tegenspraak verworpen worden door diegenen die deelnemen aan de argumentatie-praktijk, daar ze die oordelen tegelijk met het deelnemen aan die praktijk aanvaard hebben. Ook het ter discussie stellen van die rationele argumentatiepraktijk is niet mogelijk zonder zelf gebruik te maken van precies die criteria die de voorwaarden van die praktijk zijn. Het idee is dat de door een

transcendentiaal-pragmatische argumentatie geïmpliceerde principes geen verdere rechtvaardiging behoeven, daar ze onvermijdelijk zijn. En daarmee zouden ze als fundamenteel te beschouwen zijn. Met het transcendentiaal-pragmatische argument wil men laten zien dat degene die naar een rechtvaardiging van het beweerde vraagt, het in feite veronderstelt (zie Apel, 1976, p. 72 n.; vgl. Downie e.a., 1974, p. 71; Wimmer, 1980, p. 52). Uit deze non-morele fundamentele oordelen worden dan deductief, en dus lineair, morele vereisten afgeleid. Deze lijn vinden wij bij Apel wanneer hij uit de noodzakelijke argumentatievoorwaarden de morele regels afleidt van 'niet liegen' en 'gedane beloften houden' (Apel, 1976, pp. 79, 113, 118). Eenzelfde werkwijze treffen wij aan bij Snik die uit de rationaliteitscriteria de fundamentele principes van de morele opvoeding afleidt (Snik, 1990, pp. 420-421). Wimmer (1980) wijst erop dat een transcendentiaal argument niet is

(...) ein Beweis oder eine Begründung in den Sinne, daß auf etwas anderes als dem Grund des Aufgezeigten rekurriert würde, sondern es ist lediglich ein Aufweis dessen, worauf man nicht verzichten kann, will man verständlich reden und handeln und will man sein Reden und Handeln vor jedermann rechtfertigen können. (Wimmer, 1980, p. 56; vgl. Van Lujik, 1981b, pp. 71-72)

Dat een transcendentiaal(-pragmatisch) argument het fundament levert waarop een rechtvaardiging of een praktijk pas kan plaatsvinden, in die zin dat het de voorwaarden voor de mogelijkheid ervan aangeeft, betekent nog niet dat met het voldoen aan die voorwaarden die praktijk tevens ook voldoende gerechtvaardigd is. Want zo'n argument is uitsluitend op conceptuele gronden waar, en daarover kan met Blackburn gezegd worden dat aanvaarding ervan slechts laat zien dat men het relevante vocabulaire heeft begrepen, of dat men de directe implicaties ervan heeft aanvaard (Blackburn, 1985, p. 55). Het gegeven dat zo'n argument niet zozeer rechtvaardigende als wel voorwaarden-aanduidende kracht heeft, betekent dat het een grens kan aangeven: het punt waar de eigenlijke rechtvaardiging moet beginnen.

In alle gevallen waar op het gebied van moraliteit sprake is van fundamentele oordelen, worden wij geconfronteerd met lastige problemen. Daar waar de fundamentele oordelen morele oordelen zijn, krijgen wij onder andere te maken met het epistemologische probleem dat het niet inzichtelijk is hoe wij kunnen vaststellen welke van de 'evidente' of 'op intrinsieke waarde' berustende rechtvaardigende oordelen als de achtergrond-rechtvaardigende oordelen moeten worden genomen, wanneer ze conflicteren. Zo kunnen door middel van een transcendentiaal argument waarden als vrijheid en gelijkheid als fundamenteel worden gerechtvaardigd (Peters, 1966, pp. 114 n., 181); bovendien worden ze door sommigen als 'intrinsieke waarde hebbend' beschouwd. Als vrijheid en gelijkheid met elkaar botsen, hetgeen op het gebied van de publieke moraal toch voorkomt, dan kan de fundatie-strategie echter zelf geen uitkomst bieden, omdat niet duidelijk is hoe basis-oordelen elkaar kunnen rechtvaardigen. Uitsluitel zal dan moeten komen van non-basisoordelen, die dan wel de beslissende rechtvaardigende stem hebben. Met andere woorden

de fundatie-strategie geeft geen criterium om het ene basis-oordeel boven het andere basis-oordeel te verkiezen.

Daar waar de fundamentele oordelen non-morele oordelen zijn, krijgen wij van doen met het probleem dat de morele oordelen die daarvan zijn afgeleid, toch een extra rechtvaardiging behoeven. Het is immers moeilijk in te zien hoe uit fundamentele oordelen van het ene gebied oordelen kunnen worden afgeleid die behoren tot een ander domein, zonder een extra rechtvaardiging die afdoende laat zien waarom het non-morele oordeel ook op het morele gebied geldigheid zou moeten hebben. Die extra rechtvaardiging moet in ieder geval tenminste laten zien waarom het non-morele oordeel ook op het morele gebied relevant is, en wel zo relevant dat het daar een centraal principe of leidende waarde levert. Wij zagen dat sommige fundamenteelisten op grond van een transcendentiaal-pragmatische argumentatie de rationaliteitscriteria als geen extra rechtvaardiging behoevend beschouwen en ze aan de rechtvaardigingsbasis van elke, dus ook morele, daadwerkelijke argumentatieverhouding leggen. Daarmee menen ze het ultieme achtergrond-rechtvaardigingsoordeel te hebben geleverd, en de regressie te hebben gestopt. Dat deze mening echter niet houdbaar is, blijkt hieruit dat zonder tegenspraak dat soort rationaliteitscriteria ter discussie kan worden gesteld, zonder tevens de legitimiteit van de transcendentiaal-pragmatische argumentatie te betwisten. Wij kunnen namelijk best erkennen dat deze argumentatielijn een geldige is, en wij kunnen ook de rationaliteitscriteria in hun algemeenheid aanvaarden als 'de noodzakelijke voorwaarden voor de morele argumentatie vormend', en toch volhouden dat de onontkoombaarheid van de principes en zelfs het feit dat hetzelfde soort rationaliteit op beide gebieden een rol speelt, niet wegnemen dat we op *rede-gronden* staande kunnen houden dat niet de *theoretische* maar de *praktische* rede de belangrijkste rechtvaardigende oordelen (of principes) voor alle overige morele rechtvaardigingen moet leveren (vgl. Larmore, 1987, pp. 14-21, 33n.; vgl. Parfit, 1984; Sherman, 1989). Er moeten dus nog extra redenen (een rechtvaardiging) gegeven worden die aantonen waarom dit soort theoretische rationaliteit zó relevant is voor moraliteit dat ze de legitimering geeft voor de ratio van bij voorbeeld de morele opvoeding. Er moet, met andere woorden, nog worden voldaan aan tenminste één van de drie eisen die Wimmer noemt voor de legitimering van materiële moraalprincipes, namelijk: "die sich in einer solchen Regel [legitimeringsregel] zum Kriterium erhobene außermoralische Bestimmung in transsubjectiver Bemühung als ethisch relevant zu erweisen" (Wimmer, 1980, p. 359). Daarmee blijkt dat de door middel van de transcendentiaal-pragmatische argumentatie verkregen principes het dóórvragen (en dus de regressie) niet kunnen stoppen. De reden waarom zelf-rechtvaardigende oordelen (al of niet in de vorm van een transcendentiaal-pragmatische argumentatie) de regressie niet kunnen stoppen, is dat, zelfs als ze waar zijn, ze niet voldoende verklarende kracht hebben (zie Brink, 1989, pp. 116-120; zie Dancy, 1985, pp. 57, 60). Downie e.a. illustreren de geringe rechtvaardigende kracht van transcendentiaal-pragmatische argumentaties als volgt:

The activity of asking questions is presupposed in asking the question 'Why ask questions?' and this seems to show that the question is self-answering in some way. But this fact does not show that it is *valuable* to ask questions". (Downie e.a., 1974, p. 48).

Het gebrek aan verklarende en daarmee aan rechtvaardigende kracht is toe te schrijven aan het door Dancy (1985) gesignaleerde, en reeds genoemde, structurele defect van de fundatie-strategie, namelijk: naarmate fundamentele oordelen aan zekerheid winnen, hebben ze een 'vanishingly small content' waardoor ze nauwelijks verklaren en dus niet voldoende adequaat kunnen rechtvaardigen. Nu ik een aantal ernstige tekortkomingen van de fundatie-strategie heb geïllustreerd aan de hand van het morele fundationalisme, wil ik deze paragraaf besluiten met de conclusie dat betwijfeld moet worden dat deze rechtvaardigingsstrategie voldoende rechtvaardigende kracht heeft om morele oordelen te rechtvaardigen; laat staan een normatief-ethische theorie die uiteindelijk niets anders is dan een systematisch samenstel van morele en non-morele oordelen. Ik zal in de volgende paragraaf laten zien waarom de coherentistische rechtvaardigingsstrategie meer succes lijkt te beloven.

13. De coherentie-strategie van rechtvaardiging

Van elk samenstel van uitspraken wordt coherentie geëist, in de zin dat er niet al te veel of te ernstige inconsistenties zijn. Om misverstand te voorkomen, moet goed in het oog gehouden worden dat de coherentie-eis zoals gehanteerd in een coherentistische rechtvaardigingsstrategie, aan de volgende, meer specifieke voorwaarde verbonden is. Wanneer het erom gaat tussen wedijverende oordelen te beslissen welk (het best) gerechtvaardigd is, geeft de mate van coherentie uitsluitsel over het gerechtvaardigd-zijn. Daarbij geldt dat oordeel als (het best) gerechtvaardigd dat, indien opgenomen in een bestaande als juist of waar erkend samenstel van oordelen, dit samenstel coherenter maakt dan de concurrerende oordelen, én coherenter dan het zonder het nieuwe toegevoegde oordeel is. De toename van coherentie wordt beoordeeld naar de mate waarin het bestaande samenstel van gerechtvaardigde oordelen en het nieuw toe te voegen oordeel elkaar verklaren. Wanneer fundationalisten zich van de coherentie-strategie distantiëren, dan is dat op grond van hun mening dat het gerechtvaardigd-zijn van sommige oordelen, en wel die waaraan de belangrijkste *rechtvaardigende* functie wordt toegeschreven, geheel onafhankelijk is van hun coherentie met andere oordelen.

Anders dan bij de fundationalisten is voor coherentisten het uitgangspunt dat er voor alle soorten oordelen één vorm van rechtvaardiging is, namelijk inferentie. Dat wil zeggen dat of een oordeel al dan niet gerechtvaardigd is, wordt bepaald door de *relatie* waarin dat oordeel staat tot andere oordelen. Een oordeel is gerechtvaardigd als het is afgeleid van andere als gerechtvaardigd te beschouwen oordelen die op hun beurt gerechtvaardigd zijn door afleiding van gerechtvaardigde oordelen. Uiteindelijk is iemand gerechtvaardigd te geloven dat p als zijn sa-

menstel van oordelen coherenter is met het oordeel dat p als onderdeel dan zonder dat oordeel of met een ander oordeel het geval zou zijn (Dancy, 1985, p. 116). Firth beschrijft als de kern van de coherentie-strategie de stelling dat "*ultimately every statement that has some degree of warrant for me has that particular degree of warrant because, and only because, it is related by valid principles of inference to (that is to say 'coheres with') certain other statements*" (Firth, 1964/1988, p. 168).

Coherentisten gaan ervan uit dat er geen oordelen zijn die 'a priori zekerheid' ('antecedent security') hebben in de zin dat rechtvaardiging ervan overbodig is. Ze kunnen niettemin erkennen dat er op specifieke gebieden bepaalde oordelen 'a posteriori zekerheid' ('subsequent security') hebben, dat wil zeggen dat meer tegen-bewijsvoering nodig zal zijn om ze tot wankelen te brengen. Zo hebben voor empirici oordelen die gebaseerd zijn op zintuiglijke waarneming ('sensory beliefs') een grotere mate van 'a posteriori zekerheid', omdat het wegnemen van dergelijke oordelen een grotere verstoring teweeg zal brengen en meer zal vereisen om dat te rechtvaardigen (zie Dancy, 1985, p. 125).

Dat coherentisten het bestaan loochenen van oordelen die 'a priori zekerheid' hebben, en non-inferentiële rechtvaardiging afwijzen, betekent niet per se dat ze ontkennen dat er 'non-inferentiële eigenschappen' zijn die een oordeel een verhoogde ondersteuning geven (Firth, 1964/1988, p. 169). Als bij voorbeeld iemand een harde klap waarneemt en ervaart dat hij pijn heeft, dan zijn die waarnemingen 'non-inferentiële eigenschappen' daar ze niet zijn afgeleid van (in relatie staan tot) andere oordelen. En daar, in de woorden van Firth, "rational men often believe statements about their own sense experience with much greater confidence than they could justify by inference from other beliefs" (Firth, 1964/1988, p. 176), kan deze gewaarwording als ondersteuning ('warrant') worden aangedragen van bij voorbeeld het oordeel dat er sprake is van een treinongeluk. Zo'n non-inferentiële eigenschap van een bewering kan echter alleen een ondersteuning-vergrotende eigenschap ('warrant-increasing property') zijn als een bepaalde bewering *over* die eigenschap op valide wijze afleidbaar is van (coherent is met) bepaalde andere gespecificeerde beweringen (vgl. Smullyan, 1973). In het treinvoorbeeld: afleidbaar van oordelen over de context, eventueel oordelen van anderen. Vandaar dat 'ondersteuning-vergrotende eigenschappen' voor coherentisten in laatste instantie inferentieel zijn.

Daar er geen zekere oordelen zijn die de rechtvaardigingsketen kunnen stoppen en er principieel slechts sprake is van voorwaardelijke rechtvaardiging, worden coherentisten geconfronteerd met het probleem van oneindige regressie, waardoor het gevaar bestaat dat nooit het punt van gerechtvaardigd-zijn wordt bereikt. Vandaar dat sommige coherentisten proberen het probleem van vicieuze regressie te ontlopen door ervan uit te gaan dat de rechtvaardigingsketen zich gewoonlijk niet tot het oneindige uitstrekt, maar dat ze "(...) turns round on its tail and joins up with itself at some point, forming a circle" (Dancy, 1985, p. 56, zie ook p. 130). Brink die voorstander is van de coherentistische rechtvaardiging beschrijft deze strategie als volgt: "(...) coherentism (...) allows justificatory chains to loop back upon themselves. One's belief p is justified by one's belief q , which is justified by one's belief r , which is justified ultimately, at

least in part, by one's belief p " (Brink, 1989, p. 105). Dancy wijst erop dat deze manoeuvre weliswaar de oneindige regressie kan vermijden, maar niet kan voorkomen dat alle rechtvaardiging voorwaardelijk is waardoor voor velen de rechtvaardiging een 'onzeker' karakter heeft (Dancy, 1985, p. 56). (In hoeverre dit een ernstige bedreiging is voor het coherentisme, komt verder aan de orde.) Wat meteen in het oog springt, is dat ook al kan de coherentie-strategie de vicieuze regressie misschien ontlopen, ze verzeild raakt in circulariteit, die zorgen kan baren door de alarmerende mogelijkheid dat men door circulair redeneren 'van alles kan bewijzen'. Of dat inderdaad zo is, hangt af van de vraag of er sprake is van *vicieuze* circulariteit (zie Walton, 1985).

Daar in de coherentie-strategie de relatie waarin de oordelen tot elkaar staan, bepalend is, spreekt het vanzelf dat een samenstel van oordelen op een bepaalde manier bijeengehouden moet worden: het moet consistent zijn en de verschillende uitspraken van het samenstel van oordelen moeten elkaar nader verklaren of rechtvaardigen. Het samenstel van oordelen is coherent in de mate waarin dat het geval is (zie Dancy, 1985, pp. 110-112). Het achterliggende idee is dat als het samenstel van oordelen toeneemt in grootte, wij kunnen hopen dat elk onderdeel beter verklaard wordt door de rest. Er wordt voortdurend gestreefd naar een hogere graad van 'mutual explanatoriness'.

Een veel gehoorde kritiek, die het hart raakt van de coherentie-strategie van rechtvaardiging, is dat ze geen veilige manier en dus geen garantie geeft om de feitelijke stand van zaken te onderscheiden van andere 'mogelijke werelden', doordat 'gerechtvaardigd zijn te geloven' in het coherentisme een interne relatie is. Dat betekent dat beweringen die een fictieve wereld beschrijven even gerechtvaardigd kunnen zijn als beweringen die de feitelijke stand van zaken weergeven, zolang ze maar coherent zijn. Lewis zegt het zo:

(...) the probabilistic conception strikes me as supposing that if enough probabilities can be got to lean against one another they can all be made to stand up. I suggest that (...) unless some of them can stand alone (...) the whole system of such could provide no better assurance of anything in it than that which attaches to the contents of a well-written novel. (Lewis, 1952, p. 173; zie ook Lewis, 1946, pp. 339, 357)

Wat de coherentisten moeten doen om zoveel mogelijk te vermijden dat zij beweringen voor gerechtvaardigd houden die niet de feitelijke, maar een fictieve stand van zaken weergeven, is: aangeven wanneer men gerechtvaardigd is iets te geloven in de 'ondersteuning evaluerende' ('warrant-evaluative') betekenis. Ze moeten, aldus Dancy, tenminste twee dingen doen: ten eerste, aangeven welke inferentieprincipes (deductieve en inductieve) valide zijn om te bepalen of een bewering coherent is met een andere bewering en dus ondersteuning levert voor een andere bewering (Firth, 1964/1988, p. 169; vgl. Hurley, 1985). Hier kan gedacht worden aan afleiding uit oordelen met betrekking tot gelijksoortige gebeurtenissen in het verleden, een beroep op

erkende autoriteiten, en natuurlijk de traditioneel erkende logische principes. Coherentisten moeten, ten tweede, de kenmerken specificeren die bepaalde andere beweringen moeten hebben waarmee een met redenen ondersteund systeem ('warranted system') coherent moet zijn. Ze moeten dus de klasse van beweringen aangeven die 'ondersteuning-leverend' zijn (Firth, 1964/1988, p. 169). Hier valt te denken aan beweringen over concepten, feiten en gebeurtenissen waaraan op de gebieden in kwestie een bepaalde prioriteit wordt toegekend, in die zin dat ze sterkere tegen-bewijsvoering vereisen dan andere (Firth, 1964/1988, pp. 174-176; zie Dancy, 1985, pp. 124-125).

Zelfs als coherentisten aangeven welke inferentieprincipes een aanvaardbare mate van betrouwbaarheid hebben om het juiste soort coherentie te kunnen vaststellen, en ze de klasse van beweringen benoemen die ondersteuning leverend is, blijft de kans bestaan dat datgene voor gerechtvaardigd gehouden wordt wat niet gerechtvaardigd is. Maar zoals we gezien hebben, is de kritiek van de foundationalisten ernstiger, daar ze inhoudt dat het coherentisme het mogelijk maakt dat we coherente oordelen die een fictieve in plaats van feitelijke wereld afspiegelen, voor gerechtvaardigd houden. En daarmee is aangegeven dat het coherentisme op een heel basaal niveau reeds te kort schiet in zijn functie om tussen rechtvaardigingen te discrimineren. Alvorens op grond van die kritiek te beslissen of het coherentisme ten gunste van het fundamentalisme afgewezen moet worden, moet bekeken worden hoe bedreigend ze voor de coherentistische rechtvaardigingsstrategie is. Daartoe lijkt het me goed om een aantal punten weer naar voren te halen. Het gaat om het kiezen van een rechtvaardigingsstrategie die zo goed mogelijk de kwaliteit van het rechtvaardigingsproces waarborgt, zodat de zekerheid waarmee iemand meent het gelijk aan zijn kant te hebben, gebaseerd is op de adequaatheid en betrouwbaarheid van bewijs-aanvoerende redenen. De kwaliteit van een rechtvaardigingsstrategie is haar rechtvaardigende kracht, gemeten naar de mate waarin oordelen andere oordelen ondersteunen en wel op een wijze die de kans vergroot dat wat wij voor gerechtvaardigd houden, inderdaad gerechtvaardigd is. In elke rechtvaardigingsstrategie wordt aan een bepaalde klasse van oordelen een bijzonder rechtvaardigend gewicht toegekend: in het fundamentalisme krijgt ze dat gewicht op grond van haar 'a priori zekerheid'; in het coherentisme vanwege haar 'a posteriori zekerheid', dat wil zeggen op grond van de ervaring dat het negeren van dergelijke oordelen dermate grote verstoringen teweegbrengt in een aanvaard samenstel van oordelen dat zwaardere eisen gesteld moeten worden aan tegen-argumenten om ze in twijfel te trekken. In de vorige paragraaf hebben we kunnen zien dat de foundationalisten met de invoering van fundamentele oordelen de kans op het gerechtvaardigd-zijn van de erop gebaseerde dan wel eruit afgeleide oordelen pogen te verhogen, daar met die basis-oordelen in ieder geval de premissen waar en dus zeker zijn. Tevens hopen ze daarmee de regressie te stoppen. De belangrijkste kritiek op deze strategie is dat fundamentele oordelen, als oordelen die zichzelf rechtvaardigen dan wel een rechtvaardiging overbodig maken, te weinig inhoud zullen hebben om de erop steunende oordelen afdoende te rechtvaardigen. De prijs die foundationalisten betalen voor het stoppen van de regressie en voor onbetwistbare zekerheid, is het verlies van rechtvaardigende kracht. Deze tekortkoming betekent

dat de foundationalistische rechtvaardigingsstrategie evenmin als de coherentistische kan uitsluiten dat we oordelen die een fictieve in plaats van de feitelijke wereld dekken, voor gerechtvaardigd houden. Op grond van een volledige uitsluiting van grove dwalingen kan dan ook niet ten gunste van een van beide rechtvaardigingsstrategieën beslist worden. Wel zijn er redenen die in het voordeel van de coherentistische rechtvaardigingsstrategie pleiten. Eén reden is dat de oordelen die 'a posteriori zekerheid' hebben, haar verkregen hebben omdat ze bijzonder bestand bleken tegen contra-evidentie, hetzij binnen de rechtvaardigingspraktijk als zodanig hetzij in specifieke rechtvaardigingspraktijken. En er lijkt meer rechtvaardigende kracht te verwachten van oordelen en opvattingen die op een specifiek gebied duurzaam stand blijken te houden, dat wil zeggen: niet verwijderd kunnen worden zonder ernstige verstoringen te veroorzaken in andere als waar erkende oordelen, dan oordelen die slechts op conceptuele gronden, dan wel omdat ze zichzelf-rechtvaardigend zijn een onontkoombare zekerheid hebben, maar daardoor te algemeen zijn om specifieke oordelen ook inhoudelijk te rechtvaardigen. Echter, vanuit het oogpunt van zekerheid verschillen de opvattingen die 'a posteriori zekerheid' hebben slechts gradueel en niet principieel van andere als gerechtvaardigd beschouwde opvattingen daar ook voor die kenmerkend is dat ze op enige zekerheid berusten. Dus hoewel coherentisten erkennen dat sommige oordelen sterkere argumenten vereisen om ze in twijfel te trekken, zoals de oordelen die op een bepaald gebied de regulatieve principes zijn, worden ze net als de andere opvattingen beschouwd als 'voorwaardelijk' gerechtvaardigd. Dat wil zeggen dat ze hun zekerheidsstatus kunnen verliezen. Dat pleit op zich niet tegen het coherentisme, daar het besef van de tijdelijke zekerheid van alle opvattingen een aansporing kan zijn tot het zoeken naar grotere zekerheid van de oordelen. In die zin heeft, aldus Dancy, het coherentisme van de kentheoretische nood een deugd gemaakt, daar fallibilisme de motor is van het kenproces (Dancy, 1985, p. 118; vgl. Wellmer, 1986, p. 210). Ook het ontbreken van vaste punten waar herzieningen moeten beginnen, pleit op zich niet tegen het coherentisme, daar dat meer in overeenstemming is met de feitelijke praktijk van rechtvaardiging dan de foundationalistische strategie. Want bij de feitelijke systematisering van onze ervaring wordt, bij voorbeeld, niet altijd aan observationele gegevens vastgehouden ten koste van het theoretische en worden oordelen die op waarneming berusten ondersteund door theoretische opvattingen (Dancy, 1985, p. 118). Een groot pluspunt van het werken in het besef van tijdelijke zekerheid is, dat het voor coherentisten van groot belang is dat oordelen die tijdens het rechtvaardigingsproces naar voren worden gebracht, zo veel mogelijk worden geconfronteerd met opvattingen waardoor ze in moeilijkheden kunnen raken (Griffin, 1986, p. 3). Want harde confrontaties zullen de bestaande, al dan niet schijnbare coherentie, tijdelijk tot wankelen brengen, hetgeen ertoe zal leiden dat de verschillende onderdelen van het oordelen-systeem opnieuw nauwkeurig en kritisch onderzocht moeten worden en dat nieuwe, en waarschijnlijk sterkere argumenten naar voren moeten worden gebracht om de bestaande opvatting te handhaven. Deze confrontatie met 'ontwrichtende' tegenstanders is vooral voor coherentisten van bijzonder belang, daar die, door het ontbreken van oordelen met 'a priori zekerheid', de enige manier is om de zekerheid te testen. Dit

bijproduct van het rechtvaardigen in het besef van tijdelijke zekerheid betekent dat het coherentisme, meer dan het foundationalisme, recht doet aan het kennisverwervingsproces als een sociale aangelegenheid. Rescher wijst erop dat de coherentistische rechtvaardigingsstrategie noopt tot een vroegtijdige overgang van het 'gerechtvaardigd-zijn voor mij', waarmee elke rechtvaardiging begint, naar het verdisconteren van de inbreng van anderen (Rescher, 1973, p. 332). Ook maakt een dergelijke gang van zaken het moeilijker om het rechtvaardigingsproces voortijdig af te breken in de veronderstelling dat men een onbetwifelbaar basisoordeel gevonden heeft. De confrontatie voorkomt bovendien dat het rechtvaardigingsproces een onderneming wordt van gelijkgezinden, hetgeen de kans op belanding in een fictieve wereld zou verhogen.

We zagen dat een probleem waarmee de coherentistische rechtvaardigingsstrategie te maken krijgt, is dat door het afzien van onbetwistbaar zekere basis-oordelen die de regressie stoppen, het gevaar van een cirkelredenering onvermijdelijk wordt. De belangrijkste kritiek van de foundationalisten is dat de zekerheid binnen het coherentisme verkregen wordt op grond van de *interne* relatie waarin oordelen tot elkaar staan. Te zamen zou dat betekenen dat met de coherentistische rechtvaardigingsstrategie 'van alles bewezen kan worden'. Deze kritiek verliest echter veel van haar overtuigingskracht als we beseffen dat de confrontatie met ontwrichtende tegenstanders, gevoegd bij het gebruik dat er geen oordelen of opvattingen als 'onbetwifelbaar' voor goed worden vastgelegd, en er dus geen onherzienbare beperkingen zijn van de punten waar kritiek moet beginnen, de kans niet erg reëel maakt dat we met een coherentistische rechtvaardiging in een cirkel komen waarmee we 'van alles zouden kunnen bewijzen'. Waar er sprake is van een cirkelredenering hoeft er dus nog niet noodzakelijk vicieuze circulariteit in het spel te zijn (zie Brink, 1989, pp. 291-295; zie Walton, 1985).

Bij de bespreking van de foundationalistische en coherentistische rechtvaardigingsstrategie zijn tot dusver de voorwaarden besproken waaraan ze de redenen die in het rechtvaardigingsproces aangevoerd worden, binden, om aangemerkt te kunnen worden als 'ondersteuning verleend aan en dus de zekerheid vergrotend van' de oordelen die ter staving van een ter discussie staande opvatting naar voren worden gebracht. Het ging om het gerechtvaardigd-zijn in 'ondersteuning-evaluerende zin'. De criteria om te bepalen of wij gerechtvaardigd zijn iets te geloven in de 'waarheid-evaluerende zin', worden niet gegeven door een rechtvaardigingsstrategie. Die criteria worden uitgewerkt in een waarheidstheorie. De keuze van een waarheidstheorie wordt, zoals in paragraaf 6 reeds aan de orde is geweest, bepaald door domein-specifieke voorwaarden, hetgeen met zich meebrengt dat sommige waarheidscriteria voor een bepaald onderzoeksveld bruikbaar zijn dan andere. Als het om bij voorbeeld morele kwesties gaat, kan een coherentietheorie van de waarheid helpen verzekeren dat zoveel mogelijk vermeden wordt dat morele oordelen op grond van een gelukje dan wel coïncidentie het predicaat 'waar' krijgen toegekend (vgl. Wellmer, 1986, pp. 208-212).

Hier wil ik, vooruitlopend op het volgende hoofdstuk, kort ingaan op de coherentistische rechtvaardigingstheorie aangaande morele oordelen. Volgens de morele coherentistische recht-

vaardigingsstrategie, zoals omschreven door Brink, is een moreel oordeel gerechtvaardigd voorzover het deel is van een coherent systeem van opvattingen en de coherentie van het oordeel tenminste gedeeltelijk verklaart waarom het erop na wordt gehouden. Er moet sprake zijn van coherentie met andere morele oordelen, bij voorbeeld opvattingen over hoe wij als morele personen behoren te zijn, en met non-morele opvattingen, zoals kennis van de menselijke natuur en sociale theorie die de voorwaarden voor menselijke ontwikkeling in het algemeen aangeven (Brink, 1989, p. 104). Morele coherentisten zien deze rechtvaardigingsstrategie zonder meer als passend, niet alleen voor afzonderlijke morele oordelen, maar ook voor normatief-ethische theorieën (zie Barrow, 1991, p. 12; Kagan, 1989, pp. 11-15; Rawls, 1971, pp. 21, 579). In het volgende hoofdstuk, dat de toetsing van normatief-ethische theorieën betreft, komt het morele coherentisme uitgebreider aan de orde, gezien de gevestigde plaats die deze rechtvaardigingsstrategie heeft op het normatieve gebied.

Ik heb, hoop ik, voldoende zicht gegeven op het object van het morele gebied en de bedoelingen die we met ons denken en handelen op dat vlak hebben, alsook op een aantal specifieke problemen, om nu over te kunnen gaan tot de beantwoording van de vraag hoe een normatief-ethische theorie getoetst kan worden. In het volgende hoofdstuk zal ik aandacht besteden aan de algemeen-theoretische eisen waaraan een normatief-ethische theorie moet voldoen, gevolgd door eisen die specifiek zijn voor normatief-ethische theorieën.

HOOFDSTUK 2

Criteria ter beoordeling van normatief-ethische theorieën

1. Algemeen-theoretische criteria

Daar in deze studie de beoordeling van drie normatief-ethische theorieën een centrale plaats inneemt, is het noodzakelijk dat ik nu preciezer aangeef aan de hand van welke criteria ze geëvalueerd zullen worden. In aansluiting bij het inmiddels ook in de ethiek gangbare gebruik zal ik daarvoor criteria hanteren die gebruikt worden ter evaluering van elke theorie: coherentie, eenvoud, verklarende kracht, en een helder begrippenapparaat (zie ook Barrow, 1991, p. 12 ; Kagan, 1989, pp. 11-13). Opgemerkt moet worden dat eenvoud en verklarende kracht, gezien het praktische karakter van een normatief-ethische theorie, een enigszins afwijkende toepassing hebben van die waarmee we vertrouwd zijn in andere wetenschappen. In navolging van Kagan zal ik eenvoud en verklarende kracht als volgt opvatten. Een theorie is eenvoudig als ze ruimte schept voor "a body of judgments out of a relatively sparse amount of theory, deriving the numerous complex variations of the phenomena from a smaller number of basic principles" (Kagan, 1989, p. 11). Een theorie heeft (verklarende) kracht als "it yields judgments not included in the original data base" (Kagan, 1989, p. 11).

Behalve aan de algemeen-theoretische maatstaven zal ik de drie theorieën beoordelen met behulp van criteria die speciaal afgestemd zijn op de evaluering van normatief-ethische theorieën. Deze criteria moeten zijn ontleend aan object en aard van moraliteit, en de bedoelingen die wij hebben met onze inspanningen op het morele gebied. Vandaar dat ik als criteria die specifiek zijn voor het morele gebied heb genomen, dat een normatief-ethische theorie haar functies en taken moet kunnen vervullen.

Aangezien de vervulling van de algemeen-theoretische eis van coherentie niet los van de specifiek normatief-ethische criteria kan worden beoordeeld, behandel ik ze in onderlinge samenhang in paragraaf 2. Ook de eisen van eenvoud en verklarende kracht kunnen niet sec beoordeeld worden, maar alleen met het oog op de praktische bedoeling die we met een normatief-

ethische theorie hebben. In paragraaf 3 breng ik deze criteria dan ook ter sprake in samenhang met de taakeisen: het ontwikkelen en uitwerken van ideeën van 'hoe te leven', dat wil zeggen, de concrete invulling van het ideaal, en het geven van een criterium of criteria ter beslissing of het ideaal benaderd wordt. In paragraaf 4 zal ik ingaan op de eis van een helder begrippenapparaat.

2. Coherentie en inhoudelijke criteria

Bij de beoordeling van normatief-ethische theorieën gaat het om evaluatie van een verzameling ideeën die als het ware een systeem vormen, omdat de kwaliteit en toepasbaarheid van morele opvattingen niet per idee beoordeeld kunnen worden, maar alleen door vergelijking van een denksysteem dat een bepaald samenstel van ideeën gebruikt met theorieën die dat niet doen (Kagan, 1989, pp. 1-15; Wiggins, 1990-91, p. 79). Dat betekent dat ik zal kijken of een theorie die bepaalde principes gebruikt haar functies en taken beter kan vervullen dan denksystemen die zich op andere beginselen baseren. Waar het dan vooral op aankomt, is of een bepaald samenstel van ideeën het handelen beter lijkt te kunnen leiden, en wel in twee opzichten. Ten eerste, door het uitwerken van een ideaal waarover op gerechtvaardigde gronden overeenstemming bereikt kan worden; en, ten tweede, door directieven te geven die duurzaam de motivering om moreel te handelen, op peil kunnen houden.

Wij zagen in hoofdstuk 1 paragraaf 5 dat moraliteit en onze bedoeling ermee bepaalde aan het gebied inherente beperkingen opleggen aan ons ethisch theoretiseren. Daar is naar voren gebracht dat bij ethische verklaringen waarden een centrale *verklarende* rol spelen en niet weggelaten kunnen worden zonder het onderzoeksobject onbegrijpelijk te maken. In genoemde paragraaf is ook aan de orde geweest dat ethische verklaringen reden-gevende verklaringen zijn; er wordt verwezen naar redenen die men heeft voor het verrichten of nalaten van handelingen. Bovendien hebben de reden-gevende behoren-uitdrukkingen een sterk handeling-voorschrijvende implicatie die moet voortkomen uit het appel dat uitgaat van noden, behoeften en belangen. Een derde punt dat met betrekking tot het ethische verklaringsmodel naar voren is gekomen, is dat het zich niet in alle fasen kan beperken tot concepten en methoden die tot de moraliteit in enge zin behoren. De ethiek is onder andere door haar handeling-motiverende functie aangewezen op begrippen van de psychologie en sociologie. Dit speciale karakter van moraliteit – waarden en redenen als constitutieve kernelementen – brengt met zich mee dat ethische theorieën niet getoetst kunnen worden door methoden die geheel parallel lopen met andere manieren waardoor theorieën bewezen geacht worden. Hoewel er ook hypothesen opgesteld kunnen worden, kunnen ze niet door experimenten, vragenlijsten en statistisch onderzoek alleen 'bewezen' worden. Wel kunnen deze methoden tot op zekere hoogte gebruikt worden om morele hypothesen te ondersteunen, door eventueel empirisch bewijsmateriaal voor ze te geven. Dat een ethische theorie niet empirisch bewezen, maar hoogstens door empirische gegevens ondersteund kan worden, betekent echter niet dat aanvaarding of verwerping van zo'n theorie een kwestie van zuiver subjectieve beslissing is. Wij zijn wanneer het om ethische bewijsvoering

gaat sterk aangewezen op argumenten en daarmee vooral op de kwaliteit van rechtvaardigingen. In brede kring is inmiddels, in navolging van J. St. Mill, de opvatting aanvaard dat een ethische theorie niet bewezen kan worden

in the ordinary and popular meaning of the term. Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof (...). We are not, however, to infer that its acceptance or rejection must depend on blind impulse, or arbitrary choice. There is a larger meaning of the word proof, in which this question is as amenable to it as any other of the disputed questions of philosophy (...). Considerations may be presented capable of determining the intellect either to give or to withhold its assent to the doctrine; and this is equivalent to proof. (Mill, 1861/1982, pp. 254-255)

Een ethische theorie moet uiteindelijk beoordeeld worden "by reference to the clarity and fullness with which it is explicated, its internal coherence and consistency, and its consistency with other of our rationally held beliefs with which it may come into contact" (Barrow, 1991, p. 31; vgl. Griffin, 1986, pp. 1-4; Kagan, 1989, pp. 11-15). Barrow ziet in het verlengde hiervan als taak van de auteur van een ethische theorie "to force the reader to recognize, by reason, that an entirely coherent package or system that has some undeniable grounding in what he (the reader) does believe about morality is being offered" (Barrow, 1991, p. 3).

In hoofdstuk 1 paragraaf 13 heb ik de coherentistische rechtvaardigingsstrategie behandeld en zijn haar sterke punten aan de orde geweest. Daar is ook gewezen op gevaren die dreigen voor een coherentiestrategie van rechtvaardiging. Het belangrijkste gevaar vloeit voort uit het gegeven dat het bij coherentie gaat om de 'interne relatie' waarin oordelen tot elkaar staan, zodat niet zonder meer uitgesloten is dat een fictieve, en niet de feitelijke gang van zaken als gerechtvaardigd wordt aanvaard. Deze bedreiging lijkt vooral bij morele rechtvaardigingen zeer reëel door de belangrijke verklarende en rechtvaardigende rol die waarderingen daarin spelen. Preciezer uitgedrukt, het gevaar lijkt groot dat het voorafgegeven morele waarderingskader onkritisch aan de wereld wordt opgelegd, zodat wij in een cirkel terecht komen waarmee wij van alles kunnen bewijzen; in ieder geval lijkt een systematische vertekening van de feiten verre van denkbeeldig. Vrees voor zo'n vertekening is niet ongerechtvaardigd, daar één en dezelfde op rationele gronden aanvaarde opvatting of één en dezelfde psychologische of sociologische gebeurtenis zich met diverse morele waarderingen laat verbinden, terwijl er in al die gevallen toch sprake kan zijn van coherentie. In dit verband is het van belang om zich te realiseren dat het coherentie criterium zoals gebruikt in een coherentistische rechtvaardigingsstrategie een strengere eis tot uitdrukking brengt dan de gangbare verwachting dat uitspraken, oordelen en theorieën coherent moeten zijn in de zin van een samenhangend geheel vormend zonder ernstige of te veel inconsistenties. De rol die coherentie in een coherentistische rechtvaardigingsstrategie speelt, is, zoals in hoofdstuk 1 paragraaf 13 reeds werd aangegeven, dat de mate waarin toevoeging van een oordeel of opvatting aan een reeds als gerechtvaardigd aanvaard samenstel

van uitspraken de coherentie daarvan verhoogt, de aanvaardbaarheid en preferentie van dat oordeel bepaalt, waarbij het evenwel zo is dat niet alle wijzen waarop oordelen coherent zijn van gelijk gewicht zijn. Dancy (1985) noemde als een van de manieren om de coherentistische rechtvaardiging op het juiste spoor te houden: aangeven welke oordelen relatief sterk staan, dus meer tegen-bewijsvoering vragen voordat men bereid zal zijn om ze op te geven. Voor empirische wetenschappen hebben opvattingen aangaande causaliteit in meer of minder strenge zin plus zintuiglijke waarnemingen zo'n relatief stevige positie. Het spreekt voor zich dat op het morele gebied dat zwaardere gewicht zal toekomen aan begrippen en opvattingen die de kern van het object en de bedoeling die wij met moraliteit hebben, betreffen. De functies van moraliteit – een ideaal geven waarover algemene overeenstemming bereikt kan worden, en duurzaam motiveren tot moreel handelen – zullen dan ook in ieder geval bepalend moeten zijn voor welke waarden en welke soort redenen zwaar zullen wegen. Dat wil zeggen dat voor oordelen, opvattingen, en conclusies die daarmee in strijd zijn, sterkere tegen-argumenten naar voren moeten worden gebracht om ze in twijfel te trekken dan voor andere opvattingen op het morele gebied nodig zijn. In hoofdstuk 1 paragraaf 3 heb ik naar voren gebracht dat het ideaal, omdat het bedoeld is als algemeen toonbeeld en moet fungeren als beoordelingsstandaard en dus als gedeeld kader, een objectief karakter moet hebben in die zin dat over de invulling ervan op objectieve wijze overeenstemming van mening bereikt moet kunnen worden. De motiverende functie van een normatief-ethische theorie brengt met zich mee dat er rekening gehouden moet worden met psychologische en sociologische gegevens en met de feitelijke gang van zaken. In het licht van zowel de ideaal-functie als de motiveringsfunctie spreekt het vanzelf dat de coherentie met gerechtvaardigde oordelen die genoemde factoren betreffen, van centraal belang is. Dat betekent dat op rationale gronden aanvaarde opvattingen of psychologische en sociologische gebeurtenissen zich slechts laten verbinden met morele waarderingen die een heel specifieke gerichtheid hebben. Dat wil echter niet zeggen dat er altijd sprake zal zijn van een één op één relatie, van een verhouding waarin slechts één waardering passend is voor een bepaalde morele of non-morele gebeurtenis. Maar daarin onderscheidt het morele gebied zich niet principieel van het non-morele gebied waar er immers ook sprake van kan zijn dat verschillende beschrijvingen en beoordelingen corresponderen met de 'feiten' (zie Dancy, 1985, p. 115; De Vries, 1984, pp. 120-128).

Willen wij, in aansluiting bij Mill, de coherentistische rechtvaardigingsstrategie als een overkoepelend toetsingscriterium voor een normatief-ethische theorie gebruiken, dan moet in de coherentistische rechtvaardiging aan de volgende opvattingen een bijzonder gewicht toekomen. Ten eerste: de uitspraken moeten een zodanige relatie hebben tot de feitelijke gang van zaken dat de oordelen die op grond daarvan geveld worden, voldoen aan de superveniëntie-'constraint'; aan de eis dat de waarderingen op adequate, dat wil zeggen kritische wijze worden toegekend aan de gebeurtenissen en derhalve variëren met veranderende omstandigheden. Want in dat geval zullen de redenen in ieder geval tegelijk een context-specifiek motief tot moreel handelen geven. Ten tweede, de op de uitspraken gebaseerde oordelen of voorstellen moeten een patroon vormen van

rationele, reden-gevende verklaringen en kunnen leiden tot een concrete invulling of bijstelling van het ideaal. Dit moet op objectieve wijze kunnen gebeuren, want alleen als het mogelijk is om meer dan groepsgebonden geldigheid te bewerkstelligen, is het op de keper beschouwd pas echt zinvol om ethiek te bedrijven. Immers de belangrijkste en veelal hardnekkige morele problemen en de werkelijk moeilijke morele keuzen doen zich voor wanneer de interpretatiekaders botsen; wanneer de verschillende invullingen van het morele behoren onderling onverenigbaar lijken. Dit kan het geval zijn wanneer disputanten tot verschillende socialisatiegemeenschappen behoren, maar het kan ook gebeuren dat kaders conflicteren binnen een gemeenschap en zelfs binnen één persoon. In deze gevallen moet het ideaal als beoordelingsstandaard voor de betrokken partijen toegankelijk zijn en moeten er wegen zijn om onware of anderszins ondeugdelijke elementen in het ideaal op te kunnen sporen om het eventueel te kunnen bijstellen. De noodzaak om op objectieve wijze tot concretisering en herziening van een gedeeld kader te kunnen komen, blijkt misschien het meest overtuigend in die gevallen waarin strijdende partijen onvrede hebben met hun eigen morele kader terwijl ze tegelijk elkaars legitimeringsachtergrond op goede grond afwijzen. Ze zullen alleen dan een ethisch gesprek aangaan als ze de verwachting hebben gezamenlijk tot een nieuw interpretatiekader te kunnen komen, waarin ze zich tenminste in zoverre gedeeltelijk kunnen vinden dat ze gemotiveerd zullen zijn om aan de oplossing van het probleem te willen werken. En als het om duurzame motivering en grote offers gaat, zullen ze alleen tot aanvaarding van een nieuw kader komen als ze voldoende zekerheid hebben dat de oordelen waar, en daarom de erop gebaseerde normen algemeen geldig zijn. Dit alles brengt met zich mee dat alleen als de coherentie van een normatief-ethische theorie zodanig is dat ze de objectiviteit en het contact met de wereld verdisconteert door een relatief zwaar gewicht eraan toe te kennen, een normatief-ethische theorie die aan het toetsingscriterium van coherentie voldoet, haar dubbelfunctie – een ideaal te geven waarover op goede gronden en op objectieve wijze overeenstemming te bereiken is, en motiveren tot handelen – kan vervullen. Objectiviteit en contact met de feitelijke gang van zaken moeten voorkomen dat er bij de concretisering van het ideaal slechts sprake is van projectie van eigen voorkeuren, attitudes, wensen of willekeurige ideeën. Bovendien moet een coherent normatief-ethisch systeem waarborgen dat aan het samenstel van morele oordelen meer dan groepsgebonden geldigheid kan worden toegekend. Als een coherente normatief-ethische theorie niet voldoet aan deze twee minimum eisen, moet ze mijns inziens worden gediskwalificeerd.

Wij hebben gezien dat het bij systematische rechtvaardiging gaat om een rechtvaardiging die zo compleet mogelijk dient te zijn en moet voldoen aan de epistemologische eis dat de rechtvaardigende oordelen zelf voldoende gerechtvaardigd zijn. Bij morele rechtvaardiging hebben die rechtvaardigende oordelen veelal de vorm van principes, normen, regels en waarden. Ik zal nu dit proces van systematische rechtvaardiging in grote lijnen schetsen met de bedoeling te laten zien dat coherentie voldoende kan waarborgen dat van 'contact met de werkelijkheid' alsook van objectiviteit sprake is, en om aannemelijk te maken dat een met de coherentie-

strategie gerechtvaardigde normatief-ethische theorie niet een vicieuze cirkel inhoudt waarmee wij 'van alles' zouden kunnen bewijzen.

De coherentistische rechtvaardigingsstrategie bestaat in "*mutual support between moral principles and judgments about particular cases*" (Brink, 1989, pp. 203-204; zie Dancy, 1985, pp. 110-112; vgl. Rawls, 1971, p. 579). We beginnen het rechtvaardigingsproces gewoonlijk met een aantal morele oordelen, attitudes, mensbeelden, en morele doeleinden, die we ons goeddeels door socialisatie hebben eigen gemaakt, eventueel aangevuld met denkbeelden ontleend aan morele theorieën (zie Brink, 1989, p. 207). De eerste stap in het proces van systematische rechtvaardiging is deze oordelen, attitudes etcetera aan reflectie te onderwerpen, en bij voorbeeld na te gaan in hoeverre ze bepaald worden door een onjuiste inschatting van de belangen die in het spel zijn, of door overwaardering van onze eigen belangen, dan wel door vooroordelen enzovoort. Voor zover deze aanvankelijke oordelen en attitudes inconsistenties vertonen of incoherent zijn, proberen we ze consistent en coherent te maken. Daarbij is het noodzakelijk dat we, om met Brink te spreken, dit proces laten verlopen onder voorwaarden die in het algemeen leiden tot de vorming van morele oordelen die betrouwbaarder zijn dan morele oordelen die niet onder deze voorwaarden tot stand zijn gekomen. Het gaat hier ruwweg om de eisen van cognitieve betrouwbaarheid en van moreel-gemotiveerd-zijn in de zin van zich binnen het morele domein plaatsen, en om kennisneming van een brede variëteit van plausible morele theorieën (Brink, 1989, pp. 132-133; vgl. Gibbard, 1990; Griffin, 1986). De weloverwogen morele oordelen kunnen vervolgens geconfronteerd worden met gegevens van andere aanvaarde, morele en non-morele, oordelen en theorieën, om te zien of ze daarmee niet in tegenspraak zijn. Griffin (1986) stelt voor "to submit a moral theory to the test of completeness (...) to spread the theory as widely as possible, especially into areas where the chances are best of its running into trouble" (Griffin, 1986, p. 3). Te denken valt hier bij voorbeeld aan psychologische en socio-biologische theorieën, die ook empirisch getoetst kunnen worden, zodat onze overwogen morele oordelen ook geëvalueerd worden in het licht van observationele gegevens. Deze confrontatie van onze overwogen morele oordelen met waarnemingsgegevens kan overigens soms ook direct tot stand gebracht worden: we kunnen bij voorbeeld constateren dat sommige handelingen die gemotiveerd zijn door onze weloverwogen morele oordelen, de resultaten hebben die we, moreel gezien, van ze verwachten. En als dat niet zo is, kunnen we eventueel nieuwe hypothesen ten aanzien van ons morele oordelen-systeem opstellen.

Als zo aan de verschillende afzonderlijke oordelen inclusief de daaraan gekoppelde waarderingsaanvaardbaarheid kan worden toegekend, hetzij op grond van het gegeven dat ze door andere wetenschappen ondersteund zijn, hetzij vanwege hun goede aansluiting bij andere als waar of als geldig erkende morele opvattingen, of op grond van directe waarneming (bij voorbeeld dat bepaalde handelingen wel of niet de bedoelde morele gevolgen hebben), lijkt contact met de feitelijke gang van zaken in de wereld verzekerd en kan rechtvaardiging door coherentie nauwelijks louter een kwestie van projectie van eigen attitudes, wensen of willekeurige ideeën zijn.

Ik heb naar ik hoop voldoende plausibel gemaakt dat tweede-orde morele oordelen (die samen een normatief-ethische theorie vormen) op objectieve wijze tot stand kunnen komen en dat ze 'bewijsmateriaal' kunnen vormen om eventueel de waarheidsaanspraak op gerechtvaardigde gronden naar voren te brengen. 'Waar' omdat de beste volledige verklaring laat zien dat we op grond van de naar voren gebrachte redenen niet anders kunnen denken dan dat de inhoud van het oordeel het geval is. Dat aldus gerechtvaardigde, en daarom eventueel als 'waar' beschouwde oordelen bij diachronische toetsing onwaar kunnen blijken te zijn, is het lot dat alle theorieën beschoren is. Het gaat immers niet om objectiviteit en waarheid die ergens eeuwig boven de werkelijkheid zouden zweven, zoals sommigen speciaal aan ethische theorieën lijken toe te dichten. Mackie, bij voorbeeld, lijkt precies dit aan gebruikers van morele taal in de schoenen te schuiven, wanneer hij zegt dat mensen als ze een morele keuze moeten maken, willen weten 'welke handeling of keuze in zichzelf goed is', onafhankelijk van aanwezige verlangens of voorkeuren (Mackie, 1977, p. 29).

Bij de bespreking van de coherentistische rechtvaardigingsstrategie in hoofdstuk 1 paragraaf 13 heb ik gewezen op het gevaar dat kleeft aan deze rechtvaardigingsstrategie, namelijk circulariteit. Het is inmiddels naar ik denk duidelijk geworden dat waar het gaat om rechtvaardiging van de opvattingen, ideeën en criteria die samen een ethische theorie vormen, er niet van een vicieuze cirkel te spreken valt, omdat de afzonderlijke oordelen en oordeelsystemen die in de systematische rechtvaardiging een rol spelen, deels door andere wetenschappelijke systemen dan het ethische (eventueel empirisch) ondersteund kunnen worden. Het lijkt ook om de volgende reden niet aannemelijk dat we door de cirkelredenering die inherent is aan de coherentiestrategie, van alles zouden kunnen bewijzen. Hoewel het ideaal van een normatief-ethische theorie in principe veel verder kan gaan dan uit de gang van zaken direct kan worden afgeleid, en het ideaal het gezichtspunt beïnvloedt van waaruit de oordelen geëvalueerd worden, brengt de coherentie-eis met zich mee dat ook aan de invulling van het ideaal grenzen gesteld zullen worden; grenzen die bepaald worden door de praktische toepasbaarheidsaspiratie van een normatief-ethische theorie. Immers, er moet ook sprake zijn van coherentie met de bedoelingen die wij met een theorie hebben. En dat maakt het des te onwaarschijnlijker dat we met zo'n grote ethische cirkelredenering 'van alles' zouden kunnen bewijzen (zie ook Walton, 1985).

In de volgende paragraaf zal ik aangeven met welke meer specifieke eisen rekening moet worden gehouden bij de toetsing van een normatief-ethische theorie.

3. Taak-criteria

In de vorige paragraaf heb ik geconcludeerd dat de coherentie-strategie van rechtvaardiging als een adequaat overkoepelend toetsingscriterium kan worden beschouwd, daar ze voldoet aan de voorwaarde dat ze kan waarborgen dat een normatief-ethische theorie haar dubbel-functie ook kan vervullen. Daar is benadrukt dat daartoe niet elke coherentie aanvaardbaar is, maar dat ze in ieder geval minimaal zodanig moet zijn dat er contact met de feitelijke gang van zaken in de

wereld is en dat ze de eis vervult dat er van objectiviteit sprake kan zijn. Dat wil zeggen dat de volgens de coherentiestrategie gerechtvaardigde theorie ruimte laat voor een ideaal waarover algemene instemming bereikt kan worden, en wel op grond van het criterium dat het ideaal tenminste gedeeltelijk bestaat uit oordelen waarvoor geclaimd kan worden dat ze waar zijn, en op grond waarvan dan algemene geldigheid aan ze kan worden toegekend. Immers alleen dan lijkt aan de verwachting voldaan te kunnen worden dat een normatief-ethische theorie haar tweeledig handeling-leidende functie kan vervullen. Want, zoals ik in hoofdstuk 1 paragrafen 3 en 10 heb laten zien, is objectiviteit zowel voor de ideaalfunctie als voor de motiveringsfunctie vereist.

Nu is het natuurlijk niet uitgesloten dat er verschillende goed ontwikkelde theorieën kunnen zijn die aan de aldus geformuleerde coherentie-eis voldoen. Dat betekent dat voorkeur voor de ene theorie boven een andere komt af te hangen van een aantal andere eisen die aan een normatief-ethische theorie gesteld worden; eisen die onder andere samenhangen met de specifieke taken die een normatief-ethische theorie moet kunnen vervullen. In hoofdstuk 1 paragraaf 3 noemde ik als taken: het ontwikkelen en vergelijken van opvattingen over hoe te leven, en het geven van een criterium of criteria aan de hand waarvan vastgesteld kan worden of het ideaal benaderd wordt. Over al deze handeling-leidende taken zijn de meningen verdeeld wanneer het gaat om de kwestie wat we in de praktijk moeten verwachten. Sommigen zijn van mening dat het voldoende is wanneer we een heel algemene oriëntatie hebben in die zin dat een normatief-ethische theorie ons in staat stelt om op onze handelingen te reflecteren; met andere woorden, wanneer ze onze bezinning structureert door onze aandacht te richten op die aspecten die moreel van belang zijn (Pincoffs, 1986; Williams, 1985). Anderen vinden dat we van een morele theorie moeten verwachten dat ze ons principes en regels geeft waaraan we kunnen appelleren in morele conflictsituaties, hetzij om de juiste handeling te kiezen, hetzij om onze handelingen in het algemeen te rechtvaardigen. Een derde groep meent dat een normatief-ethische theorie zich niet overwegend met probleemsituaties moet bezighouden, maar dat ze in de eerste plaats in staat moet zijn om heel direct onze handelingen in het alledaagse morele leven te leiden. In het licht van deze bedoeling vinden sommigen het van groot belang dat een theorie aangeeft welke handelingen plicht zijn, welke verboden zijn, en welke gaan 'beyond the call of duty' (Urmson, 1958).

Het is duidelijk dat deze standpunten vooral bepaald worden door de visie die men heeft op de verhouding van ideaal en praktijk, op welke van beide het accent gelegd wordt. Aan de ene kant kunnen ethici en niet-professionelen het voldoende vinden dat een normatief-ethische theorie alleen of hoofdzakelijk een ideaal schetst dat het model laat zien waarnaar praktijken gericht behoren te worden. Zo is het mogelijk dat een ethische theorie wordt uitgewerkt waarin het aangeboden ideaal vastgesteld wordt zonder te kijken naar de mogelijkheden en onmogelijkheden die samenhangen met tekortkomingen van de mens en zijn wereld. De leidende vraag achter een dergelijke theorie is of zo'n ideaal *in principe* onze handelingen kan leiden. De praktische interesse is klaarblijkelijk een heel algemene, namelijk dat het ideaal een globale oriëntatie geeft, mogelijk maar niet noodzakelijk aangevuld met een meer of minder algemeen criterium

waaraan handelingen, motieven en doeleinden behoren te voldoen. Een voorbeeld van een normatief-ethische theorie waarin het hoofdpunt de uitwerking van de 'ideaal-pijler' is, is Kants theorie. Hij wilde een theorie uitwerken die zo helder mogelijk doet uitkomen waarin het specifieke karakter van moraliteit bestaat. Kant wenste nauwelijks aandacht te besteden aan de vraag of de verwezenlijking van het ideaal in feite haalbaar is voor de gemiddelde mens. Vandaar dat hij zich tevreden kon stellen met een criterium dat slechts in geringe mate praktisch is bij het nemen van alledaagse morele beslissingen (zie ook hoofdstuk 3, paragraaf 3).

Aan de andere kant, kan er een ethische theorie aangeboden worden waarin de praktijk-pijler dominant is. Bij het uitwerken van het ideaal wordt dan rekening gehouden met psychologische bijzonderheden van de mens, alsook met zijn praktijken en zelfs met zijn alledaagse intuïties (zie Bentham, 1814-31/1984; Gauthier, 1986; Scanlon, 1982). Als zo'n ideaal alsnog onbereikbaar of moeilijk realiseerbaar blijkt te zijn, kan het legitiem gewijzigd en aangepast worden (zie Slote, 1983). Op zich hoeft deze flexibiliteit die door pragmatisme is ingegeven niet tegen de theorie te pleiten, en het feit dat het ideaal 'bijgesteld' kan worden, is zeker niet voldoende om haar te verworpen. Dit soort theorieën is bij voorbeeld heel gebruikelijk op het gebied van de publieke moraal, waar het een gangbare en als legitiem beschouwde praktijk is om onderscheid te maken tussen plicht en datgene wat niet van een mens gevraagd mag worden.

De twee beschreven standpunten laten zien dat de verhouding van ideaal en praktijk niet een scherp afgebakende is, maar gezien moet worden als een verhouding waarin beide delen een verschillend gewicht kunnen hebben. Welke van de qua coherentie aanvaardbare theorieën vanuit het oogpunt van toepasbaarheid 'de beste' is, hangt mede af van de vereisten van het toepassingsgebied. Dat betekent dat het toepassingsgebied belangrijke additionele criteria geeft om de geschiktheid van een normatief-ethische theorie te evalueren. Dat betekent echter niet dat elke theorie even goed is als iedere andere, zolang ze werkbaar blijkt op het gebied waar ze ingezet wordt. Er kunnen heel goede redenen zijn waarom bij voorbeeld de inhoud van het ene ideaal als beter beschouwd kan worden dan de inhoud van een ander of van elk ander ideaal; bij voorbeeld, omdat hij beter de kern van waar het bij moraliteit om gaat weerspiegelt. En we kunnen heel goede redenen naar voren brengen waarom de ene verhouding-relatie van ideaal-praktijk beter is dan een andere, nog geheel afgezien van het toepassingsgebied; bij voorbeeld omdat ze een grotere toepassingsreikwijdte heeft, doordat ze zowel de privé als publieke moraal kan reguleren. Dit kan geïnterpreteerd worden als blijik daarvan dat een theorie eenvoudig is, dat wil zeggen dat ze toelaat "a body of judgments out of a relatively sparse amount of theory, deriving numerous complex variations of the phenomena from the smaller number of basic principles" (Kagan, 1989, p. 11). (De grotere toepasbaarheid kan natuurlijk ook opgevat worden als teken van grotere coherentie van de theorie, daar het betekent dat haar principes een grotere variëteit aan specifieke gevallen kan hanteren zonder in problemen te raken.)

Zoals zich misschien al laat voorspellen – gezien het belang dat ik bij de bespreking van coherentie heb gehecht aan het contact met de feitelijke gang van zaken in de wereld en aan ware uitspraken als een belangrijke basis voor het duurzaam motiveren tot moreel handelen – zal ik in

deel II van deze studie op zoek gaan naar een normatief-ethische theorie waarin een zo goed mogelijk evenwicht is tussen de ideaal-pijler en de praktijk-pijler. Dat betekent, preciezer gezegd, dat ik de voorkeur zal geven aan die theorie waarin de verhouding van ideaal en praktijk zodanig is dat de theorie (eventueel met kleine aanpassingen) op verschillende gebieden werkbaar kan zijn; bij voorbeeld omdat ze zowel op het publieke als privé gebied het handelen kan leiden. Met andere woorden: een belangrijke overweging zal zijn of de theorie eenvoudig is. Een andere eis waarop een normatief-ethische theorie, gezien de werkbaarheidsaspiratie, beoordeeld moet worden, is verklarende kracht, hetgeen betekent dat "it yields judgments not included in the original data base" (Kagan, 1989, p. 11). Eenvoud en verklarende kracht behoren tot de eisen die aan theorieën in het algemeen gesteld worden. Op het gebied van de ethiek zijn ze van bijzondere betekenis, omdat ze, vooral te zamen de ontwikkeling en uitwerking van opvattingen van 'hoe te leven' kunnen vergemakkelijken, dus de taak die ik als eerste noemde, kunnen helpen realiseren. Vooral verklarende kracht is van belang, daar wij in situaties waarin de in gebruik zijnde principes niet meer voldoen om een nieuw soort problemen te hanteren, tot bijstelling en eventueel vervanging moeten kunnen komen. Nadruk op 'een zo goed mogelijk evenwicht tussen de ideaal-pijler en de praktijk-pijler' brengt met zich mee dat ik bij de beoordeling van de normatief-ethische theorieën grote waarde zal hechten aan de tweede taakeis: een criterium of criteria te geven aan de hand waarvan vastgesteld kan worden of het ideaal benaderd wordt. Want of aan de in het ideaal gegeven beoordelingsstandaard kan worden voldaan, hangt af van de adequaatheid van het voorgestelde beslissingscriterium. Met andere woorden, of het ideaal verwezenlijkt kan worden, wordt tot op grote hoogte bepaald door de mate waarin aan de praktijk richting gegeven kan worden.

In de volgende paragraaf zal ik nog een laatste eis bespreken die gesteld wordt aan een ethische theorie, namelijk het gebruik van een helder en ondubbelzinnig begrippenapparaat. Hoewel ook deze eis niet specifiek is voor een normatief-ethische theorie, maar aan elke theorie gesteld wordt, en meestal niet tot een uitgebreide behandeling noodzaakt, besteed ik er uitvoerig aandacht aan. De reden is dat op het gebied van de normatief-ethische theorie en in de praktijk aan een aantal centrale begrippen een verschillende invulling wordt gegeven, hetgeen leidt tot onnodige meningsverschillen en soms zelfs tot schijnmeningsverschil.

4. Het begrippenapparaat

Aan het eind van de vorige paragraaf heb ik gewezen op de geringe eenduidigheid in het gebruik van de centrale morele termen. Het probleem is niet zozeer dat de begrippen binnen de verschillende theorieën op meerzinnige wijze voorkomen alswel dat er sprake is van een meerduidigheid van begrippen die blijkt uit de wijze waarop ze door verschillende auteurs gebruikt worden. Voor een goede appreciatie van de normatief-ethische theorieën die ik in deel II zal beoordelen, zal ik nu aangeven met welke specifieke contexten enkele centrale morele begrippen verbonden zijn, en welke implicaties ze hebben. Dat is van belang daar ook in de te

behandelen theorieën verschillende auteurs met eenzelfde term iets anders aanduiden. Zo gebruikt Kant de term 'plicht' regelmatig om datgene aan te geven wat sommige anderen onder 'het behoren' verstaan (zie ook Baron, 1987, p. 249).

Ik wil nu aan de hand van een aantal bestaande conceptuele analyses aangeven hoe de meest centrale ethische begrippen, namelijk 'behoren', 'plicht', 'verplichting' en 'supererogatie' worden gebruikt. Hoewel sommigen het niet wenselijk of noodzakelijk vinden om een onderscheiding in deze begrippen aan te brengen, behoort het tot het gangbare gebruik dat wel te doen, ook al verschillen de wijzen waarop de termen ten opzichte van elkaar worden afgebakend. Degenen die, zoals Pybus (1982), Prichard (1949) en Ross (1930), een differentiëring in begrippen van de hand wijzen, willen in het algemeen volstaan met de term 'behoren' (zie White, 1984, p. 26). Duidelijkheid over de betekenis van de begrippen is, zoals reeds aangeduid, gewenst, omdat zicht op de variatie in het gebruik onjuiste interpretaties kan voorkomen. Bovendien is een bewustheid van de portee van de te behandelen noties van belang voor een goed begrip van een aantal kwesties die in het tweede en derde deel van deze studie aan de orde komen.

Het behoren

Met 'het behoren' zoals hier behandeld, is bedoeld het 'behoren' waarmee men de principes van moraliteit tot uitdrukking pleegt te brengen, en niet elke 'behoren'-uitdrukking die een morele norm (dus gedragsverwachting) uitdrukt. Het belangrijkste kenmerk van 'het behoren' is de grote reikwijdte. De term kan gebruikt worden met betrekking tot het handelen, en met 'iets te zijn', evenals met het hebben van bepaalde gevoelens, maar hij kan ook gekoppeld worden aan een bepaalde toestand (White, 1984, p. 30). Zo kunnen we zeggen dat iemand bepaalde handelingen behoort te doen, deugdzaam behoort te zijn, bepaalde morele gevoelens behoort te hebben, en een bepaalde stand van zaken behoort te bewerkstelligen. Inherent aan het brede karakter is dat wij het begrip 'het behoren' zowel op het geïnstitutionaliseerde vlak als op het niet-geïnstitutionaliseerde gebied tegenkomen.

Het behoren' heeft als het ware een overkoepelend karakter daar het de kern uitdrukt van wat in naam van moraliteit gevraagd kan worden. De invulling daarvan wordt bepaald door het morele gezichtspunt dat wordt ingenomen, en daar er variatie is in de visies op moraliteit, komen wij verschillende formuleringen van 'het behoren' tegen. Zo wordt door sommigen het morele 'behoren' bij voorkeur uitgedrukt in termen van plichtvervulling, door anderen als het deugdzaam (willen) zijn, terwijl voor weer anderen het morele 'behoren' het best wordt weergegeven als het maximeren van welzijn. Dat 'het behoren' een breed, overkoepelend karakter heeft, blijkt daaruit dat wanneer specifieke handelingsopties, of plichten conflicteren, wij vragen wat we behoren te doen (White, 1984, p. 29). Dat 'het behoren' een globaal karakter heeft, hangt daarmee samen dat datgene wat iemand behoort te doen, afhangt van wat passend is in de gegeven omstandigheden (White, 1984, p. 29).

In het algemeen kan gezegd worden dat 'het behoren' het karakter heeft van al datgene wat wij in het ideale geval gerealiseerd zouden willen zien. Door het brede, algemeen oriënterende karakter laat 'het behoren' een mate van speelruimte. Het nalaten van datgene waarvan wij zeggen dat we het behoren te doen, kan dan ook, maar hoeft niet een morele afkeuring met zich mee te brengen; dus niet noodzakelijk met sancties gepaard te gaan.

Ook al heeft 'het behoren' een vooral oriënterend karakter, toch geeft aanvaarding van een behoren-norm een reden om een bepaalde handeling te verrichten; een verklarende, een rechtvaardigende en eventueel een motiverende reden (Brandt, 1964; White, 1984; vgl. Whiteley, 1953, p. 100; vgl. Raz' gelijkstelling van een 'behoren'-bewering aan een 'er is een reden'-bewering in hoofdstuk 1 paragraaf 5). Deze reden hoeft echter niet altijd de zwaarst wegende te zijn, want er kunnen zich situaties voordoen waarin iemand niet datgene hoeft te doen waarvan hij vindt (of waarvan anderen vinden) dat hij het behoort te doen (White, 1984, p. 30; Whiteley, 1953, p. 100).

Plicht

Het meest opvallende kenmerk waardoor plicht zich van behoren onderscheidt, is de veel beperktere reikwijdte als leidraad voor het handelen (zie Brandt, 1964, p. 378; zie White, 1984, pp. 26, 30; vgl. Whiteley, 1953, pp. 100, 103). Gewoonlijk wordt 'plicht' vooral gekoppeld aan dat deel van het gebied van het behoren dat, wat we verder ook wenselijk achten, in ieder geval gerealiseerd moet worden. Urmson verbindt plichten met het voldoen aan bepaalde morele basiseisen die beschouwd worden als voorwaarde voor deelname aan het sociale leven. Zonder plichten zou het sociale leven onmogelijk zijn en daarom moeten ze afdwingbaar zijn en verdient hun nalating morele afkeuring. De term 'plicht' wordt gebruikt om dat gedrag te verbieden dat ontoelaatbaar is, willen mensen kunnen samenleven, en om een minimum aan samenwerking af te dwingen dat nodig is voor het samenleven. Vandaar dat men voor plichtverzaking aansprakelijk kan worden gesteld (Urmson, 1958, pp. 209, 211). Het is vooral deze koppeling die bepalend is voor de overige kenmerken van het gebruik van het begrip 'plicht'. Het eisende karakter dat met het hele doel van de invoering van het begrip 'plicht' gegeven is, brengt inperkingen met zich mee die verder bepalend zijn voor het gebruik van het begrip 'plicht' en die leiden tot de volgende kenmerken.

Het eerste kenmerk is dat 'plicht' gebonden is aan het handelen. (Kant, 1797, p. 542; White, 1984, pp. 26, 30, 56; vgl. Feinberg, 1966, p. 139). Dit is een tamelijk vanzelfsprekend uitvloeisel van het eisende karakter dat altijd een zekere afdwingbaarheid en daarmee openbaarheid en aansprakelijkheid inhoudt. We kunnen immers wel bepaalde handelingen afdwingen, maar we kunnen niet afdwingen en dus ook niet eisen dat mensen, bij voorbeeld, bepaalde gevoelens hebben (White, 1984, pp. 26-27). Dit was voor Kant reden om te vinden dat we geen plicht kunnen hebben tot welwillendheid, maar wel tot weldoen (Kant, 1797, pp. 530-531, 535). Het dwingende karakter van plicht betekent niet dat mensen hun plicht niet zonder tegenzin of zelfs

met plezier zouden kunnen doen. White benadrukt dat door de enigszins overdreven nadruk die gelegd wordt op sancties wanneer over plichten gesproken wordt, over het hoofd wordt gezien dat 'plicht' niet noodzakelijk de connotatie van aversie heeft (White, 1984, p. 25).

Het tweede kenmerk van 'plicht', dat samenhangt met het kenmerk van afdwingbaarheid, is dat 'plicht' vooral op het geïnstitutionaliseerde vlak wordt gebruikt; plichten zijn vooral verbonden met rollen, posities en functies, en hebben daardoor geen vrijwillig, maar een 'opgelegd' karakter. Ze kunnen expliciet aanvaard worden door het aannemen van een functie, maar ze kunnen ook op een haast vanzelfsprekende wijze op zich genomen zijn, zoals de plichten die verbonden zijn aan het vaderschap, zodat het karakter van 'opgelegd'-zijn enigszins aan de aandacht wordt onttrokken. White verstaat onder 'plicht' iets dat verschuldigd is aan iemand (personen of gepersonifieerde instituties) hetzij door afspraak, voorschrift, of door een specifieke geïnstitutionaliseerde positie zoals banen of rollen' (White, 1984, p. 21). Ook Brandt (1964, p. 387) en Hart (1958, p. 83) zijn van mening dat plicht iets is dat verschuldigd is aan iemand vanwege positie, groepsvoorschriften, of de morele code.

Het kenmerk van 'opgelegd'-zijn door de band met posities en dergelijke betekent strikt genomen dat we geen plichten tegenover onszelf kunnen hebben (Brandt, 1964, p. 378; Hart, 1958, p. 80; Whiteley, 1953). Maar hier komen we ook andere meningen tegen, zoals bij Kant die wel spreekt van 'plichten tegenover onszelf' (Kant, 1797, pp. 517, 522). Dit komt omdat sommigen het er wel mee eens zijn dat plicht het kenmerk heeft van opgelegd-zijn, maar ervan uitgaan dat dit ook door de handelende persoon zelf kan gebeuren; daarbij krijgt bij de vertegenwoordigers van deze opvatting de verbinding met functies of rollen beduidend minder nadruk.

Het karakter van afdwingbaarheid en aansprakelijkheid is ook bepalend daarvoor dat we geen plichten kunnen hebben tegenover dieren of levenloze voorwerpen; ze kunnen ons immers niet aansprakelijk stellen en bij plichtverzaking niets van ons afdwingen (vgl. Whiteley, 1953, p. 99). Dit neemt echter niet weg dat we kunnen vinden dat we op een bepaalde manier met ze behoren om te gaan, en dat we daarom eenzijdig verantwoordelijkheid voor ze op ons nemen (zie Whiteley, 1982, p. 445). De verhouding is dan een 'alsof-verhouding'; we handelen alsof we bij voorbeeld de plicht hebben dieren of de levenloze natuur te beschermen (vgl. 'verplichting').

Ondanks het dwingende karakter dat over het algemeen aan plichten wordt toegeschreven, is er redelijke eensgezindheid wat betreft de opvatting dat 'plicht' ruimte laat voor 'overriding considerations', hetgeen wil zeggen dat we soms onze plicht niet hoeven te doen. Zo mogen plichthandelingen, in passende omstandigheden, opzij geschoven worden voor supererogatoire handelingen, dat wil zeggen handelingen die meer vragen dan van iemand als zijn plicht verwacht mag worden (zie 'supererogatie'). De omstandigheden die het wijken van plichten rechtvaardigen zijn die waarin de gevolgen van het naleven van onze plicht veel ernstiger zijn dan het nalaten ervan (Brandt, 1964; Kamm, 1985; White, 1984).

Brandt meldt in zijn conceptuele analyse van de begrippen 'behoren', 'plicht' en 'verplichting' drie soorten gebruik van de termen: het paradigma-gebruik, de 'extended use', en het correcte gebruik. Van paradigma-gebruik is sprake als het bezigen van de term is gekoppeld aan een

context met heel specifieke kenmerken; kenmerken die in de definitie van de term opgenomen zouden kunnen worden, ware het niet dat de begrippen soms ook in contexten voorkomen waarin de kenmerken van het paradigma-gebruik niet allemaal aanwezig zijn, terwijl dit toch niet als 'verkeerd gebruik' wordt opgevat. In de laatste gevallen spreekt Brandt van 'extended use'. Hij rekent zowel het paradigma-gebruik als dit verbrede gebruik tot het 'correcte' gebruik van de termen; preciezer gezegd, ze leveren de minimum kenmerken die noodzakelijk zijn voor het correcte gebruik van de termen (Brandt, 1964).

Als kenmerken die karakteristiek zijn voor de paradigmacontext van 'plicht' noemt Brandt: a) het individu bekleedt een functie in een organisatie, waarbij b) een bepaalde baan gezien wordt als van waarde voor het welzijn van deze organisatie, en c) deze baan wordt gezien als verbonden met de functie die door het individu wordt bekleed, en d) een handeling van hem wordt verwacht of geëist. Als voorbeeld waarin 'plicht' toch correct gebruikt lijkt te worden hoewel niet alle kenmerken van de paradigma-context aanwezig zijn, noemt Brandt het geval waarin wordt gezegd dat het iemands plicht is zijn talenten te gebruiken. Daar ontbreekt het paradigma-kenmerk van 'opgelegd zijn'. Immers, ontwikkeling van talenten kan niet worden afgedwongen, dus ook niet worden opgelegd (Brandt, 1964, pp. 384-389).

Net zoals bij behoren het geval is, geeft aanvaarding van een plicht een verklarende reden en kan ze een motiverende reden geven, al hoeft deze, zoals reeds opgemerkt, niet noodzakelijk een alles-overtroevende reden te zijn (White, 1984, p. 30).

Verplichting

Als onderscheidend kenmerk van verplichting, met name tegenover plicht, wordt in het algemeen beschouwd: de vrijwilligheid. Verplichtingen worden gezien als zelf-opgelegd. Ze worden 'aangegaan' en zijn daarom als het ware een kwestie van 'our own doing' (Brandt, 1964, p. 387; Hart, 1958, pp. 101, 102; White, 1984, pp. 34, 53). White maakt met betrekking tot 'verplichting' onderscheid tussen enerzijds 'onder een verplichting staan' of 'een verplichting hebben' die beide een duurzame toestand aangeven en het karakter van een verbintenis hebben; en anderzijds 'zich verplicht voelen' dat beide connotaties niet heeft (White, 1984, pp. 34-35).

Daar 'onder een verplichting staan' en 'een verplichting hebben' de implicatie van een continue toestand hebben, zijn ze gewoonlijk beperkt tot contexten waarin sprake is van een systematisch patroon van regels en relaties die iemand binden (White, 1984, p. 35). Zo kan ik een verplichting hebben omdat ik een belofte heb gedaan of een contract ben aangegaan. 'Een verplichting hebben' en 'onder een verplichting staan' hebben door dit verbintenis-karakter een sterke overeenkomst met 'plicht'; ook het zonder geldig excuus niet-nakomen van een verplichting leidt tot morele afkeuring en soms tot sterkere sancties (zie Brandt, 1964, p. 391). Hierin ligt een verschil met 'zich verplicht voelen', dat niet het karakter van een verbintenis heeft en dus een grotere mate van vrijheid inhoudt, en daardoor niet met sancties verbonden is. White verheldert dit onderscheid met het volgende voorbeeld: ik heb met mijn functie als docent de

plicht een student op een bepaald tijdstip examen af te nemen. Maar als ik weet dat zijn moeder ernstig ziek is, kan ik me verplicht voelen het examen enige tijd uit te stellen, hoewel ik niet de plicht heb dat te doen en ik ook niet onder een verplichting daartoe sta. Ik heb in dit geval, aldus White, geen verplichting, omdat 'verplichting' verbonden is aan de context van dienstverlening: het wordt gebruikt wanneer iemand iets voor mij heeft gedaan en vanwege datgene wat hij heeft gedaan. Zo kan ik de verplichting hebben tot wederdienst als iemand mij in het verleden geholpen heeft (White, 1984). Ook Brandt plaatst 'verplichting' in de context van relaties die het karakter hebben van een overeenkomst of waarin sprake is van wederdienst volgend op het aannemen van gunsten (Brandt, 1964, p. 387).

Naast het kenmerkende verschil tussen plicht en verplichting – opgelegd-zijn versus vrijwillig aangegaan-zijn – zijn er ook overeenkomsten tussen beide (behalve wanneer 'verplichting' gebruikt wordt in de zin van 'verplicht voelen'). 'Verplichting' is net als 'plicht' gekoppeld aan het handelen en daarmee aan aansprakelijkheid en is dan ook vooral in gebruik in gereguleerde of geïnstitutionaliseerde contexten (Brandt, 1964, p. 386; White, 1964; maar zie ook Whiteley, 1953, p. 100). Een andere overeenkomst is dat het aangaan van een verplichting, net als aanvaarding van een plicht iemand een reden geeft om een bepaalde handeling te verrichten (Whiteley, 1953, p. 100). Een verplichting hebben verklaart volgens White waarom iemand een bepaalde handeling verricht, maar hoeft niet noodzakelijk het motief te zijn voor die handeling. Ook bij verplichting kunnen, net zoals bij het behoren en plicht, 'obliging factors' bepalen wat iemand uiteindelijk doet. 'Obliging factors' zijn situatieve omstandigheden die iemands handelingsalternatieven inperken tot één mogelijkheid, waarbij voor de keuze die factor bepalend is die alle andere alternatieven uitsluit. Die factor verklaart waarom iemand iets doet, maar is niet zijn reden of motief daarvoor (White, 1984, pp. 47-47). Het volgende voorbeeld kan dit illustreren. Iemand kan als het zijn morele gezichtspunt is dat hij behoort bij te dragen aan het welzijn van anderen, zich verplicht hebben om een groot deel van zijn inkomen aan liefdadigheidsdoelen te geven. Werkloosheid kan echter maken dat hij zijn geld anders besteedt. Een derde overeenkomst is dat ook 'verplichting' slechts gekoppeld is aan personen, ook al zijn ze niet altijd direct aan te wijzen en moet in die gevallen de context uitsluitel geven aan wie verplichtingen verschuldigd zijn (Brandt, 1964, pp. 379, 380; zie White, 1984, pp. 51-52). We kunnen namelijk een verplichting zijn aangegaan met een persoon, terwijl de diensten die uit die verplichting voortvloeien aan anderen ten goede komen (Feinberg, 1966, pp. 137-138; vgl. White, 1984, p. 35). Zo kunnen we door belofte aan een stervende een verplichting hebben om haar nabestaanden bepaalde diensten te bewijzen.

Misschien zijn de grote raakvlakken tussen 'plicht' en 'verplichting' er de oorzaak van dat niet iedereen even sterk hecht aan het onderscheid tussen beide begrippen. Feinberg bij voorbeeld maakt dit onderscheid minder scherp. In zijn artikel *Duty, Rights, and Claims* geeft hij een catalogus van plichten waaruit blijkt dat de soort onderscheidingen tussen 'het behoren', en 'plicht' en 'verplichting' die we bij White en anderen tegenkwamen, verdwenen zijn; of beter gezegd, in het begrip 'plicht' opgenomen zijn. Zo vinden wij bij Feinberg "duties of commit-

ment" (Feinberg, 1966, p. 138). Deze plichten zijn gebaseerd op beloften, en hoewel ze ook volgens Feinberg daarom gepaster verplichtingen genoemd kunnen worden, neemt hij ze op in zijn lijst van plichten, waaruit geconcludeerd kan worden dat hij het onderscheid niet belangrijk of scherp genoeg vindt om het gebruik van een aparte term te rechtvaardigen (Feinberg, 1966, p. 137). Is voor White en Brandt 'verplichting' in eerste instantie verbonden met de omstandigheid dat iemand iets voor me gedaan heeft, dus met dienstverlening, Feinberg brengt dit soort gevallen onder bij de "duties of reciprocity" (Feinberg, 1966, p. 139). Als iemand me eens vrijwillig zijn diensten heeft aangeboden toen ik ze nodig had en niets kon terug doen, en ik nu in omstandigheden verkeer dat hij hulp nodig heeft en ik iets voor hem kan doen, ben ik hem nu mijn diensten verschuldigd: ik heb nu de plicht tot wederdienst.

Brandt noemt als kenmerken van de paradigmacontext van 'verplichting': a) er wordt een ruwweg specificeerbare dienst van iemand geëist; b) er zijn twee partijen in het geding: de dienstverlenende en de ontvangende; en c) er is een voorafgaande transactie zoals een belofte of een bewezen dienst, die de bron is van de relatie. Maar de term 'verplichting' blijkt ook nog correct gebruikt te worden waar deze drie kenmerken niet allemaal aanwezig zijn. Brandt illustreert dit met het voorbeeld dat ik een verplichting kan hebben een motorrijder die op een verlaten weg pech heeft, te helpen. Hier is het kenmerk van een voorafgaande transactie afwezig (Brandt, 1964, pp. 387-389).

Hoewel Brandt de kenmerkende verschillen tussen 'plicht' en 'verplichting' erkent, komt hij uiteindelijk tot het voorstel beide als min of meer synoniem te gebruiken. Hij is namelijk van mening dat het vanwege de grote raakvlakken moeilijk is om in het algemeen aan te geven wat het juiste gebruik is van de termen 'plicht' en 'verplichting'. Ook Whiteley geeft er de voorkeur aan beide begrippen als nagenoeg gelijk in betekenis te gebruiken, daar hij ze ziet als beide, hetzij impliciet hetzij expliciet, voortkomend uit een contract of aanvaarde taak (Whiteley, 1953, p. 96).

Dat de termen 'plicht' en 'verplichting' door elkaar zijn gaan lopen, met andere woorden dat de term verplichting tot de 'extended use' van plicht lijkt te zijn gaan behoren, is volgens Brandt aan de volgende twee factoren toe te schrijven. Ten eerste: veel posities worden vrijwillig bekleed en kunnen weer vrijwillig worden opgegeven waardoor ze een quasi-contractueel karakter hebben. Ten tweede: we schijnen tegenwoordig onderscheid te maken tussen werkzaamheden die essentieel zijn voor een bepaalde functie, en bezigheden die we erbij kunnen doen en die blijf geven van verdienstelijkheid. Voor het essentiële gedeelte zou eigenlijk de term plicht gebruikt moeten worden, terwijl de term verplichting gereserveerd zou moeten zijn voor het verdienstelijke. Het voorkomen in dezelfde functie-context is waarschijnlijk de oorzaak dat de termen niet meer als duidelijk onderscheiden gebruikt worden. Zo hoort het tot iemands functie van docent, en is het dus zijn plicht, dat hij college geeft, maar is het niet essentieel en dus niet zijn plicht dat hij daarbij extra tijd geeft aan verenigingswerk. Hoewel iemand het extra werk als verplichting op zich kan nemen, rekenen sommigen het tot hun plicht dat te doen.

Supererogatie

De term 'supererogatie' heeft gewoonlijk betrekking op handelingen die niet afdwingbaar maar wel aanbevelenswaardig zijn, en waarvan een essentieel kenmerk is dat het nalaten van die handelingen geen morele afkeuring verdient terwijl het verrichten ervan prijzenswaardig is. Tot de supererogatoire handelingen behoort een heel scala van handelwijzen die kunnen lopen van belangeloze vriendelijkheid en vrijgevigheid tot de meer spectaculaire daden als je-leven-geven-voor-een-ander. Het betreft handelingen die gaan 'beyond the call of duty'.

Als demarcatie criterium om tussen plicht en supererogatie te onderscheiden, worden gebruikt: de hoge mate van zelfopoffering, de sterke toewijding aan anderen, en het nemen van hindernissen dan wel het weerstand bieden aan tegenstrevende neigingen. De bruikbaarheid van het opofferingscriterium komt minder duidelijk te liggen wanneer het gaat om daden als het schenken van genade en vergiffenis. Deze zijn veelal niet spectaculair, maar worden toch tot de supererogatieven gerekend, hoewel hier niet per se sprake is van extra grote hindernissen of van bijzondere zelfopoffering. Niet iedereen neemt dan ook het niveau van opoffering als kenmerk van supererogatie. Heyd bij voorbeeld, noemt als kenmerken: 1) toelaatbaarheid, 2) immuniteit voor morele kritiek, 3) morele waarde, en 4) altruïstische intentie (Heyd, 1982, pp. 113-141; zie Montague, 1989; vgl. Trianosky, 1986b).

Het is gebruikelijk om het begrip 'supererogatie' te koppelen aan handelingen, hetgeen niet verwonderlijk is, gegeven de conceptuele band met het plichtbegrip en gezien in het licht van de gangbare opvatting dat het begrip 'plicht' typisch verbonden is met het handelen. Sommigen vinden echter dat de term 'supererogatie' verbonden moet worden met karakterbeoordeling, daar het een lofwaardig karakter is dat zich in supererogatoire handelingen toont (zie Baron, 1987, p. 259).

Om het verschil tussen plichten en supererogatieven duidelijk te doen uitkomen, onderscheidt Urmson (1958) twee soorten heiligen en helden: de 'minor saints and heroes' en de heiligen en helden 'par excellence'. Een kleine heilige is iemand die zijn plicht doet in omstandigheden waarin vrees of drang tot zelfbehoud de meesten van ons ervan zouden weerhouden. Urmson illustreert deze vorm van heiligheid aan het voorbeeld van een arts die bij zijn patienten blijft in een gebied dat door de pest geteisterd wordt. Deze handeling valt nog onder het concept 'plicht' en onderscheidt zich van de daad van de heilige par excellence, van de arts die *vrijwillig* naar een pestgebied gaat, vanuit zijn extreme mate van toewijding aan anderen.

Niet iedereen vindt het wenselijk om onderscheid te maken tussen plichten en supererogatieven. Degenen die dat wel doen, laten zich leiden door de overweging dat het van belang is om minimale standaarden aan te geven van wat moreel gevraagd kan worden teneinde overvraging tegen te gaan (Heyd, 1982; Kamm, 1985; McCarty, 1989; Urmson, 1958). Een andere overweging ten gunste van het onderscheid tussen plicht en supererogatie is dat het volstaan met plichttermen niet in overeenstemming is met onze gangbare intuïtie en met het alledaagse gebruik van het woord 'plicht' (Fishkin, 1984; Heyd, 1982).

Degenen die het onderscheid tussen plicht en supererogatie van de hand wijzen, geven hiervoor verschillende redenen. Pybus vindt dat er geen gebied van morele aspiratie is dat ligt buiten het gebied van het behoren, dus dat geheel optioneel is. Want als ik iemand *morele* lof toezwaai, dan verbind ik mezelf tot de mening dat de mens zo behoort te zijn; en wil er sprake zijn van een echt *morele* visie dan moet ik van mening zijn dat zowel ikzelf als anderen hiernaar behoren te leven. Voor Pybus vervalt daarom het onderscheid tussen 'behoren', 'plicht' en 'supererogatie'; alle behoren is plicht. Opgemerkt moet worden dat Pybus 'plicht' echter niet koppelt aan afdwingbaarheid, zodat bij haar 'plicht' inwisselbaar is met 'behoren'. Ook Baron verzet zich tegen het gebruik om bepaalde soorten handelingen te classificeren als 'supererogatoir', al ontkent ze niet dat er handelingen zijn die lof verdienen (Baron, 1987). Haar reden is dat vooral door de sterke nadruk op het optionele karakter van supererogatieven gemakkelijk het idee kan post vatten dat ze niet aan een nauwkeurig onderzoek hoeven te worden onderworpen daar ze 'extra's' zijn; en dat er tegen handelingen die dermate onzelfzuchtig zijn dat we ze gewoonlijk niet van mensen vragen zeker geen morele bezwaren in te brengen zouden zijn (Baron, 1987, p. 261). Bovendien werkt het onderscheid tegelijk de suggestie in de hand dat we zouden kunnen volstaan met dat minimum aan moraliteit dat als plicht wordt gevraagd (Baron, 1984, 1987).

In deel II zal ik drie normatief-ethische theorieën bekijken met het oog op hun geschiktheid als basistheorie voor een theorie van de morele opvoeding: de deugdethiek, Kants ethiek, en Bentham's utilisme. Daarbij zal ik me laten leiden door de eisen die ik in dit hoofdstuk heb genoemd. Eerst volgt echter een korte weergave van de belangrijkste punten die in dit eerste deel behandeld zijn.

Samenvatting van deel I

Met de weergave van enkele visies op morele volwassenheid, zoals die tot uiting komen in de formulering van opvoedingsdoelen, heb ik geïllustreerd dat er wat betreft de eigenschappen die ontwikkeld zouden moeten worden, zeer verschillende accenten worden gelegd. De diversiteit in gezichtspunten heb ik toegeschreven aan verschillende opvattingen aangaande de aard van moraliteit en de bedoelingen die we met ons moreel engagement hebben. Vervolgens heb ik laten zien dat er ook onder ethici zeer uiteenlopende opvattingen daarover bestaan, hetgeen resulteert in divergerende verwachtingen ten aanzien van een normatief-ethische theorie.

Op grond van object, aard en doel van moraliteit heb ik laten zien dat een normatief-ethische theorie een inherent tweeledig karakter heeft, waardoor ze ook een dubbele functie dient te vervullen: het geven van een ideaal als inspiratiebron, dat zodanig is dat over de invulling ervan op objectieve gronden algemene instemming te bereiken is, zodat iedereen in principe zich erdoor kan laten leiden; en het motiveren tot duurzaam moreel handelen, door het aanreiken van principes, normen en waarden die het handelen adequaat kunnen leiden. Met het oog daarop heb ik twee taken geformuleerd: het ontwikkelen en vergelijken van opvattingen over hoe te leven en het aanbieden van een beslissingscriterium om vast te stellen wanneer een handeling in de

richting van het ideaal gaat, en om te bepalen welke handeling verricht moet worden bij prioritering. Gegeven dat zowel voor de functies als voor de taken, maar ook in de daagse praktijk, het geven van redenen cruciaal is, heb ik twee soorten redenen behandeld: verklarende en rechtvaardigende redenen. Met verklaringen laten we zien hoe we tot onze keuzen en handelingen zijn gekomen, terwijl we met een rechtvaardiging redenen aanvoeren die laten zien waarom we menen dat het beweerde ook waar is. Aangezien op elk onderzoeksgebied de verklarende redenen aan specifieke, aan het gebied inherente restricties zijn gebonden, heb ik aangegeven waarom als kenmerken van ethische verklaringen moeten gelden: dat ze redengevende verklaringen zijn, die hun sterk handeling-voorschrijvende implicatie moeten onlenen aan de dwingendheid van het appel dat uitgaat van noden, behoeften en belangen. Als derde kenmerk heb ik genoemd dat de waarden op kritische wijze moeten superveniëren op feiten en dat een aanvaard waardekader op systematische en consistente wijze moet worden toegepast bij de interpretatie en beoordeling van gebeurtenissen. Daar met een rechtvaardiging impliciet of expliciet waarheid geclaimd wordt, heb ik laten zien op welke wijze we met de waarheidsnorm als instrument proberen uit te sluiten dat gerechtvaardigde oordelen op grond van een gelukje of coïncidentie voor waar gehouden worden. Ook is naar voren gekomen dat voor verschillende theorieën onderscheiden waarheidscriteria passend zijn, en dat het niet juist is om, zoals Mackie doet, aan de ethiek elke objectiviteits- en kennispretentie te ontzeggen omdat ze niet voldoet aan criteria die voor de natuurwetenschappen gebruikelijk zijn. Daar op het gebied van de moraal uitspraken worden gedaan die op verschillende terreinen liggen – op het vlak van de motivatie, van feiten over het menselijke bestaan en van normen – heb ik een coherentietheorie van de waarheid als adequaat voor het morele gebied aangemerkt. Het belang van het vasthouden aan de kennisaanspraak op het morele gebied heb ik verklaard door verwijzing naar de diep ingrijpende gevolgen die morele keuzen en handelingen hebben, en naar de motiverende bijdrage die kennis levert aan een succesvolle uitvoering van moreel beleid. Aansluitend bij Wiggins en Brink, heb ik laten zien hoe we door volhardend onderzoek naar het ontstaan van onze morele opvattingen en naar de vertroebelende invloed van een onjuiste inschatting van de in het geding zijnde belangen op onze oordelen, kunnen komen tot overwinning van de feitelijke relativiteit en tot een objectieve standaard om morele meningsverschillen op te lossen, hetgeen voorwaarde is om tot kennis te kunnen komen. Daarbij heb ik tevens aangegeven dat we met 'bewijsaanvoerende verklaringen' (rechtvaardigingen) een weg hebben die tot morele kennis kan leiden, en in sommige gevallen ook daartoe geleid heeft.

Ter ondersteuning van de kennisaanspraak op het morele gebied heb ik naar voren gebracht: dat sommige morele conflicten draaien om meningsverschil over de interpretatie van non-morele feiten, zodat wanneer dat is opgelost, ook overeenstemming op het morele vlak te verwachten is; dat het gezamenlijk ontdekken van een nieuw verband bij praktijkoplossingen tot gevolg kan hebben dat een aanvankelijk gezichtspunt noodgedwongen bijgesteld moet worden, hetgeen op het niveau van principes en standaarden tot overeenstemming kan leiden, mits de éénrichtingsvisie van rechtvaardiging wordt aangevuld.

Als verklaring van het voortdurende en hardnekkige meningsverschil op het gebied van moraliteit heb ik erop gewezen dat het morele denken bijzonder gevoelig is voor vervormende invloeden van sociale ideologieën, en dat morele beslissingen het eigen belang en welzijn kunnen raken in de vorm van gevraagde offers die we niet op voorhand bereid zijn te brengen. Als andere factor die 'convergentie in oordeel' in de weg heeft gestaan, heb ik genoemd dat seculiere morele theorie lange tijd een achtergebleven onderzoeksgebied is geweest.

Daar we door rechtvaardigingen tot ware uitspraken proberen te komen, heb ik twee rechtvaardigingsstrategieën behandeld. Met betrekking tot het fundationalisme was mijn voornaamste conclusie dat de gezochte zekere basis-oordelen te weinig inhoud hebben om de erop steunende oordelen afdoende te rechtvaardigen en dat het bovendien zelf niet een rechtvaardiging kan geven van de afleidingsprincipes. Wat betreft de coherentistische rechtvaardigingsstrategie ben ik tot de slotsom gekomen dat de nagestreefde 'tijdelijke' zekerheid geen bedreiging vormt voor het rechtvaardigingsproces, daar fallibilisme de kern en motor is van het kenproces. Bovendien is de redeneercirkel waar de coherentist genoeg mee moet nemen, niet noodzakelijk bedreigend voor de kwaliteit van een rechtvaardiging. Verder heb ik vastgesteld dat noch het coherentisme, noch het fundationalisme geheel kan uitsluiten dat de oordelen niet de feitelijke maar een fictieve wereld weerspiegelen. Ten gunste van de coherentistische rechtvaardigingsstrategie heb ik naar voren gebracht dat ze aanzet tot een vroegtijdige stap van 'gerechtvaardigd voor mij', waarmee een rechtvaardiging gewoonlijk begint, naar reflectie op de inbreng van anderen ; en dat ze de kans op een voortijdig terugvallen op 'zekere' basis-oordelen verkleint.

In hoofdstuk 2 heb ik als toetsingscriteria van normatief-ethische theorieën genoemd: coherentie, eenvoud, verklarende kracht en een helder begrippenapparaat. Aansluitend bij de sinds J. St. Mill in gebruik zijnde traditie om coherentie als overkoepelend criterium te hanteren, heb ik coherentie nadrukkelijk gekoppeld aan voorwaarden die moeten waarborgen dat een normatief-ethische theorie haar functies en taken kan uitvoeren: dat de werkelijke gang van zaken op adequate wijze verdisconteerd wordt en dat de objectiviteitseis gehonoreerd wordt. Beide moeten voorkomen dat beleidskoersen en normen gestoeld worden op projectie van willekeurige ideeën dan wel op schijnwaarheden. Daarmee worden optimale kansen geschapen voor een effectieve discussie over verbetering van bestaande praktijken en voor een succesvolle uitvoering van de plannen.

DEEL II

NORMATIEF-ETHISCHE THEORIEËN

Inleiding

In dit deel van het onderzoek behandel ik drie normatief-ethische theorieën in het licht van de eisen die ik in deel I naar voren heb gebracht. Ik zal de theorieën beoordelen aan de hand van de voorwaarden waaraan ze op zuiver theoretische grond moeten voldoen: coherentie, eenvoud, verklarende kracht, en een helder begrippenapparaat. Daarbij zal ik vooral zwaar tillen aan de twee voorwaarden waaraan coherentie als overkoepelend criterium in ieder geval moet voldoen: het coherente patroon moet altijd ook de feitelijke gang van zaken in de wereld op adequate wijze verdisconteren; en het coherente patroon moet gevormd worden door uitspraken die objectief zijn in die zin dat ze de weg open laten voor algemene, dat wil zeggen 'groep-overstijgende' gegronde instemming. Deze beoordeling komt er dan op neer dat ik bekijk in hoeverre de normatief-ethische theorieën in principe hun dubbel-functie kunnen vervullen: een ideaal geven waarover algemene instemming bereikt kan worden, en het handelen leiden, dat wil zeggen: motiveren en richting geven. Waar nodig zullen de normatief-ethische theorieën ook beoordeeld worden met het oog op de specifieke taken die ze moeten kunnen vervullen: het ontwikkelen van concepties van hoe te leven en het geven van een beslissingscriterium. Van belang in dit verband is of de uitwerking van de ideeën van de theorie, zoals neergelegd in de principes, de kern van waar het bij moraliteit om gaat, op adequate wijze raakt en of de theorie een vruchtbare verhouding heeft tussen ideaal en praktijk, en tussen privé en publieke moraal, zodat ze op een breed vlak toegepast kan worden.

De beoordeling of een normatief-ethische theorie ook haar taakeisen kan vervullen, is van belang omdat er verschillende goed ontwikkelde normatief-ethische theorieën kunnen zijn die voldoen aan de coherentie-eis, zoals ik die in hoofdstuk 2 paragraaf 2 nader gespecificeerd heb. Ik heb daar de coherentie-eis gekoppeld aan twee voorwaarden die moeten waarborgen dat aan die ideeën waaraan op het normatief-ethische vlak een zwaar gewicht toekomt, recht wordt gedaan. Het gaat hier om de volgende eisen: dat de ter rechtvaardiging aangevoerde uitspraken

de feitelijke gang van zaken verdisconteren, en dat er sprake is van objectiviteit. Het criterium van taak-realisering kan gebruikt worden om theorieën die voldoen aan de minimum eis van coherentie en daarmee aan de voorwaarde dat ze in principe hun dubbelfunctie kunnen vervullen, nog verder op algemene wijze te beoordelen. Met 'op algemene wijze' bedoel ik: zonder rekening te houden met de specifieke additionele criteria van een bepaald toepassingsgebied. Het criterium van taakrealisering moet tevens gezien worden als een verbijzondering en verfijning van de coherentie-standaard. Hiermee kan beoordeeld worden of een theorie ook op een minder globale en basale wijze coherent is. Een theorie die tevens haar taken kan vervullen is ook coherenter, daar er dan sprake is van een betere overeenstemming met de eigen bedoelingen.

Ik beperk me bij de beoordeling tot de drie meest gangbare normatief-ethische theorie-typen: de deugdethiek, de plichtethiek en het utilisme. Bovendien zal ik mij nagenoeg uitsluitend bezighouden met de grondprincipes van deze theorieën. Mijn inperking tot de grondprincipes van een normatief-ethische theorie is ingegeven door de overweging dat als de grondprincipes van de ene theorie gevolgen of implicaties hebben die beter zijn dan die van de grondprincipes van andere theorieën, dit gegeven in ieder geval een goede en misschien zelfs voldoende reden is om haar te verkiezen. Het zijn immers de grondprincipes waarin het ideaal, dus datgene wat verwezenlijkt behoort te worden, tot uitdrukking komt en het zijn ook vooral de grondprincipes die gewoonlijk de belangrijkste rechtvaardigende oordelen voor alle overige morele rechtvaardigingen leveren.

Behalve dat ik me beperk tot de grondprincipes en hun implicaties, zal ik uit de klassieke en de meer moderne varianten van de verschillende theorieën dié kiezen, aan de hand waarvan de thematiek van deze studie het duidelijkst behandeld kan worden, daar de modernere theorieën niet principieel aan de grondprincipes van de klassieke theorieën hebben getornd. Zo is binnen het Kantianisme altijd vastgehouden aan de idee dat het moreel vereiste geformuleerd moet worden in termen die direct afgeleid zijn uit en beperkt zijn tot het morele gebied. Dit komt tot uiting in de basisidee dat uit de opvatting van moraliteit alleen direct de grondprincipes afgeleid kunnen worden, alsook welke handelingen op zich absoluut vereist of verboden zijn. De deugdethici op hun beurt zijn trouw gebleven aan de idee dat de toekenning van de morele predicaten 'goed' of 'slecht' altijd voornamelijk gebeurt op grond van de waardering van het karakter, hetgeen dan weer afhangt van het motief dat aan de handeling ten grondslag ligt, of van de gezindheid waaruit gehandeld wordt. De utilisten hechten nog altijd aan de idee van het maximaliseren van welzijn door een nut-berekening, ook al proberen sommigen er de scherpe kantjes wat af te halen door het bezigen van een andere terminologie (vgl. Jacobs, 1985, pp. 47-48).

Ik zal dit deel van deze studie beginnen met de behandeling van de deugdethiek, omdat deze zich tegenwoordig in een snel stijgende populariteit mag verheugen. Hoewel de populariteit van de deugdethiek de aanleiding is om haar in het middelpunt te plaatsen, is de reden daarvoor een meer inhoudelijke en een heel zwaarwegende. Tot voor kort was het vooral de Kantiaanse ethiek

die centraal gesteld werd, met name ook in de context van de opvoedingstheorie, zoals bij voorbeeld blijkt uit het gegeven dat belangrijke opvoedingstheorieën zoals die van R.S. Peters (zie Hirst & Peters, 1979) en de meest invloedrijke theorie van de morele ontwikkeling, namelijk die van Kohlberg (1981), steunen op principes die zijn ontleend aan het Kantiaanse conceptualiseringskader. De Kantiaanse ethiek lijkt echter vandaag niet alleen haar vanzelfsprekendheid te hebben verloren, maar staat zelfs onder zo zware druk van critici dat de tijd gekomen lijkt haar opnieuw te evalueren, en eventueel te vervangen (zie Barrow, 1975a, 1980; Fishkin, 1984). En daar de deugdethiek zonder veel omhaal, op haast vanzelfsprekende wijze, binnengehaald lijkt te worden als opvolger, is het gerechtvaardigd éérst de schijnwerper op deze ethiek te richten om te bezien of ze haar dubbelfunctie en de specifieke taken ook daadwerkelijk kan vervullen. Daarna behandel ik Kants ethiek en Benthams utilisme. De behandeling van de drie ethieken bestaat in een beschrijvende weergave, die steeds gevolgd wordt door een paragraaf waarin ik de gangbare kritiek naar voren breng; wat de deugdethiek en Kants ethiek betreft is daar ook een opsomming van de verdiensten opgenomen. Alleen bij de bespreking van het utilisme laat ik een opsomming van de verdiensten in eerste instantie achterwege en besteed ik een afzonderlijke paragraaf aan de replieken op de kritiek. Ik heb voor die speciale behandeling gekozen, daar ik van oordeel ben dat veel van de kritiek op Benthams utilisme slechts op zijn inleidende werk is gebaseerd, waardoor het ten onrechte in discrediet is geraakt. Met de replieken poog ik Benthams utilisme in een billijker licht te plaatsen zodat zijn verdiensten beter zichtbaar worden. Deze speciale behandeling betekent echter niet dat aan pleitbezorgers van de andere twee ethieken het weerwoord wordt onthouden. De voorstanders van de deugdethiek geef ik weer het woord in paragraaf 8, terwijl ik zelf op verschillende plaatsen (paragrafen 7, 9, 10 en 11) Kants ethiek op een aantal essentiële punten zal verdedigen. Verder ga ik uitvoerig in op de problematiek van de gemengde ethieken, daar een vaak gehoorde suggestie is om door combinatie te bewerkstelligen dat de sterke kanten van de verschillende ethieken elkaars zwakheden opheffen dan wel compenseren. Nadat ik in hoofdstuk 4 mijn voorkeur voor het utilisme heb verantwoord, zal ik in het derde deel van dit onderzoek aannemelijk trachten te maken dat het utilisme niet alleen een adequaat, maar vooral ook een werkbaar conceptualiseringskader geeft voor de morele opvoeding. Daarom zal daar het utilisme het middelpunt zijn en zal ik uitsluitend waar dat van speciaal belang is, aan de beide andere ethieken aandacht besteden.

HOOFDSTUK 3

Deugdethiek, Kants plichtethiek en Bentham's utilisme

1. Een kenschets van de deugdethiek

De deugdethiek is een goedheidsethiek als onderscheiden van een juistheidsethiek, waartoe bij voorbeeld deontologische theorieën behoren. In een goedheidsethiek gaat de vraag van wat goed is vooraf aan die van wat juist is, en wordt de juistheid van handelingen evenals de goedheid van personen gemeten naar de mate waarin het ideaal van het goede (leven) wordt benaderd of verwezenlijkt. Het goede (leven) kan opgevat worden als 'het goede voor de mens' waarbij dit gedefinieerd wordt in termen van wat in het algemeen noodzakelijk, goed of bevorderend is voor het menselijk leven en meer specifiek voor het menselijk floreren (Wallace, J. D., 1978). Maar het goede leven kan ook gedefinieerd worden vanuit een meer persoonlijk perspectief en dan is de focus op het goede leven zoals gekozen door het individu als het goede leven voor hem (Noddings, 1984, pp. 94-109; Pincoffs, 1986, pp. 24, 97-98, 105).

Wat de deugdethiek onderscheidt van andere goedheidsethieken is haar sterke persoonlijkheid: haar belangrijkste aandacht gaat uit naar de beoordeling van de persoon, in het bijzonder van zijn karakter en niet zozeer naar zijn handelingen zoals het geval is bij goedheidsethieken van het utilistische soort.

Voorlopig voorbijgaand aan de verschillen binnen de deugdethiek, kunnen wij zeggen dat voor zover de plaats en waarde van handelingen als relevant worden beschouwd, het voornamelijk het vaste patroon van handelingen is dat telt. In dat geval moeten handelingen niet opgevat worden als uitsluitend gevend over het morele karakter, daar dit altijd meer is dan de som van afzonderlijke morele handelingen. Volgens Conly denken voorstanders van een deugdethiek dat er een handeling-onafhankelijke basis is voor de beoordeling van het morele karakter van een persoon. Zij ontkennen niet dat het karakter op typische wijze wordt weerspiegeld in het handelen, maar zijn van mening dat het een bepaalde innerlijke gesteldheid van de persoon is die cruciaal is voor wanneer we hem een moreel goede persoon noemen, en niet zozeer uiterlijk

waarneembaar gedrag (zie Conly, 1988, pp. 83-86; zie Trianosky, 1990). Dat betekent dat voor zover het handelen gerelateerd is aan karakter het verband altijd indirect is, namelijk via de duurzame motivering of, met andere woorden, via disposities. Een dispositie, opgevat als een duurzame neiging om op bepaalde manieren te handelen, kan gezien worden als een min of meer hecht gefixeerde motivationele gesteldheid. Aanhangers van een deugdethiek zijn niet bereid iemand een moreel slechte persoon te noemen als hij zich bij sommige gelegenheden slecht gedraagt, zolang zijn gedrag gewoonlijk gepast is; ook wordt hij niet als een moreel goede persoon beschouwd wanneer hij zich slechts af en toe naar behoren gedraagt (zie McKinnon, 1989). Dus hoewel aan het handelingspatroon zelf, voorzover het consistent en regelmatig getoond wordt, een oriënterende aanwijzing betreffende de onderliggende disposities ontleend kan worden, is het niet beslissend bij de beoordeling van een persoon als een moreel goede of slechte persoon. De kwalificatie 'moreel goede persoon' kan niet toegekend worden aan iemand die consistent de juiste handelingen verricht uit slechte of ongeëigende motieven.

Binnen de deugdethiek kunnen wij onderscheid maken tussen het zuivere (of strenge) en het gematigde type. De termen 'zuiver' of 'streng' en 'gematigd' verwijzen niet naar de hoogte van de eisen die gesteld en de verwachtingen die gekoesterd worden, maar hebben meer te maken met de mate waarin een deugdethiek onafhankelijk van categorieën van andere theorieën wordt geconcipieerd (zie Baier, 1988, p. 127; zie Trianosky, 1990, p. 336). Volgens Trianosky kenmerkt een deugdethiek in haar zuivere vorm zich door de opvatting dat volstaan kan worden met alle oordelen direct te laten verwijzen naar deugden, en dat de juistheid van handelingen altijd op de een of andere manier is afgeleid van de 'virtuousness of traits' (Trianosky, 1990, p. 336). De zuivere deugdethiek doet dan ook, aldus Trianosky, twee claims, waarvan de eerste is dat tenminste sommige oordelen die geformuleerd worden in termen van deugd, gevalideerd kunnen worden zonder enig beroep te doen op oordelen die verwijzen naar de juistheid van handelingen (Trianosky, 1990; vgl. Pincoffs, 1986, pp. 78, 104; vgl. Taylor, 1988, pp. 55, 63; zie Solomon, 1988, p. 429). Trianosky noemt als illustratie Plato's *Republiek*, waarin het de harmonie van de ziel van een persoon is die hem het predicaat 'goed' doet verdienen en niet zijn bekwaamheid om de juiste handeling te verrichten. De tweede claim is dat het de voorafgaande goedheid van de (karakter)eigenschappen is die een handeling juist maakt. Zo is voor Aristoteles dat wat iemand behoort te doen, datgene wat de deugdzame persoon of de persoon van praktische wijsheid zou doen. De zuivere deugdethiek wordt met andere woorden gedragen door de gedachte dat de morele goedheid van karaktertrekken niet alleen onafhankelijk is van de juistheid van handelingen, maar ook dat ze tevens de bron is van juiste handelingen (zie Van den Beld, 1985, p. 151; zie Dent, 1984, pp. 32-34; zie Trianosky, 1990, p. 336).

Gematigde deugdethici verschillen onderling wat betreft hun aanspraken. Sommige gematigden vinden het niet noodzakelijk of wenselijk om alle gangbare niet-deugd categorieën op te geven. Wat zij beogen, is de leidende rol van plicht en principes in het huidige morele debat af te zwakken (zie Baier, 1988, p. 127; Kupperman, 1988, pp. 122-123; Pincoffs, 1986, p. 128). Andere gematigde deugdaanhangers, Foot bij voorbeeld, zijn van mening dat deugd ofwel

goedheid van karakter, evenzeer ligt in iemands attitudes als in zijn handelingen (Foot, 1978, p. 5; Kupperman, 1988, p. 123; Tobin, 1986, p. 212). Deze gematigde vertegenwoordigers van de deugdethiek hechten grotere waarde aan het vaste handelingspatroon doordat ze denken dat de duurzaamheid daarvan doorslaggevend aanwijzingen geeft over de onderliggende motivatie- of dispositiestructuur. Er is dus geen alles-dominerende aandacht voor de specifieke motieven of voor de gezindheid. Ook in deze gematigde opvatting is iemand deugdzzaam ofwel moreel op grond van de goede motieven waardoor hij zich laat leiden, maar of een persoon zich door de goede motieven laat leiden, wordt vooral afgeleid uit zijn handelingspatroon, waarbij dus ervan uitgegaan wordt dat het handelingspatroon voldoende uitsluitsel geeft over het karakter. Het karakter wordt dus direct en hoofdzakelijk afgeleid uit het handelingspatroon. Zolang iemands handelwijze in grote lijnen een moreel patroon laat zien, wordt verondersteld dat de persoon een moreel goed karakter heeft. We moeten goed zien dat hoewel de gematigde deugdethici sterker dan de strenge afgaan op (het patroon van) handelingen, ook voor hen blijft gelden dat het morele karakter meer is dan de som van morele handelingen. Ook in deze opvatting is het zo dat incidentele immorele handelingen gezien worden als 'out of character'. Dit betekent dat ook in de gematigde deugdethiek uiteindelijk het karakter van de individuele persoon de focus van morele belangstelling en aandacht is. In normatief-ethische theorieën die het karakter afleiden uit het handelingspatroon maar die geen deugdethiek zijn, is daarentegen het brandpunt van de interesse niet per se en evenmin in de eerste plaats het karakter van de individuele persoon, en zullen incidentele weezinwekkende handelingen niet zo snel worden afgedaan als 'out of character'.

De belangrijkste aanspraken die door deugdethici naar voren worden gebracht, betreffen de op het karakter toegespitste oriëntatie van de deugdethiek en de plaats en rol van de deugdethiek in het gebied van de normatief-ethische theorieën.

De verst strekkende claim wat betreft de deugdethiek in haar hoedanigheid van essentieel een karakterethiek, wordt naar voren gebracht door de strenge deugdaanhangers, namelijk dat het niet zinvol is om te spreken in termen van plicht, verplichting, regels en principes, daar deze concepten te algemeen en derhalve te abstract zijn om aan individuele personen te appelleren, laat staan ze te motiveren. (Als we bedenken dat in de gangbare normatief-ethische theorieën zowel de begrippen 'plicht' als 'deugd', en 'gevolgen' een vaste plaats hebben en het fundamentele verschil tussen de theorieën dus niet zozeer bepaald wordt door de aanwezigheid van die begrippen, alswel door hun rol, dan is het opgeven van regels en principes een heel extreme stap (vgl. Loudon, 1984, p. 235; vgl. Rorty, 1988, p. 137; vgl. Trianosky, 1990, p. 340).) De verandering die deugdaanhangers voorstellen om de algemeenheid en abstractheid te ontlopen, gaat in de richting van directheid en contextualisering. Directheid wordt volgens Anscombe tot stand gebracht door abstracte termen als 'behoren' en 'moreel verkeerd' te vervangen door deugdtermen als 'onrechtvaardig' en 'onvriendelijk' (Anscombe, 1958/1970; vgl. Alderman, 1982/1987, p. 46; vgl. Blum, 1980, pp. 77-78; vgl. Dent, 1984, pp. 28-31; vgl. McDowell, 1979, p. 347). Contextualisering wordt bereikt wanneer een ieder in plaats van te steunen op regels en

principes, voor zichzelf een wijze van floreren bepaalt, die past bij zijn emoties, behoeften, belangen en levensplannen. Dit wordt gezien als de enige manier om recht te doen aan de integriteit van de persoon. Deze smalle en subjectivistische opvatting wordt gepropageerd door Noddings (1984, pp. 94-109; vgl. Alderman, 1982/1987, p. 46, en Pincoffs, 1986, pp. 97, 111). Een bredere opvatting is die van MacIntyre (1981) die het goede leven gedeeltelijk definieert in termen van praktijken, dat wil zeggen: van coherente en complexe vormen van sociaal gevestigde samenwerkingsverbanden die het mensen mogelijk maken om, wanneer ze voldoen aan 'standaarden van uitnemendheid' die voor die praktijken gelden, 'goods' te verwelijken die niet op andere manieren te verkrijgen zijn dan door deelname aan die praktijken. Hij spreekt van 'goods' die intern zijn aan praktijken in onderscheid van die welke op externe en contingente wijze verbonden zijn met een praktijk, zoals prestige en status. De eerste kunnen alleen in termen van een specifieke praktijk gedefinieerd worden (MacIntyre, 1981, p. 187), terwijl de laatste met heel diverse praktijken samengaan. Goed schaken omwille van het spel is een voorbeeld van een 'internal good', maar als dat om een beloning gebeurt, is er sprake van een 'external good'. Praktijken (zoals geneeskunde) onderscheiden zich van instituties (zoals ziekenhuizen) daarin dat "(...) the ideals and the activity of the practice are always vulnerable to the acquisitiveness of the institutions, in which the cooperative care for common goods of the practice is always vulnerable to the competitiveness of the institution" (MacIntyre, 1981, p. 194). De relatie van deugden tot praktijken is volgens MacIntyre als volgt. Praktijken leveren het gebied waarop deugden gemanifesteerd kunnen worden, en wel zodanig dat de menselijke vermogens om uit te blinken en de opvattingen van doeleinden en 'goods' die daarbij betrokken zijn, systematisch worden uitgebreid (MacIntyre, 1981, p. 187). Tegelijk is een essentiële functie van deugden het weerstand bieden aan de corrumperende macht van instituties (MacIntyre, 1981, p. 194). MacIntyres benadering van deugden is niet zo subjectivistisch als de hiervoor genoemde, omdat deelnemen aan een praktijk, die niet noodzakelijk zelf-gekozen is, voor hem betekent dat de standaarden die daar gelden, als gezaghebbend moeten worden erkend bij het beoordelen van de adequaatheid van de eigen prestaties (MacIntyre, 1981, p. 190). Daarbij komt dat de standaarden niet immuun zijn voor kritiek, en dat niet alle praktijken goedkeuring verdienen. Bovendien is kenmerkend voor de 'internal goods' dat hun verwezenlijking ten goede komt aan de hele gemeenschap die in die praktijk deelt. Beoordeling van standaarden en praktijken dient te gebeuren aan de hand van een morele wet en een opvatting van een 'overriding good', die een rationele ordening van 'goods' pas mogelijk maken (MacIntyre, 1981, pp. 200, 202). Hoewel MacIntyre niet uitsluitend in deugdtermen spreekt en hij de context uitbreidt van een zuiver persoonlijke tot een maatschappelijke, blijkt er toch sprake te zijn van een zeer individualistische benadering, daar iemands gedrag alleen adequaat gekarakteriseerd kan worden als we zijn 'vertelling' ('narrative') kennen, waarbij de integriteit van 'het zelf' bestaat in de eenheid van die vertelling die alle levensperioden met elkaar verbindt. De 'narrative history' en de setting waarin ze plaatsvindt worden geheel gedefinieerd in termen van de intenties en opvattingen van het 'zelf'. En uiteindelijk is het de functie van de deugden om het

individu in staat te stellen te kiezen welke vertelling hij van zijn leven maakt (MacIntyre, 1981, pp. 203, 208-209).

Niet alleen de strenge deugdethici, maar ook de gematigden, dat wil zeggen diegenen die het niet noodzakelijk of het zelfs niet wenselijk vinden alle gangbare niet-deugd categorieën op te geven, hechten grote waarde aan directheid en contextualisering (Becker, 1974-1975, pp. 111, 112; Kupperman, 1988, pp. 122, 123; Pincoffs, 1986).

Er zijn ook verschillen tussen deugdethici wat betreft de aanspraken aangaande plaats en rol van de deugdethiek in het gebied van de normatief-ethische theorieën. De zuivere deugdethici claimen een specifieke en onafhankelijke plaats onder de normatief-ethische theorieën, door te stellen dat de deugdethiek geheel alleen onze morele handelingen kan leiden en kan helpen bij het vormen van het morele karakter (Anscombe, 1958; Dent, 1984, pp. 28-31; Pincoffs, 1986). Kort gezegd, loopt de argumentatie, zoals beschreven door Rorty, als volgt. Vanwege het niet-abstracte karakter van deugden kan iedereen gemakkelijk begrijpen en herkennen wat een deugd is. Bovendien kunnen en zullen deugden ons helpen uitmaken of kenmerken van een situatie van dien aard zijn dat we opgeroepen worden tot moreel handelen, dat wil zeggen tot het manifesteren van een specifieke deugd. Daarbij neemt men aan dat iemand die een bepaalde deugd bezit op een speciale manier alert is op situaties waarin hij haar kan beoefenen. Daardoor wordt zijn motivatie levend gehouden en zal habituering plaatsvinden, hetgeen zal leiden tot de vereiste stabiliteit van het karakter (zie Rorty, 1988, pp. 434-440; vgl. Frankena, 1973, pp. 65-67). Gematigde deugdethici, aan de andere kant, claimen slechts dat de speciale waarde van de deugdethiek erkend moet worden, en staan niet op een onafhankelijke plaats onder de normatief-ethische theorieën. Het argument voor deze aanspraak, zoals naar voren gebracht door Solomon, is dat hoewel de deugdethiek het misschien niet beter doet dan deontologische of utilistische ethieken voor zover haar handeling-leidende kracht betreft, ze ook niet slechter presteert (Solomon, 1988, pp. 434-440; vgl. Frankena, 1973, pp. 65-67). Het feit dat ze gepaste aandacht besteedt aan het karakter, hetgeen in andere normatief-ethische theorieën ernstig verwaarloosd wordt, moet haar erkenning rechtvaardigen. (Ik kom in hoofdstuk 3 paragraaf 10 terug op de claim met betrekking tot de plaats en rol binnen het gebied van de normatieve ethiek.)

Het is opvallend dat in de herleefde oriëntatie op deugden de belangstelling vooral gericht is op die deugdethieken waarin het persoonlijke gezichtspunt en reeds aanwezige disposities een hoofdrol spelen, en waarin de toekenning van de kwalificatie 'moreel goed' veelal gebeurt aan de hand van persoons- dan wel groepsgebonden criteria. Het is bevreemdend dat de objectieve deugdethieken nauwelijks in de populariteit van de deugdethiek mogen delen. Met 'objectieve deugdethieken' bedoel ik die deugdleren waarin de criteria niet als een zaak van persoonlijke of groepskeuze beschouwd worden. We komen ze in verschillende vormen tegen; bij voorbeeld, daar waar op grond van wat als kenmerkend voor de menselijke bestaanswijze wordt beschouwd, wordt vastgesteld wat hét goede voor dé mens is; en daar waar een waardenhiërarchie is opgesteld. Zo heeft J. D. Wallace – wiens *Virtues and Vices* mede de terugkeer van de

deugdethiek heeft ingeluid, maar die geen stempel op de verdere ontwikkeling heeft gedrukt – gepoogd om criteria te rechtvaardigen op grond van datgene wat kenmerkend is voor de mens als lid van de samenleving. Die criteria gebruikt hij ter bepaling van de gewenste deugden en ter vaststelling van hun relatieve belang. Zo onderscheidt hij twee soorten deugden: deugden die noodzakelijk zijn voor het algemeen welzijn ('virtues of conscientiousness'), en deugden die daartoe bevorderlijk maar niet noodzakelijk zijn ('virtues of benevolence'). Tot de eerste groep behoren onder andere billijkheid, oprechtheid en integriteit, en tot de tweede groep medelijden en sympathie (Wallace, J. D., 1978; zie ook Geach, 1977; vgl. Whiteley, 1982, p. 440).

De geringe aandacht voor de objectieve deugdethieken valt te betreuren, daar ze veel minder blootstaan aan de kritiek die op de in zwang zijnde deugdleren wordt geuit. Die kritiek wil ik nu in de volgende paragraaf presenteren. In paragraaf 10 zal ik terugkomen op de sterke punten en de problemen van de objectieve deugdethiek; problemen die minder ingrijpend zijn dan die waarmee de in deze paragraaf besproken ethieken te kampen hebben.

2. Evaluatie van de deugdethiek: kritiek en verdiensten

De kritiek op de deugdethiek draait vooral om twee aspecten, waarvan de eerste is: de overheersende gerichtheid op karakter en in het bijzonder op de centrale, hoewel niet allesovertroevende, rol die toegeschreven wordt aan motivatie, zij het in de vorm van dispositie. Deze nadruk op motivatie of dispositie resulteert direct in problemen bij het evalueren van gedrag. Het tweede aspect waarop ernstige kritiek wordt gericht, betreft de onduidelijke uitwerking van de notie van doeleinden en het daarmee verband houdende probleem van het vaststellen van een evaluatiestandaard. Dit brengt deugdethici in moeilijkheden wanneer het aankomt op de rechtvaardiging en verantwoording van handelingskoersen, keuzen, en morele eisen.

Laten we nu deze kritiekpunten wat nauwkeuriger bekijken om te zien wat er precies op het spel staat. Zoals we verderop zullen zien, wordt de kritiek niet noodzakelijk door tegenstanders van de deugdethiek naar voren gebracht, daar er deugdethici zijn die zich wel bewust zijn van enkele problemen die specifiek zijn voor de deugdleren. Ik wil benadrukken dat veel van deze kritiek op de keper beschouwd vooral van toepassing is op de zuivere deugdethiek, hoewel ze meestal naar voren wordt gebracht als kritiek op de deugdethiek in het algemeen. Toch ga ik hier niet in op allerlei nuanceringen, omdat de meest schadelijke kritiek ook de meer gematigde opvattingen raakt in wat het hart van de deugdethiek is.

De kritiek op de dominante karakter-gecentreerdheid is vooral gericht op de twee pijlers van de karakter-beoordeling: op de belangrijke rol die disposities spelen in het toekennen van morele waarde en op de implicaties van het aflezen van 'morele goedheid' van het duurzame totale gedragspatroon.

De eerste kritiek die ik naar voren wil brengen aangaande de praktijk van deugdethici om morele waarde toe te kennen op grond van bepaalde motieven en aanwezige disposities is gegeven door McKinnon (1989). Hoewel zij niet afwijzend staat tegenover de deugdethiek als

zodanig, raakt haar kritiek een zeer essentieel structureel kenmerk van de theorie van deugd en ondeugd. Anders dan bij deugdethici gebruikelijk is, gaat McKinnons aandacht ook uit naar ondeugd. Zij wijst erop dat als wij kijken naar de rol van motieven ter beoordeling van het karakter, er sprake blijkt te zijn van een asymmetrie in de verklaring van 'goed' en 'slecht' karakter. Deze asymmetrie maakt dat het vaststellen van wanneer sprake is van een goed of slecht karakter, veel problematischer is dan deugdethici zich bewust zijn, blijkens het gangbare gebruik om een theorie van ondeugd simpelweg af te leiden uit een theorie van de deugden. McKinnon kritiseert, met andere woorden, de onder deugdethici vigerende opvatting dat als wij de aard van een bepaalde deugd begrijpen, wij daardoor ook inzicht hebben in wat een ondeugd is.

Als wij geheel analoog aan de bepaling van deugd ook bij ondeugd zouden uitgaan van een duurzaam gedragspatroon, dan zouden we moeten zeggen dat de écht ondeugdzaam persoon een consistent verkeerd idee heeft van wat de behoeften van anderen eigenlijk van hem vragen, met het gevolg dat hij begeerten heeft die hem duurzaam slechte motieven (en redenen) geven. Maar – en daarom gaat de analogie met bepaling van deugd niet op – er zijn verschillende manieren waarop iemand slecht kan zijn terwijl hij geen slechte begeerten, ondeugdzaam motieven, of ondeugdzaam trekken heeft. Zo kan hij verdorven of ondeugdzaam zijn zonder aanwijsbaar motief om kwaad te doen, wanneer hij hetzij door gedachteloosheid, redeneerfouten, of verkeerde interpretatie van de specifieke omstandigheden, niet sensitief is voor de behoeften van anderen. Hoewel, nog steeds volgens McKinnon, in dit soort gevallen geen sprake is van kwaadaardige intenties of van slechte motieven, lijkt de afwezigheid daarvan toch niet genoeg om de persoon van blaam te zuiveren. Meer aandacht voor de wijzen waarop iemand ondeugdzaam kan zijn, is volgens McKinnon niet alleen van belang om de aard van ondeugd te begrijpen, maar ook noodzakelijk om een structuur te geven waarbinnen de ondeugden geordend kunnen worden. McKinnons kritiek komt er dus op neer dat er een rijker conceptueel netwerk vereist is dan het begrippenkader dat deugdethici gewoonlijk hanteren. Een betere analyse van deugd en ondeugd dan de gangbare laat zien dat de gehanteerde koppeling van motief en karakterbeoordeling niet geschakeerd genoeg is voor beoordeling van het morele karakter (McKinnon, 1989; vgl. Foot, 1978, pp. 4, 8; vgl. Hudson, 1980, pp. 547-548; vgl. Kupperman, 1988, p. 117).

Een andere kritiek op de leidende rol die disposities spelen, is dat we vanwege het innerlijke karakter van disposities alleen kunnen afgaan, hetzij op wat de persoon die beoordeeld wordt zelf vindt, hetzij op onze eigen intuïties met betrekking tot zijn motivatie en dispositie. Dit innerlijk kenmerk van deugden en zijn koppeling aan vooraf aanwezige verlangens wordt bekritiseerd door Baron die vindt dat vanwege de nauwe band tussen vooraf-bestaande begeerten en morele waarde, het onderscheid tussen waarden en begeren wordt vervaagd; hetgeen het deugd-persoon onmogelijk maakt om een 'strong evaluator' te zijn. Onder 'strong evaluator' verstaat Baron, in navolging van Taylor (1976), iemand die reflectie over wat hij het liefste wil en over de middelen daartoe ook nog aan een kwalitatieve beoordeling onderwerpt (Baron, 1985b,

p. 49). Conly en Loudon uiten hetzelfde soort kritiek wanneer ze benadrukken dat een noodzakelijk aspect van een adequate morele evaluering een bepaalde mate van objectiviteit in de vorm van onpartijdigheid is (Conly, 1985, p. 281; Loudon, 1984, pp. 229-230). Dit kan betekenen het (tijdelijk) negeren van moreel irrelevante gegevens, en iemands disposities kunnen soms irrelevant zijn, of ze kunnen bij gelegenheid moreel belangrijk zijn in precies de tegenovergestelde richting, namelijk dat van personen vereist wordt dat ze tegen hun disposities in handelen. Welnu, als deze kritiek hout snijdt dan betekent het dat een deugd-persoon heel gemakkelijk zijn morele aansprakelijkheid kan ontlopen. Want als het criterium uiteindelijk geplaatst wordt binnen de deugd-persoon zelf, dan kunnen we niet aan enig 'behoren' appelleren in het geval de handelende persoon toevallig niet aangetrokken wordt tot een bepaalde zaak of handeling, hoe moreel wenselijk of noodzakelijk deze ook zijn (Foot, 1958/1970, doch zie ook Foot, 1952, 1972). En wij zagen dat een normatief-ethische theorie juist dat probeert te bewerkstelligen, al was het maar omdat dat noodzakelijk is voor het op elkaar afstemmen van gedragsverwachtingen. Het is duidelijk dat deze kritiek vooral in de hand wordt gewerkt doordat deugdedhikken veelal geen duidelijk uitgewerkte doelvoorstelling hebben. Foot, zelf pleitbezorgster van deugden, had hier oog voor (zie Foot, 1978, p. 15), en ook de deugdedhicus Geach stond kritisch tegenover opvattingen waarin 'deugd als eigen loon' geldt (Geach, 1977, pp. 14, 15; vgl. Warnock, 1971, p. 71).

Wat betreft de tweede pijler van morele beoordeling als primair karakterbeoordeling, namelijk het aflezen van morele goedheid van het algehele gedragspatroon, wijzen critici op het gevaar van een te grote nadruk op 'het soort leven dat iemand leidt'. In dit verband wijst Loudon op een specifieke vorm van 'moral backsliding': een te groot accent op het algehele gedragspatroon kan ons blind maken voor verkeerd gedrag doordat we er dan gemakkelijk toe kunnen neigen om incidentele leugens, egoïstische handelingen en sporadische handelingen met zeer slechte gevolgen te interpreteren als tijdelijke aberraties, als handelingen die 'out of character' zijn (Loudon, 1984, pp. 230-231). Dit gevaar lijkt des te reëler, want – en dit is een ander bezwaar dat door Loudon naar voren wordt gebracht – hoewel we met een lijst van deugden en ondeugden, indien deze bepaald worden door de motieven van de handelende persoon, kunnen zeggen welke handelingen goed of slecht zijn, we daarmee niet kunnen aangeven welke handelingen moreel absoluut ontoelaatbaar zijn, hetgeen in elke samenleving een vereiste is. Daar we geen absolute verboden kunnen aangeven door slechts te verwijzen naar persoonlijke karakteristieken, is een beoordeling nodig die abstraheert van specifieke personen (Loudon, 1984, pp. 230-231).

Een andere kritiek, die gezien kan worden als het culminatiepunt van de voornoemde 'karakter-kritiek' betreft wat Loudon genoemd heeft 'the unbridgeable gap between character and behaviour'. Deze kloof weerspiegelt het idee dat het karakter niet, of niet in beslissende mate, afgeleid kan worden uit iemands handelingen vanwege de dominerende rol van disposities zoals uitgedrukt in een geheel gedragspatroon. Daar de mogelijkheid van een meer 'karaktervrije' beoordeling van handelingen ontbreekt, leidt deze stand van zaken tot het epistemologische

probleem: hoe kunnen we de deugdzame persoon kennen? (Louden, 1984, pp. 232-233). Deze kritiek lijkt op het eerste gezicht minder die opvatting te raken die ervan uitgaat dat het karakter wel goeddeels direct en voornamelijk afgeleid kan worden uit het handelingspatroon; dus dat een goed handelingspatroon duidt op een goed karakter. Toch is deze kritiek ook in dat geval van toepassing. Want uiteindelijk blijven ook in de gematigde deugdethiek de motieven van doorslaggevende betekenis. Het epistemologische probleem doet zich dan vooral voor in die gevallen waarin sprake is van een 'slechte handeling', daar, zoals McKinnon benadrukte, het verband tussen ondeugd en motief veel minder voor de hand liggend blijkt te zijn; slecht noemen we ook diegene die gebrek aan enig moreel motief lijkt te hebben.

Het spreekt vanzelf dat een antwoord op de vraag "hoe kennen we de morele persoon?" van het allergrootste belang is in een theorie die, zoals elke normatief-ethische theorie, doelt op beïnvloeding en misschien zelfs verandering van gedrag. Alleen wanneer het mogelijk is om een bevredigend antwoord op deze vraag te krijgen, kunnen we weten waar het proces van morele beïnvloeding te beginnen en wanneer het te beëindigen. (Ik kom op dit probleem terug in paragraaf 12, waar ik het uitgebreider zal behandelen in de context van de morele opvoeding.) Daar dit beoordelingsprobleem direct gerelateerd is aan de standaard van deugden en ondeugden en dus rechtstreeks verbonden is met de kwestie van doeleinden en hun rechtvaardiging, zal ik nu de kritiek op de opvatting van de notie van doeleinden binnen een deugdethiek bespreken.

De kritiek met betrekking tot de notie van doeleinden is dat in de deugdethiek doeleinden slechts belangrijk zijn in een afgeleide betekenis, daar 'het goede' een inherent kenmerk is van de handeling die gedaan moet worden, aangezien binnen de deugdethiek het handelingsdoel de deugdhandeling in zichzelf is: deugd als eigen loon. Er is, zoals Louden (1984, p. 234) naar voren brengt, slechts ruimte voor 'activity-ends', dat wil zeggen doeleinden met intrinsieke waarde. En de daarmee gepaard gaande verwaarlozing van 'product-ends', dus doeleinden die hun waarde hebben los van de verrichte handeling en waartoe deze handeling slechts een middel is, is volgens Louden een structurele tekortkoming van de deugdethiek (Louden, 1984, p. 234).

Een ander kenmerk dat in verband met de zwakke notie van doeleinden wordt gekritiseerd, is dat er geen criterium is aan de hand waarvan beslist kan worden welke de gepaste disposities zijn en dus wanneer iemand een persoon van goed karakter is (zie Conly, 1988, p. 84; vgl. Hudson, 1980, p. 543; vgl. Solomon, 1988, p. 432). Deze kritiek die hoofdzakelijk gericht lijkt op die deugdaanhangers die de meer persoonlijke, subjectivistische opvatting van floreren onderschrijven, wordt door hen misschien niet als schadelijk ervaren, daar het precies het persoonlijke floreren is dat hun ideaal is. Dit echter is misleidend, omdat ook zij met situaties te maken kunnen krijgen waarin ze moeten kiezen tussen elkaar uitsluitende deugden en dus tussen het in werking stellen van elkaar uitsluitende disposities; situaties waarin gebrek aan een criterium zich zeker zal doen voelen.

Rorty (1988) heeft enkele strategieën bekeken die door deugdethici worden gebruikt om het criteriumprobleem te ontlopen. Haar conclusie is dat al deze strategieën neerkomen op verschui-

ving van het probleem in plaats van oplossing ervan. Eén, en de belangrijkste, strategie is terug te vallen op een regulatieve meesterdeugd, zoals 'phronesis'. Maar hier keert het criteriumprobleem op een hoger niveau terug. Aangezien 'phronesis' bestaat in de combinatie van een reeks onafhankelijke intellectuele en karakterologische trekken, zoals perceptuele gevoeligheid en een actief begrijpen van het relatieve belang van verschillende en soms onverenigbare doeleinden, kan en zal de toekenning van verschillende prioriteiten aan de onderscheiden componenten van 'phronesis' leiden tot verschillen in handelingsresultaten. Hoe, vraagt Rorty, reguleert of checkt de meesterdeugd dan de dwingende eerste-orde deugden, en volgens welk criterium moet de juiste balans tussen disposities die de meesterdeugd vormen, worden vastgesteld? Aangezien de meesterdeugd zelf potentieel tegengestelde intellectuele eigenschappen en karaktertrekken bevat, die de eerste-orde deugden moeten coördineren, verschijnen bij gebrek aan een criterium weer alle problemen die verband houden met de juiste coördinatie van de disposities die deugdzaamheid moeten garanderen (Rorty, 1988, pp. 139-143).

Conly heeft ook de 'objectieve' deugdethiek gekritiseerd, en wel vanwege het probleem dat rijst met het op voorhand vaststellen van welke deugden 'objectief bindend' zijn. Ze wijst in dit verband op het gevaar van circulariteit, daar de verleiding groot wordt om eigenschappen die om subjectieve redenen gewenst zijn tot hét goede voor dé mens te verheffen (Conly, 1988, p. 88).

De kritieken op de deugdethiek overziend, kunnen we concluderen dat de meest schadelijke kritiek gericht is op het gebrek aan objectiviteit, de zwakke notie van doeleinden, en de gebrekkige standaard, die maken dat de deugdethiek te kort schiet op het niveau van het handelen en op het rechtvaardigingsniveau. Daar de deugdethiek niet kan aangeven hoe tussen elkaar uitsluitende disposities (en dus deugden) gekozen moet worden, is ze gebrekkig op het handeling-leidend niveau. En voorzover de deugdethiek de grootste nadruk legt op reeds aanwezige disposities (zoals bij Noddings (1984) en Pincoffs (1986) het geval is) raakt ze in ernstige moeilijkheden. Immers, daar een normatief-ethische theorie, door haar hele aspiratie, doelt op wederzijdse op elkaar afstemming van gedrag, heeft ze een of ander soort algemene standaard nodig. Een theorie die dan het karakter van een persoon tot hoogste waarde en het persoonlijke motief tot doorslaggevende norm maakt, geeft die aspiratie op en maakt zichzelf daardoor als normatief-ethische theorie nagenoeg overbodig. Het gebrek aan een duidelijk identificeerbare standaard, dat het gevolg is van de slecht ontwikkelde notie van doeleinden, maakt, zoals reeds aangestipt, de deugdethiek ook gebrekkig op het rechtvaardigingsniveau. Door de dominantie van 'activity-ends', dat wil zeggen vanwege het intrinsieke karakter van deugd, heeft de deugdethiek de fatale tekortkoming die ze deelt met alle opvattingen die uiteindelijk terugvallen op intrinsieke kenmerken (zie hoofdstuk 1 paragraaf 12). Atfield heeft duidelijk gemaakt dat alle 'intrinsic value accounts' het defect gemeenschappelijk hebben dat ze de 'waarom-vraag' niet kunnen beantwoorden (Atfield, 1974-75, pp. 126-128; vgl. Downie, Landfoot, & Telfer, 1974). Door het doel-in-zichzelf karakter van activiteitsdoeleinden kunnen deugdaanhangers niet een verklarend en verhelderend antwoord geven op de vraag waarom een bepaalde doelstelling verwezenlijkt zou moeten worden of waarom een specifieke handeling verricht dient te worden

(vgl. Baier, 1988, pp. 133-134; vgl. Loudon, 1984, p. 229). Dat betekent dat de deugdethiek zich ook op het vlak van rechtvaardiging en legitimering niet geheel kan onttrekken aan de verdenking van willekeur. Dat is een ernstige tekortkoming, daar het rechtvaardigen niet een vrijblijvende keuze is. Immers degenen die offers moeten brengen, zullen een rechtvaardiging vragen van de eis of een legitimering van de gedragsverwachting. En dan zullen degenen die de eisen stellen of de gedragsverwachting kenbaar maken, een rechtvaardiging moeten geven van het 'waarom' en dus een 'product-end' moeten aangeven.

De diversiteit en ernst van de kritiek op de deugdethiek kan gemakkelijk leiden tot miskenning van haar verdiensten. Daarom wil ik die, ter afsluiting van deze paragraaf, opsommend onder de aandacht brengen. De belangrijkste bijdrage die de deugdethiek levert aan de bezinning op aard en bedoelingen van moraliteit en aan de verwezenlijking van morele doelstellingen, is dat ze grote nadruk legt op het motiverende aspect, dat inderdaad nogal eens verwaarloosd wordt. Dat de motivering gezocht wordt in de verbinding van morele eisen en verwachtingen aan contextuele waarden lijkt een goede strategie, daar waarderingen altijd een reden en daarmee motief tot handelen geven. Daarmee wordt dus recht gedaan aan een op het gebied van de moraal belangrijke koppeling. Vanuit het oogpunt van motivering is ook de aandacht voor het karakter een positieve inbreng, daar iemand aanspreken op zijn 'goede' of 'slechte' karakter inderdaad de psychologische werking kan hebben dat een moreel appel eerder beantwoord wordt dan anders het geval zou zijn. De wijze waarop deugdethici deze bedoelingen pogen te realiseren is echter zeer discutabel, zoals in deze paragraaf is gebleken.

In paragraaf 1 heb ik de geringe aandacht voor objectieve deugdethieken gesignaleerd en gezegd dat de problemen waarmee ze te maken hebben, minder ingrijpend van aard zijn dan die waar de subjectivistische en individualistische deugdethieken mee geconfronteerd worden. In deze paragraaf is met Conlys kritiek op de objectieve deugdethiek aangegeven waarin één van die problemen bestaat: het gevaar van circulariteit, namelijk dat men bij de vaststelling van de objectieve waarden, en daarmee van wat de gewenste deugden zijn, de gefavoriseerde waarden poneert als hét goede van dé mens. Hoewel dat gevaar niet denkbeeldig is, is het niet groter dan bij de rechtvaardiging van waarde-oordelen in het algemeen. In deel I paragraaf 10 is aan de orde geweest op welke wijze waarde-oordelen op kritische wijze tot stand kunnen komen, en hoe ze gerechtvaardigd kunnen worden.

Als antwoord op de in deze paragraaf genoemde kritiek op de deugdethiek, zouden deugdethici een theorie kunnen ontwikkelen waarin de morele kwaliteit van handelingen of personen niet overwegend afhankelijk is van bij een bepaalde persoon of groep aanwezige motieven of disposities, zodat ze over een adequaat criterium kunnen beschikken. Daartoe hoeven ze niet vanaf het nulpunt te beginnen, aangezien met de waardeleren van bij voorbeeld Scheler en Hartmann belangwekkende aanzetten daartoe zijn gegeven. Hoewel we misschien niet meer geheel kunnen meegaan met hun visie op de wijze waarop sommige waarden als 'absoluut en dus objectief' gekend worden (volgens Scheler is er sprake van apriorische kennis door 'Vorziehung' (Scheler, 1916, pp. 108, 118-119)), hebben ze een gedegen uitgewerkt exposé gegeven van de

bijzonderheden, moeilijkheden en opgaven die kenmerkend zijn voor het waardengebied. Geleid door de opvatting dat onderzoek naar het specifieke van deugden waardenonderzoek is (zie Hartmann, 1926, p. 136), en dat eerst 'objectief' vastgesteld moet worden wat goed en slecht is voordat handelingen, personen en zaken gewaardeerd kunnen worden (Scheler, 1916, pp. 119-120; zie ook Hartmann, 1926, pp. 56, 139, 169), proberen ze een materiële waardenethiek te ontwikkelen. Ik geef nu enkele interessante aandachtspunten weer van Scheler en Hartmann, die richtlijnen zouden kunnen vormen voor versterking van de gekritiseerde deugdethieken.

Scheler ziet het als een eerste eis die aan een ethiek gesteld wordt, dat ze een waardenhiërarchie opstelt die gebaseerd is op datgene wat kenmerkend is voor het gebied van de waarden als zodanig. Om aan die eis te kunnen voldoen probeert hij criteria te rechtvaardigen ter vaststelling van de relatieve hoogte van een waarde. Zeer verhelderend en vruchtbaar is bij voorbeeld de wijze waarop hij criteria als duurzaamheid, extensiteit, de mate van bevrediging, de mate waarin een bepaalde waarde door andere is gefundeerd, aan een onderzoek onderwerpt (Scheler, 1916, pp. 110-120). Met zijn poging om soorten ordeningen van waarden te karakteriseren, met zijn onderscheidingen van waardesystemen en waardemodaliteiten, alsmede met de rechtvaardiging van de specifieke plaats die bepaalde soorten waarden in de hiërarchie innemen, heeft hij veel grondwerk verricht waarop moderne deugdethici kunnen voortbouwen.

Hartmann benadrukt dat de levensvragen waarvoor we komen te staan, waarde-oordelen vergen die hun kwaliteit niet kunnen ontleen aan vrijelijk gekozen normen, maar dat er een beslissingsinstantie is die bepaalt wat het werkelijk passende antwoord is (Hartmann, 1926, p. 52). Het morele waarde-oordeel verkrijgt zijn kwaliteit door het voldoen aan die maatstaven die worden gevormd door ethische waarden (Idem, p. 128); en die waarden hebben een dubbelkarakter. Enerzijds zijn ze, op specifieke wijze op te vatten, zijns-categorieën, aangezien hun bestaan niet uitsluitend een functie is van een bepaald waarderend subject (Idem, p. 139), daar ze niet op willekeurige wijze te verschuiven zijn (Idem, p. 169); anderzijds zijn waarden idealen, dat wil zeggen handelingsprincipen die datgene aangeven wat nog verwezenlijkt moet worden. In die zin zijn waarden 'autonoom' en veronderstelt de autonome keuze van de persoon reeds de autonomie van waarden. Vandaar dat volgens Hartmann de onomkeerbare grondverhouding is dat de waarde van de persoon wordt bepaald door de waarden die hij erkent en naleeft, en niet zozeer door zijn vermogen waarden te constitueren. Vandaar ook dat de filosofische ethiek bestaande waarden moet verhelderen, doordenken en funderen, maar pas werkelijk normatief wordt als ze de terugkijkende en funderende tendens aanvult met een vooruitziende en opbouwende strekking.

Behalve bij deze 'klassieke' waardeleren, die vooral interessant zijn vanwege hun systematisch uitgewerkte indelingen en hun pogingen om de plaats van soorten waarden in een rangorde te rechtvaardigen, kunnen de gekritiseerde deugdethieken ook aanknopingspunten vinden bij hedendaagse voorstellen waarin geprobeerd wordt om tot een objectieve rechtvaardiging van waarden te komen, alsmede tot vaststelling van hun relatieve belang voor het verwe-

zenlijken van morele doelstellingen. Zo heeft Rawls (1971) een rechtvaardiging gegeven van de prioriteit van bepaalde waarden, 'primary social goods' genaamd, die hij als richtsnoer voor morele evaluatie gehanteerd wil zien (zie ook Griffin, 1986; vgl. Raz, 1991). Het is heel goed denkbaar dat deugdethici, steunend op deze fundamenteën, hun deugdleer kunnen ontwikkelen in een richting die meer beantwoordt aan datgene wat als kenmerkend voor een normatief-ethische theorie wordt beschouwd.

In paragraaf 9 en 10 die handelen over de combinatie van de deugdethiek met respectievelijk Kants ethiek en Bentham's utilisme zullen de belangrijkste punten die in deze paragraaf gepresenteerd zijn, genuanceerd worden.

In de volgende paragraaf geef ik een korte weergave van Kants plichtethiek. Ze is een deontologische ethiek, dat wil zeggen dat ze gebaseerd is op een vooraf vastgesteld principe en dat bij de bezinning op de vraag of een bepaalde handeling wel of niet uitgevoerd moet worden haar gevolgen geen beslissende rol spelen. Kants ethiek onderscheidt zich van het utilisme, dat ook een vaststaand principe gebruikt, maar dat als consequentalistische theorie aan de gevolgen van handelingen een doorslaggevende betekenis toekent. En Kants ethiek verschilt evenzeer van die deugdethiek die geheel afziet van het gebruik van vastgelegde principes en toelaat dat het morele behoren verschilt van persoon tot persoon, of van praktijk tot praktijk. Kants ethiek behoort tot die deontologische theorieën, als onderscheiden van bij voorbeeld contracttheorieën, waarin het essentiële beginpunt de idee is dat we bij het plannen en verantwoorden van onze handelingen geleid moeten worden door plichtsbefef en niet door specifieke waarden die we toevallig aan bepaalde dingen toekennen. In haar zuivere vorm moet plicht niet alleen een doel in zichzelf zijn, maar moet ook het motief zijn: plicht willen doen. Het is deze zuivere vorm die vertegenwoordigd wordt door Kant (1785; 1788), voor wie, zoals we verderop zullen zien, moreel handelen bestaat in 'plicht doen uit plicht'. En het is deze vorm van plichtethiek die een leidende rol heeft gespeeld in de hedendaagse morele discussie (zie Baron, 1983, 1984, 1987; Herman, 1981, O'Neill, 1983; Rawls, 1971); en in het debat op het gebied van opvoeding en onderwijs in het bijzonder (zie Fishkin, 1984). Daar het dit soort plichtethiek is dat gewoonlijk gecontrasteerd wordt met de deugdethiek (Baron, 1985a; O'Neill, 1983), en daar, aan de andere kant en nogal verbazingwekkend, het deze vorm van plichtethiek is die gewoonlijk gezien wordt als heel wel verenigbaar met de deugdethiek (Baier, 1988, pp. 129-135), lijkt het me gerechtvaardigd me te beperken tot Kants ethiek, die ik nu nader zal bekijken.

3. Een kenschets van Kants ethiek

Het meest karakteristieke kenmerk van Kants deontologische ethiek is de strenge scheiding van het zijn en het behoren. Dit kenmerk laat zich direct verklaren als wij Kants mening over moraal filosofen kennen. Hij beschouwde als de grond van de dwaling die zij allen begingen dat:

(...) sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen. ... Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gesetze, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mußten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stoßen: weil sie ihrem Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen konnten. (Kant, 1788, p. 182)

Die strikte scheiding vindt haar neerslag daarin dat Kant, wanneer het erom gaat het morele principe te vinden waardoor iedereen zich kan en behoort te laten leiden, niet wil kijken naar empirische bepalingsgronden van de wil, dat wil zeggen naar motieven die mensen hebben. Vandaar dat zijn theorie in eerste instantie geformuleerd is in termen die zijn afgeleid van het begrip van moraliteit als zodanig; met name van *het begrip* van een redelijk, hetgeen voor Kant tegelijk betekent zedelijk, wezen.

Bij het vaststellen van het hoogste principe van moraliteit gaat Kant ervan uit dat dit principe iedereen tot richtlijn moet dienen bij beslissingen over wat hij in een gegeven situatie moet doen, dat het dienstig moet zijn bij het bepalen wat conform plicht is en wat ertegen indruist. Het hoogste principe van moraliteit moet daarom 'objectief praktisch' zijn, waaronder Kant verstaat dat het in staat moet zijn om ieders handelingen te leiden, ongeacht tijd en plaats. Niet alleen moet het hoogste principe 'objectief praktisch' zijn, het moet ook 'objectief valide' zijn; dat wil zeggen: erkend kunnen worden als geldig voor de wil van ieder rationeel wezen. Uit de algemeenheid die geïmpliceerd is door de eis van objectief praktisch-zijn en objectief geldig-zijn, leidde Kant de twee meest fundamentele kenmerken af van het hoogste principe van moraliteit. Het eerste is dat het hoogste principe van moraliteit een wetachtig karakter moet hebben. Dit betekent voor Kant dat de praktische wet niet mag bestaan uit principes die de wil inhoudelijk bepalen. Dat brengt voor hem met zich mee dat de praktische wet niet een of ander voorwerp van begeerte als haar object mag hebben, en ook dat de wil niet onder bevel staat van iets dat we begeren. Met andere woorden: de praktische wet mag niet gericht zijn op een object van begeerte, noch gemotiveerd worden door iets dat we begeren. Bijgevolg moeten handelingen die door plicht vereist worden, handelingen zijn die conformeren aan de morele wet, onder afzien van alle motivering uit neiging. Daarom mag in Kants opvatting het concept van 'het goede' niet vastgesteld worden voorafgaand aan de morele wet, dat wil zeggen voor we bepalen wat de morele wet is, maar moet 'het goede' bepaald worden door de morele wet en in overeenstemming ermee zijn (Kant, 1788, pp. 180, 182). Want als we de praktische wet (dus datgene wat onze maximes, dat wil zeggen subjectieve handelingsprincipes, behoort te leiden) zouden funderen in een opvatting van het goede, dan zou het concept van het goede alleen iets kunnen zijn dat lust belooft; in welk geval het de ervaring zou zijn die zou beslissen wat goed en

wat slecht is. Dit zou dan weer betekenen dat het concept van wat onvoorwaardelijk goed of slecht is, zou afhangen van 'Empfindung', en dus van ons begeervermogen. En daar het begrip van 'gelukzaligheid' inhoudelijk te onbepaald en veranderlijk is om met zekerheid te beslissen wat iemand werkelijk wil, kan het wetten, noch geboden voortbrengen, maar slechts advies (Kant, 1788, p. 137). Wel kan het geluksprincipe maximen en algemene regels geven, dat wil zeggen regels die we in doorsnee het vaakst aantreffen, maar geen universele regels, dat wil zeggen, regels die "jederzeit und notwendig gültig sein müssen (...)" (Kant, 1788, p. 148). Daarom kan geluk niet het centrale principe van de morele wet leveren, maar zegt Kant: "Nur ein formales Gesetz, d.i. ein Solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen, vorschreibt, kann a priori ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft sein" (Kant, 1788, p. 182). De niet inhoudelijke maar slechts formele bepaaldheid van de morele wet is het tweede kenmerk van het hoogste principe van moraliteit, en is geheel in overeenstemming met Kants opvatting dat de praktische wet geen voorschrift is waarnaar een handeling als middel tot een doel moet gebeuren, maar dat ze een regel is die de wil a priori bepaalt (Kant, 1788, p. 141).

Kants ethiek komt hoofdzakelijk neer op het formuleren van de morele wet – de categorische imperatief – en op het aangeven van de implicaties daarvan. Hij heeft verschillende formuleringen van de morele wet gegeven, waarvan de eerste is: "Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde" (Kant, 1785, p. 51). Voor Kant is het bewust zijn van de morele wet een 'Faktum der Vernunft', omdat men haar niet uit voorafgaande gegevens van de rede kan beredeneren, maar "(...) es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist" (Kant, 1788, p. 141). We zijn ons a priori van die morele wet bewust; ze is met 'apodictische zekerheid' gegeven. De morele wet is in een ieder ingelijfd, en het is vanwege deze morele gelijkheid dat iedereen onder de heerschappij van de categorische imperatief valt en dat een ieder aan iedere andere persoon respect verschuldigd is. Kant drukt deze gedachte uit in een andere formulering van de categorische imperatief (die als de meest inhoudelijke beschouwd wordt): "Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest" (Kant, 1785, p. 61).

Het antwoord op de motivationele kant van de vraag waarom we moreel zouden moeten handelen, is volgens Kant: moreel handelen is datgene wat we als rationele wezens willen. Hij is van mening dat als de rede de wil ongestoord zou bepalen, de mens feilloos datgene zou kiezen wat, onafhankelijk van elke neiging, door de rede als goed wordt erkend. Een in zichzelf volmaakt goede wil zou in volkomen harmonie met de rede zijn. Maar daar de wil niet altijd perfect is, aangezien de mens ook een begeervermogen heeft dat de wil kan bepalen, is een ander belangrijk thema in Kants ethiek: de verhouding tussen de rede als bepalingsgrond van de wil en het begeervermogen als bepalingsgrond van de wil; en daarmee de verhouding tussen moraliteit en gelukzaligheid. Kant werkt deze verhouding uit op de volgende wijze.

Hoewel Kant onderscheid maakt tussen de doctrine van moraliteit en van gelukzaligheid, wordt dit onderscheid niet zozeer ingevoerd om een tegenstelling tot uitdrukking te brengen, als wel om duidelijk te maken dat wanneer er sprake is van plicht, er met gelukzaligheid geen rekening gehouden dient te worden. In Kants eigen woorden: "(...) die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen" (Kant, 1788, p. 217). Hij erkent niettemin dat het in een bepaald opzicht indirect plicht kan zijn om zorg te dragen voor het eigen geluk. 'Indirect', omdat dat middelen tot plichtvervulling bevat, zoals gezondheid en rijkdom, en omdat gebrek aan gelukzaligheid tot plichtverzaking kan verleiden (Kant, 1788, p. 217). Er is volgens Kant een indirect maar noodzakelijk verband tussen moraliteit en gelukzaligheid, dat daardoor bepaald wordt dat de mens in de morele wet een zuiver intellectuele bepalingsgrond van de wil heeft. Dat verband is als volgt: de morele kwaliteit van de dispositie is oorzaak en geluk is gevolg. Want wat leidt tot genoegen over de handeling is niet de verwachte ervaring van genoegen, maar het besef dat de handeling werd bepaald door de morele wet.

Volgens Kant is het een gebod van de praktische rede, al het mogelijke bij te dragen aan de verwezenlijking van het hoogste goed, dat voor hem gevormd wordt door deugd en geluk te zamen. 'Deugd' omschrijft hij als "moralische Gesinnung im Kampfe und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens" (Kant, 1788, p. 207), en als "die Würdigkeit glücklich zu sein" (Kant, 1788, p. 238). Kant maakt in dit verband onderscheid tussen twee betekenissen van 'het hoogste goed', namelijk van 'oberste Gut' (supremum) en van het 'vollendete Gut' (perfectissimum). Deugd (als de waardigheid om gelukkig te zijn) is de voorwaarde voor al ons streven naar wat wenselijk is, dus ook voor ons streven naar geluk. Daarom is deugd het 'oberste Gut', maar als voorwerp van het begeervermogen van redelijke wezens, is ze nog niet het 'vollendete Gut'. Want daarvoor is ook nog geluk vereist, zij het "(...) nicht bloß in der partiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet" (Kant, 1788, p. 238). Voorzover deugd en geluk het hoogste goed in een persoon en in de wereld uitmaken, vormen ze te zamen het volmaakt goede. Daarbij is deugd het 'oberste Gut', omdat ze geen verdere voorwaarde boven zich heeft, terwijl gelukzaligheid altijd het aan de morele wet conformerende gedrag als voorwaarde vooronderstelt (Kant, 1788, p. 239). Daarmee zijn zedelijkheid en gelukzaligheid twee op specifieke wijze onderscheiden elementen van het volmaakt goede (Kant, 1788, p. 241). Voor de praktijk betekent dat het verrichten van "(...) die Handlungen die darauf abzielen, das höchste Gut wirklichzumachen" (Kant, 1788, p. 248). Als volstrekt verkeerd wijst Kant de opvatting van de hand dat streven naar geluk leidt tot een deugdzaame gezindheid, net zoals het idee dat deugdzaamheid noodzakelijk geluk voortbrengt, bijwijlen aantoonbaar verkeerd is. Voor Kant is het essentiële kenmerk van de vrije wil, wil ze moreel van kwaliteit zijn, dat ze bepaald wordt door de rede onder verwerping van alle neigingen, tenminste voorzover deze in tegenspraak met de morele wet zouden kunnen zijn.

Wat nu is de plaats van gevoelens en neigingen in Kants visie? Volgens hem is het enige 'morele gevoel' respect voor de morele wet. Het is het enige morele gevoel, omdat het door de rede teweeggebracht wordt en het het enige gevoel is dat maxims kan voortbrengen die moreel zijn (Kant, 1788, pp. 196, 197). Hoewel de neiging tot datgene wat in overeenstemming is met plicht, bij voorbeeld de geneigdheid tot weldoen, de werkzaamheid van morele maxims kan vergemakkelijken, kan deze geneigdheid geen subjectieve handelingsprincipes voortbrengen die als zodanig moreel zijn. Ook heeft de ervaring van genoeg die eventueel het besef 'welwillend te zijn' begeleidt, geen enkele morele waarde; ze verdient lof, maar geen hoogachting (Kant, 1785, p. 24).

Wat is volgens Kant beslissend voor de morele kwaliteit van een handeling, afgezien van het hierboven beschreven formele kenmerk dat ze conform de categorische imperatief moet zijn? Om te komen tot een concreter antwoord, moeten we weten dat er voor Kant slechts één materiële waarde is – dat wil zeggen, een waarde die gekenmerkt wordt door een zekere inhoud – en die heeft tevens absolute waarde: de morele persoonlijkheid. De belangrijkste karakteristiek van de morele persoonlijkheid is haar autonomie, die Kant opvat als het vermogen van de mens om zelf-wetgevend te zijn, dat wil zeggen om zichzelf handelingen die door plicht vereist zijn, op te leggen. Dit vermogen is zo nauw verbonden met de wil om puur uit plichtsbesef te handelen, dat de morele kwaliteit van ons handelen geheel ligt in de kwaliteit van de wil. En daarover zegt Kant het volgende:

Geschicht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur mittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen: so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. (Kant, 1788, p. 191)

Parallel aan dit verschil loopt het onderscheid dat Kant maakt tussen handelen in overeenstemming met plicht (pflichtmäßig) en handelen uit plicht (aus Pflicht). Een handeling die niet uit plicht gebeurt is, maar wel in overeenstemming daarmee is, kan uit twee motieven voortkomen. In het ene geval was men helemaal niet tot die handeling geneigd, maar werd men door een andere neiging bewogen, bij voorbeeld zelfzucht. Dit soort handelingen is volgens Kant niet zo moeilijk te onderscheiden van handelingen die uit plicht gebeuren. In het andere geval was er wel een geneigdheid tot het verrichten van die handeling, waardoor ze moeilijker te onderscheiden is van een handeling uit plicht. Kant illustreert dit met een voorbeeld van een verstandig koopman die zijn klanten niet afzet. Hij handelt weliswaar in overeenstemming met plicht, maar dat betekent nog niet dat dat ook uit plicht of op grond van het principe van eerlijkheid is gebeurd. Misschien behandelt hij zijn klanten wel allemaal gelijk omdat dat in zijn voordeel is (Kant, 1785, p. 23). Handelingen die in overeenstemming met plicht zijn, dus de legitieme, mogen verricht worden daar ze niet tegen plicht indruisen (niet 'pflichtwidrig' zijn), maar

hebben geen enkele morele waarde. Ze moeten onderscheiden worden van handelingen *uit* plicht, uit respect voor de morele wet, die hun morele waarde niet ontlenuen aan de doeleinden die ze moeten verwezenlijken, maar aan de maxime die leidde tot de beslissing om die handeling te verrichten. Dat de morele waarde van de handeling alleen bepaald wordt door die maxime die conformeert aan de categorische imperatief, betekent dat de standaard om het morele karakter van een handeling te beoordelen haar universaliseerbaarheid is: een standaard die niet in een directe zin iets zegt over de inhoud van datgene wat gewild wordt, maar alleen iets over de aard van dat willen. Wil iemand er zeker van zijn dat zijn wil de vereiste morele kwaliteit heeft, dan moet hij zich laten leiden door de regel van de praktische oordeelskracht, en die luidt: "Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest" (Kant, 1788, p. 188). En het criterium om dit 'kunnen willen' te beoordelen, is het non-contradictie-criterium, dat uit de twee volgende delen bestaat. Het moet mogelijk zijn om zonder contradictie te denken en om zonder contradictie te willen dat de maxime van de handeling een algemene wet wordt. Kant geeft als een voorbeeld van het eerste geval de institutie van het lenen. Stel dat iemand in nood gedwongen is geld te lenen, wetend dat hij het niet zal kunnen terugbetalen, maar ook beseffend dat men het hem niet zal lenen tenzij hij belooft om het te zijner tijd terug te geven. Als hij die belofte toch zou doen, dan zou zijn handelings-maxime luiden: wanneer ik in geldnood zit zal ik lenen en terugbetaling beloven, hoewel ik weet dat dat nooit zal gebeuren. Zo'n maxime kan ik echter niet zonder tegenspraak als algemene natuurwet denken, want de algemeenheid van een dergelijke wet zou de praktijk van beloften doen en van de bedoeling die we daarmee hebben, onmogelijk maken (Kant, 1785, pp. 52-53). In het tweede geval – non-contradictie van de wil – is de maxime van de handeling zonder tegenspraak denkbaar, maar is het niet mogelijk om haar zonder tegenspraak als algemene wet te willen. Zo is het mogelijk om zich zonder tegenspraak een maxime te denken die zegt dat we elkaar in tijd van nood niet hoeven te helpen, maar we kunnen zo'n maxime niet zonder tegenspraak willen. Want als we zouden willen dat zo'n maxime een algemene wet wordt, dan zouden we in tijd van nood tegelijkertijd wel en niet geholpen willen worden, hetgeen evident een contradictie is (Kant, 1785, p. 54).

4. Evaluatie van Kants ethiek: kritiek en verdiensten

De problemen die rijzen wanneer Kants plichtconcept gebruikt wordt als beginpunt en bron van de motivering tot handelen, hebben velen ertoe gebracht de plichtethiek de rug toe te keren en toevlucht te zoeken bij de deugdeethiek (zie Anscombe, 1958; Foot, 1952; 1978; Pincoffs, 1986). Een hoofdpunt van kritiek is dat vanwege zijn abstracte karakter, het nauwelijks te verwachten is dat zo'n plichtbegrip aan mensen zal appelleren, laat staan ze te motiveren tot handelen. Concreter uitgedrukt: de plichtethiek staat niet of niet genoeg open voor persoonlijke en contextuele waarden noch voor emotionele verbintenissen, en houdt derhalve niet voldoende

rekening met de motivationele component van handelingen (Blum, 1980, pp. 1-3; Pincoffs, 1986; Stocker, 1976, pp. 40-41). Het is duidelijk dat deze kritiek heel fundamenteel is, daar ze erop neerkomt dat de plichtethiek zoals we die bij Kant en zijn navolgingen tegenkomen, nauwelijks de belangrijke functie van een leidraad voor het handelen kan vervullen. De enige betekenis waarin ze dan nog als leidraad opgevat kan worden, is dat ze met het morele ideaal als een inspiratiebron kan dienen voor de handelingspraktijk.

Andere critici hebben problemen met Kants beslissingsprocedure, die onwelkome effecten zou hebben. Volgens hen slaagt dit criterium er niet in om op positieve wijze vast te stellen welke handelingen verricht moeten worden, maar alleen welke achterwege gelaten dienen te worden. Wimmer betwijfelt of Kants beslissingsprocedure zelfs dat kan bewerkstelligen (Wimmer, 1980, p. 339; doch zie ook Nell, 1975). Volgens deze critici zegt het non-contradictie principe beslist niet welke handeling gedaan moet worden wanneer er verschillende morele, maar elkaar uitsluitende handelingsopties zijn, daar het niet de mogelijkheid biedt om prioriteit te bepalen in het geval van conflicterende morele opties (Wellmer, 1986).

Een andere kritiek is gericht tegen de notie van strikte onpartijdigheid die tot uiting komt in het wetachtige karakter van de categorische imperatief, die evident geen 'special pleading' toelaat. Eén bezwaar is dat de objectiviteitseis zal leiden tot vervreemding, niet alleen van diegenen die ons na staan, maar ook van onszelf, omdat ze vraagt dat we allemaal elke handelings situatie vanuit een objectief, dus onpersoonlijk gezichtspunt beoordelen (Blum, 1980; Sen & Williams, 1982). Niet alleen zou het gebruik van zo'n strikt onpartijdige procedure leiden tot vervreemding, het zou ook onze integriteit ondermijnen (Sen & Williams, 1982). Williams vat 'integriteit' op als handelen in overeenstemming met zelf-gekozen doeleinden, idealen en waarden.

De kritiek op de plichtethiek is niet beperkt tot haar geringe motiverende kracht en de vervreemdende en de integriteit schadelijke effecten van het beslissingscriterium, zoals we bij Blum (1980) kunnen zien. Hij is van mening dat iets doen omdat het iemands plicht is precies datgene is dat de handeling minder waardevol maakt dan wanneer iets gedaan zou zijn vanuit juiste gevoelens, zoals gevoelens die gevoed zijn door vriendschap (Blum, 1980; zie ook Noddings, 1984; Stocker, 1976).

Een ander punt van kritiek op Kants ethiek betreft haar notie van doeleinden, die als te zwak ontwikkeld wordt beschouwd. Daar het in Kants visie gaat om 'het vervullen van plicht uit plicht en omwille van plicht', hebben critici naar voren gebracht dat het met zo'n opvatting niet mogelijk is om de vraag te beantwoorden waarom het nastreven van plicht of van specifieke plichten de moeite waard is; en dat het derhalve niet mogelijk is om de belangrijkste principes en eisen te rechtvaardigen (Atfield, 1974-75; Downie, Landfoot, & Telfer, 1974; vgl. Loudon, 1984, p. 234). Met andere woorden, deze 'intrinsieke rechtvaardiging' slaagt er niet in om in voldoende mate gegronde rechtvaardigende oordelen te geven (zie hoofdstuk 1 paragraaf 12). Ik wil nog even bij deze conclusie stilstaan, daar ze anders misschien wat te snel getrokken lijkt. Het is in paragraaf 3 waarschijnlijk reeds duidelijk geworden dat Kant het probleem van rechtvaardiging van de categorische imperatief ontliet door te stellen dat de morele wet in iedereen is ingelijfd.

Tegelijkertijd veronderstelde hij een stilzwijgende algemene overeenstemming over de geldigheid van de morele wet die hij als het ware de status gaf van een natuurlijk feit ('een feit van de zuivere rede'). Als we aan deze zwakheid op het rechtvaardigingsniveau het feit toevoegen dat het non-contradictie criterium niet een bevredigende maatstaf is, in het bijzonder waar het gaat om conflictsituaties, dan kunnen we veilig concluderen dat Kants ethiek te kort lijkt te schieten in haar functie van gids voor het kiezen van morele maxims. Als we ons bovendien realiseren dat het non-contradictie criterium heel ingewikkeld is daar het een behoorlijk hoog niveau van logisch denken veronderstelt, dan mogen we vaststellen dat de kritiek dat Kants plichtethiek te abstract en te weinig motiverend is voor het dagelijkse leven, niet te ver gezocht is.

Ondanks de kritiek die er op Kants ethiek te leveren valt, heeft ze een aantal kenmerken die haar dermate waardevol maken, dat ze zelden afwezig is in morele uiteenzettingen. Een belangrijke bijdrage van Kant aan de ethiek is, dat hij moraliteit een kwestie van mensenwerk maakt: van ieder mens wordt verwacht dat hij rationeel zijn handelingsmaxims kiest, en dat hij op autonome wijze, dat wil zeggen uit eigen beweging, zijn morele plichten naleeft. Daarmee maakt hij iedere persoon heel direct en uitsluitend verantwoordelijk voor zijn morele gedrag. De belangrijkste verdienste van Kant is, mijns inziens, dat hij heel pregnant enkele punten naar voren heeft gebracht die heel goed duidelijk maken waarin de specifieke eigen aard van moraliteit bestaat. Zo heeft hij nadrukkelijk de aandacht erop gevestigd dat er bij morele kwesties altijd een punt komt waarop je moet doen wat je behoort te doen, of je ertoe geneigd bent of niet; en dat het noodzakelijk is dat een ieder zonder dwang of sancties datgene doet wat van hem verwacht wordt. Verder is noemenswaard dat hij onophoudelijk en indringend de principiële gelijkheid van een ieder benadrukt, ook al lijkt niet iedereen op grond van zijn gedrag respect te verdienen. Hoewel dat laatste idee ook in andere ethieken veelal als uitgangspunt en grondslag voor het gebied van de moraal wordt beschouwd, komt dit idee bij Kant heel opvallend naar voren. Ofschoon Kants ethiek geen criterium geeft voor gevallen van elkaar uitsluitende morele alternatieven, heeft ze toch de relatieve verdienste dat ze in principe bepaalde opties als absoluut immoreel uitschakelt, namelijk: alle handelingen waarin mensen slechts als middel tot de eigen doeleinden worden gebruikt. Een ander punt dat ten gunste van Kants ethiek genoemd moet worden, is dat de categorische imperatief, zoals we die vaak tegenkomen in uitdrukkingen als 'de waarde van de mens is onaantastbaar', als kritische norm zeer gezaghebbend blijkt te zijn, gezien Kants gevestigde plaats ook buiten het vakgebied van de ethiek. De verdiensten van Kants ethiek liggen, gegeven de tekortkomingen wat betreft haar beslissingscriterium, op het inspirerende vlak.

In paragraaf 9 en 11, bij de bespreking van de combinatie van Kants ethiek met respectievelijk de deugdethiek en Benthams utilisme, zullen de voornaamste onderwerpen van deze paragraaf gedetailleerder aan de orde komen.

In de volgende paragraaf zal ik Benthams utilisme schetsen, waarbij ik me, net zoals bij de weergave van de deugdethiek en Kants ethiek het geval was, voorlopig zal beperken tot een beschrijvende weergave. Nuanceringen en eventuele interpretaties zullen in de paragrafen 10 en

11 aan bod komen. Net zoals de deugdethiek behoort het utilisme tot de klasse van teleologische ethische theorieën, dat wil zeggen tot die theorieën die morele waarde en het moreel goede formuleren in termen die niet noodzakelijk afgeleid zijn van en beperkt zijn tot het gebied van moraliteit als zodanig (zie voor andere classificatie Brink, 1986, pp. 419-420; Winninger, 1986). Zoals we gezien hebben, is voor de deugdethicus het goede het floreren van hetzij het individu, waarbij dan zelfverwerkelijking de kernnotie is, hetzij van de groep dan wel de samenleving, in welk geval minder op het ego gerichte waarden dominant zijn; de meest opvallende karakteristiek blijft echter de concentratie op het karakter en daarmee de gerichtheid op de persoon, daar de beoordeling van een karakter als goed of slecht afhankelijk wordt gemaakt van de motieven waardoor iemand zich laat leiden. Het utilisme maakt deel uit van die teleologische theorieën die consequentialistisch zijn, dat wil zeggen dat ze de gevolgen van handelingen als het belangrijkste object van ethische beoordeling beschouwen. Meer in het bijzonder gaat het om die gevolgen van handelingen die een zo groot mogelijk nut opleveren.

Ik zal het utilisme aan de hand van Bentham's theorie behandelen, omdat deze vorm van het utilisme als de meest karakteristieke kan worden beschouwd, daar utilisten zich veelal bij Bentham aansluiten, of zijn opvattingen proberen te verbeteren; en niet-utilisten hun kritiek bij voorkeur op Bentham's utilisme richten. Een andere reden om het Benthamiaanse utilisme centraal te stellen, is dat deze variant een heel veelzijdig ontwikkelde theorie is die het meest omstreden lijkt, terwijl juist zij veel van de kritiek niet verdient. In de inleiding van deze studie heb ik er reeds op gewezen dat veel interpretaties van Bentham's werk zich beperken tot zijn *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Als we ook Bentham's andere ethische werk bekijken, blijken we van doen te hebben met een theorie die veel gedetailleerder en systematischer is uitgewerkt dan gewoonlijk wordt aangenomen.

5. Een kenschets van Bentham's ethiek

Bentham beoogt met zijn ethiek

the pointing out to each man on each occasion what course of conduct promises to be in the highest degree conducive to his happiness: to his own happiness, first and last; to the happiness of others, no farther than in so far as his happiness is promoted by promoting theirs, than his interest coincides with theirs (...) what will also be shewn is in how many different ways, more than is very generally understood, each man's happiness is ultimately promoted by an intermediate regard shewn in practice for the happiness of others. (Bentham, 1814-31/1984, p. 123)

Met het oog op deze doelstelling ziet hij als voornaamste taak van de ethiek dat ze aan ieder individu laat zien op welke wijze en door welke middelen hij de nuttigste bijdrage kan leveren

aan de totale hoeveelheid geluk van de leden van de samenleving. Meer specifiek bestaat de beoogde bijdrage daarin dat ieder individu probeert de *totale* hoeveelheid geluk, tenminste voorzover dat geluk afhangt van zijn eigen gedrag, te maximaleren (Bentham, 1814-31/1984, p. 123). Deze gedachte is aanvankelijk uitgedrukt in het principe van "the greatest happiness of the greatest number", dat zowel voor de privé als voor de publieke moraliteit zou moeten gelden. Bentham is later steeds vaker de term 'well-being' gaan gebruiken, omdat ze een breder betekenisgebied dekt, dus als het ware een groter toepassingsgebied heeft, dan het woord 'geluk'. De reden voor deze begripsvervanging was dat voor velen 'geluk' de aanwezigheid van leed lijkt uit te sluiten en dat het woord geluk de connotatie heeft dat het steeds gaat om een superlatieve graad van welbevinden. Om dit verschil in toepassingsbreedte te illustreren, brengt Bentham naar voren dat, hun hele leven bij elkaar genomen, er weinig mensen zullen zijn die niet in meerdere of mindere mate enig welzijn hebben genoten, terwijl er slechts weinigen zullen zijn die gedurende zo'n zelfde periode gelukkig zijn geweest (Bentham, 1814-31/1984, p. 130).

Wanneer Bentham zegt dat het bij moraliteit gaat om het bevorderen van 'well-being' en het verminderen van 'ill-being', wil hij met deze termen het verschil in *waarde* aangeven tussen de som van alle soorten 'pleasures' en van alle soorten 'pains' die iemand tot aan een bepaald tijdstip, bij voorbeeld het eind van zijn leven, heeft ervaren (Bentham, 1814-31/1984, p. 130). Het gaat dus om een vergelijkende schatting en beoordeling. Een handeling brengt welzijn voort, hetgeen haar tot een passend object van verlangen maakt, als ze een 'pleasure' voortbrengt of een 'pain' verhindert. Een handeling is 'promotive of ill-being', en daardoor een gepast object van aversie, als ze een 'pain' voortbrengt of een 'pleasure' verhindert. Hierbij moet beseft worden dat schade die toegebracht wordt doordat iemand bewerkstelligt dat een ander een bepaalde 'pleasure' die hij anders wel gehad zou hebben, niet krijgt, even erg is als de schade die hem berokkend wordt als hem direct leed wordt aangedaan dat hem anders bespaard zou zijn (Bentham, 1814-31/1984, p. 152). De centrale plaats van de waarden-afweging maakt dat een belangrijk deel van Benthams ethiek is gewijd aan de vraag met welke dimensies noodzakelijk rekening gehouden moet worden bij de comparatieve schatting van waarde en op welke wijze dat moet gebeuren; een waarden-afweging op grond van een nutberekening om de kwaliteit van de handelingsgevolgen met het oog op het algemeen welzijn zo goed mogelijk te laten zijn.

Bentham drukt de nutberekening die nodig is voor het inschatten van de gevolgen van voorgenomen handelingen voor het algemene welzijn uit in termen van 'pains' en 'pleasures', die opgevat kunnen worden als de 'munteenheden' van de nutberekening. Eén reden om de uitgangspositie in 'pleasures' en 'pains' te nemen, is dat deze altijd en overal door iedereen worden ervaren. Bovendien zijn ze als ervaringen zo basaal dat zonder deze geen van de andere voor het handelen noodzakelijke psychologische entiteiten, zoals belangen of motieven, ooit tot stand gekomen zouden zijn; terwijl 'pains' en 'pleasures' wel kunnen optreden zonder zo'n voorafgaande psychologische entiteit. Zowel motieven als belangen berusten dan ook op 'pains' en 'pleasures', daar wij pas een helder idee van ze krijgen door bij het omschrijven ervan te verwijzen naar de idee of verwachting van 'pleasures' en 'pains' (Bentham, 1814-1831/1984, p.

128; 1817/1984, p. 98). In die zin zijn ze te beschouwen als 'springs of action'. De vrijwaring van leed en het bereiken van genoegen hebben dan ook een bijzondere plaats in Benthams motivatieleer. En daar zijn motivatietheorie, zoals we zullen zien, een hoofdpijler van zijn ethiek is, behoren 'pains' en 'pleasures' tot de meest fundamentele begrippen van zijn theorie. Bentham plaatst 'pains' en 'pleasures' aan de basis van zijn theorie, omdat de psychologische entiteiten die voor het vrijelijk ondernomen en voor het vrijwillig voortgezette gewoontematige handelen van belang zijn, namelijk motieven en belangen, steunen op 'pains' en 'pleasures' en tegelijk ook bestaan uit 'pains' en 'pleasures': ze zijn de bouwstenen van het menselijk handelen en daarmee ook van moraliteit en ethiek.

Hoewel in Benthams theorie de gevolgen van handelingen centraal staan, heeft hij zeer veel aandacht besteed aan het motivationele aspect van het menselijk gedrag. We kunnen zonder overdrijving zeggen dat Benthams hele ethische werk draait om twee thema's, namelijk een grondige analyse van datgene wat de mens tot handelen beweegt, en de nutberekening die de vergelijkende waarde van de te verwachten handelingsgevolgen moet vaststellen. Zicht hebben op de motivatie is volgens Bentham van groot belang, omdat volgens hem elke vrijwillige gedragskoers en uit vrije wil volgehouden gewoontehandeling onder absoluut bevel van de motieven staat. Dat betekent dat de beïnvloeding van het vrijwillige handelen in de richting van het morele altijd moet gebeuren door het inwerken op de motivatie; en de leer van de 'springs of action' zou hieraan een positieve bijdrage moeten leveren, door inzicht te geven in hoe de psychologische entiteiten die bij de motivatie een rol spelen zich tot elkaar verhouden en elkaar beïnvloeden. De psychologische entiteiten waar het Bentham om gaat, zijn 'pains', 'pleasures', 'desires', en 'interests'.

Behalve om te laten zien welke motieven een rol spelen bij het ontstaan van morele handelingen en hoe dat gebeurt, ging het Bentham er vooral om ze aan een onderzoek door het verstand te onderwerpen. Dit alles met het oogmerk te achterhalen wat 'goede' en wat 'slechte' motieven zijn. Bentham geeft als een voorlopige definitie van 'goed motief': het soort motief waarvan we in het algemeen zouden vinden dat het het meest verstandig is als we ons erdoor zouden laten leiden. 'Slecht motief' is dan het soort motief waarvan het in het algemeen het meest verstandig is als wij onze handelingen er niet door laten bepalen. Het toekennen van de waarderingen 'goed' en 'slecht' gebeurt op grond van de tendens die motieven hebben tot respectievelijk het veroorzaken van gevolgen die genoeglijk zijn en de tendens die ze hebben om een 'werkende oorzaak' te worden van negatieve gevolgen, steeds gezien met het oog op het algemeen welzijn.

Bentham heeft zijn onderzoek naar de menselijke motivatie neergelegd in zijn *A Table of the Springs of Action*. De titel verwijst naar die groep psychologische entiteiten die direct in verband staan met motieven, dat wil zeggen naar die objecten of overwegingen die als het ware direct op de wil inwerken. Bentham wijst erop dat een aantal van de psychologische entiteiten die worden ondergebracht bij de motieven, op de keper beschouwd geen motieven zijn, omdat ze een verlangen zijn om een handeling te verhinderen of in te perken, en dus eigenlijk een 'preventief

of een 'restrictief' zijn. Sommige van de psychologische vermogens van de tabel kunnen nu eens als motief, dan weer, en zelfs nuttiger en vaker, als restrictief worden gebruikt, zoals 'regard for reputation', 'piety', en 'sympathy' (Bentham, 1817/1984, p. 93).

In *A table of the Springs of Action* gaat het met name om 'motives to the will' als onderscheiden van 'motives to the understanding'. Bij 'motives to the will' werkt een verlangen als motief, terwijl bij 'motives to the understanding' het motief gevormd wordt door elke overweging die de duidelijke tendens heeft het verlangen voorzover het wilsmotief is, efficiënter te maken (Bentham, 1817/1984, pp. 87, 92). Beide soorten motieven zijn niet geheel onafhankelijk van elkaar, daar verlangens heel breed in hun gerichtheid zijn, en daarom de 'motives to the understanding' nodig hebben die de middelen geven om goed en kwaad te beïnvloeden.

Geheel in overeenstemming met de basale plaats die Bentham toekent aan 'pains' en 'pleasures', brengt hij de 'springs of action' onder in veertien hoofdcategorieën die genoemd worden naar bepaalde soorten 'pains' en 'pleasures'; categorieën waarnaar we onontkoombaar verwijzen als we verklaren waarom we iets zullen doen of gedaan dan wel nagelaten hebben. Ook geeft Bentham aan welke motieven onder een bepaalde categorie 'pains' en 'pleasures' vallen, waarbij hij ze tevens indeelt bij een klasse van 'censorial appellatives'; dat wil zeggen, aangeeft of deze motieven een positieve, een negatieve, of een neutrale connotatie hebben. Of, zoals dat in Benthams terminologie luidt: of de motieven behoren tot de eulogistische, de dyslogistische of neutrale 'appellatives'. Gezien het censurerende karakter is inzicht in de juiste aard van de motieven van belang daar wij ons immers eerder zullen laten leiden door een beweegreden die een positieve connotatie heeft dan door een negatief appellatief, met alle ongewenste gevolgen als de positieve connotatie ten onrechte aan het motief kleeft, maar ook omgekeerd (Bentham, 1817/1984, p. 95). Zo heeft 'self-regarding interest' een dyslogistische connotatie en komen we het dus zelden tegen als 'een goed motief', maar het begrip wordt meestal aangeduid als 'self-interest' of 'selfishness'. Hierdoor zal men het niet wenselijk vinden zich door 'self-regarding interest' te laten leiden, terwijl het te zamen met de bijbehorende verlangens van levensbelang is, daar zonder 'self-regarding interest' de mensensoort uitgestorven zou zijn (Bentham, 1814-31/1984, p. 121; 1817/1984, p. 108). Er moet dan ook een kritische beoordeling zijn van het censurerende aspect van de motieven. Vooral waar het gaat om appellatieven die 'impassioned' zijn, is extra oplettendheid geboden, daar ze vaak de oorzaak zijn van verkeerd oordeel en eventueel wangedrag (Bentham, 1817/1984, p. 97). Voor Bentham zijn 'self-regarding interest' en '(purely) self-regarding prudence' vanwege dat levensbelang positief te waarderen motieven, die een centrale plaats moeten innemen. Vandaar dat voor hem de hele deontologie (hetgeen voor Bentham wil zeggen ethiek) draait om het vinden van de juiste balans tussen 'self-regarding interest' en algemeen welzijn.

Bentham bekijkt in zijn analyse van de 'springs of action' de verhouding tussen 'pleasures' en 'exemptions from pains' enerzijds en motieven en belangen anderzijds, in het licht van de vraag in hoeverre ze een moréél motief kunnen worden: een motor tot handelen ter bevordering van het grootst mogelijke welzijn. In dit verband spreekt Bentham van 'original pleasures en pains'

waaronder hij die 'pleasures' en 'pains' verstaat die direct en gelijktijdig een perceptie begeleiden; terwijl 'derivative pleasures and pains' zijn afgeleid van eerdere percepties (Bentham, 1817/1984, p. 90). 'Original pleasures' kunnen tot nieuwe 'pleasures' leiden, bij voorbeeld wanneer we verwachten of hopen het eens genoten genoeg opnieuw te smaken. Maar van 'original pleasures' kunnen ook 'pains' worden afgeleid, zoals het geval is wanneer wij verwachten dat de voorbije 'pleasure' zoals wij ons die herinneren, niet opnieuw zal optreden (Bentham, 1817/1984, p. 90). Bentham schrijft hierbij aan 'imagination' een bijzondere rol toe, daar 'pleasures' en 'pains' in een aantal gevallen alleen als een motief werken via het medium van 'imagination', dus door middel van 'derivative representation'. Deze 'pleasures and pains of imagination' werken niet zonder meer noodzakelijk als een 'spring of action', dus worden niet vanzelfsprekend een motief dat direct de wil tot handelen beïnvloedt. Zo kunnen ze inert zijn, omdat ze als 'derivative pleasures and pains' niet verbonden worden aan een oordeel dat zijn neerslag vindt in bij voorbeeld een genoeg van hoop of van verwachting, zodat ze dus 'pleasures of imagination' blijven. Een 'pleasure of imagination' kan dus, indien ze gekoppeld wordt aan een oordeel, tot een motief worden, bij voorbeeld in de vorm van een genoeg van verwachting of hoop; als het om leed gaat eventueel tot een preventief of restrictief in de vorm van een 'pain of apprehension'. Dus 'pains' en 'pleasures' kunnen in een aantal gevallen alleen via het medium van de verbeelding tot een motief leiden, en wel wanneer die verbeelding gekoppeld wordt aan een oordeel (Bentham, 1817/1984, p. 90).

Wat de motieven aangaat, scherpt Bentham door zijn analyse van de 'springs of action' het oog voor een aantal problemen, waarvan ik er drie noem. Het eerste probleem is reeds aan de orde geweest, namelijk dat motieven soms ten onrechte een eulogistisch of dyslogistisch appellatief hebben, hetgeen kan leiden tot een vertroebeld oordeel, eventueel leidend tot wangedrag. Het tweede probleem betreft de complexiteit van de motieven, waarmee bedoeld wordt dat er meer dan één motief kan zijn dat een rol speelt bij het tot stand komen van een bepaalde handeling, waardoor soms niet het motief aangewezen kan worden dat eigenlijk de aanleiding tot de handeling was, en in plaats daarvan een motief dat een voldoende aanvaardbaar alternatief lijkt, naar voren wordt gebracht. Deze 'substituering van motieven', dat wil zeggen dat daden die door het ene motief zijn voortgebracht aan een ander motief worden toegeschreven (Bentham, 1814-31/1984, pp. 158-160), hoeft niet met het oogmerk van misleiding te gebeuren, maar kan geheel te goeder trouw zijn. En hiermee zijn we gekomen bij het derde probleem, namelijk dat we niet altijd kunnen weten welke deugden een rol spelen als mensen bepaalde handelingen verrichten of achterwege laten. Deze kwestie komt verderop aan de orde bij de bespreking van Benthams deugdenleer, met name bij de behandeling van de deugden welwillendheid en weldoen.

Een ander cruciaal element waaraan Bentham in zijn motivatieleer ruim aandacht besteedt, is het bepaald-zijn van motieven door corresponderende belangen. Hij wil laten zien dat het steeds een belang is waardoor een verlangen in beweging gezet wordt en vervolgens een wilsmotief opgewekt wordt. Deze verbondenheid van motief met belang geldt voor motieven die tot de asociale klasse behoren, zoals antipathie of kwaadwilligheid, maar ook als het gaat om motieven

die deel uitmaken van de sociale categorie, zoals wanneer mensen zich laten leiden door sympathie, spelen belangen een rol. Dat betekent dat om de belangenafweging die voor het morele handelen vereist is, juist te doen verlopen, het net zo nodig is om te bekijken welke belangen er op het spel staan waar sympathie het motief is, als wanneer de beweegreden 'self-regarding' is.

De notie van belang moet volgens Bentham in haar normale, en dat is voor hem brede, betekenis worden opgevat als: iemand heeft belang bij iets in zoverre het een bron van genoeg of vrijwaring van leed is. Een handeling, stand van zaken of gebeurtenis is dan in iemands belang, als hij door toedoen daarvan een grotere hoeveelheid *waarde* van het goede zal krijgen dan anders het geval zou zijn (Bentham, 1817/1984, p. 91). Hoe belangrijk 'belang' in Benthams ethiek is, blijkt daaruit dat hij het doel waar het volgens hem bij moraliteit uiteindelijk om gaat, conceptualiseert in termen van de directe koppeling van welzijn aan belang. In zijn opvatting steunt het hele morele handelen op een belangenafweging: het gaat om het bevorderen van 'well-being' en het verminderen van 'ill-being', en om hiertoe de juiste gedragskoers te bepalen moeten wij weten welke belangen in moreel relevante beslissingssituaties waardevoller zijn dan andere.

Bij het bepalen van de procedure voor de belangenafweging gaat Bentham ervan uit dat iedereen voor één en niemand voor meer dan één moet tellen. Verder laat hij zich leiden door twee wat we antropologische gezichtspunten zouden kunnen noemen. Het eerste is dat het feitelijk niet mogelijk is dat mensen voortdurend tegen hun eigen belang handelen, daar dan de menselijke soort uitgestorven zou zijn. Bovendien zou, zelfs als dat wel mogelijk was, het moreel gezien (en dat wil in Benthams optiek zeggen: uit welzijnsoogpunt) niet wenselijk zijn van mensen te verlangen dat ze duurzaam hun eigen belang bij dat van anderen achterstellen, gezien de daarmee gepaard gaande hoge individuele kosten en de negatieve invloed die dat voor de motivatie zou hebben (Bentham, 1814-31/1984, p. 124). Willen wij redelijkerwijs kunnen verwachten dat mensen gemotiveerd zijn om moreel te handelen, dan moet de verhouding tussen 'self-regarding' belang en plicht zo zijn dat het nooit plicht van de mens kan zijn om duurzaam tegen zijn belang in te handelen. Vanuit dit gezichtspunt werpt Bentham zich op als bestrijder van de in de ethiek gangbare opvatting dat (eigen) belang aan plicht moet worden opgeofferd. Hij meent dat wetten en regels zo moeten zijn dat "they be for a man's interest to do that which they make it his duty to do and thus to bring his interest and his duty into coincidence" (Bentham, 1814-31/1984, p. 121).

Bentham benadrukt dat de eis dat altijd ook rekening gehouden moet worden met het eigen welzijn, geenszins wil zeggen dat de mens nooit eens anders kan dan zich door eigenbelang te laten leiden, net zo min als het betekent dat handelen uit 'self-regarding interest' inhoudt dat dit per se ten koste gaat van anderen. Het is namelijk zijn overtuiging dat het geluk van iedere persoon, meer dan in het algemeen begrepen wordt, bevordert wordt door een 'intermediate regard' die in de praktijk wordt getoond voor het geluk van anderen (Bentham, 1814-31/1984, pp. 123, 124). Want Bentham gaat er namelijk evenzeer van uit, en dat is het tweede antropologische gezichtspunt, dat het voor iedereen die in een normale toestand van denken en passies verkeert,

bevredigender is een medemens, ook al is hij een vreemde, te zien in een situatie van comfort dan van lijden (Bentham, 1814-31/1984, p. 129). Hoewel dit ook het geval is als het om meerdere mensen gaat, zal de voldoening niet verhoudingsgewijs toenemen met het aantal mensen, al zal toch met het aantal de bevrediging enigszins groter zijn (Bentham, 1814-31/1984, p. 129). Maar daar het niettemin tegelijk zo is dat 'self-regarding interest' of 'self-regarding prudence', in ieder geval op lange termijn, altijd een rol speelt, is het volgens Bentham dan ook het handigst om de (morele) gedragsbeïnvloeding via het 'self-regarding' belang te laten lopen (Bentham, 1814-31/1984, p. 128). Dat kan volgens hem het best op twee manieren gebeuren. De eerste manier is, wanneer getoond kan worden dat het reeds in iemands belang is een al aanwezige gedragsoptie te kiezen, of een reeds bestaande stand van zaken te handhaven; en de tweede manier is het eigen en andermans gedrag, of de feitelijke toestand zo te beïnvloeden dat het iemands belang *wordt* om iets te doen wat hij anders niet gedaan zou hebben. Dit kan eventueel bewerkstelligd worden door sancties die, als ze positief zijn, als motieven werken, en indien ze negatief zijn, als preventieven of als restrictieven van invloed zijn (Bentham, 1814-31/1984, p. 175).

Wat Bentham uiteindelijk beoogt, is binnen de handelingsruimte die bepaald wordt door ieders gelijke aanspraak op welzijn en ieders (altijd ook) gemotiveerd-zijn door het 'self-regarding belang', te komen tot de juiste verdeling van verplichtingen. Hierbij zijn vooral twee zaken van belang. De eerste is dat wordt aangegeven welke handelingen 'juist' zijn. Volgens Bentham is elke handeling die 'pleasure' tot gevolg heeft, juist indien ze, hetzij daarnaast geen enkele 'pain' tot gevolg heeft, hetzij, als 'pain' wel tot de gevolgen behoort, de hoogte van de som van de 'pains' geringer is dan de hoogte van de som van de 'pleasures' (Bentham, 1814-31/1984, p. 150). De tweede zaak die in verband met de juiste verdeling van verplichtingen van belang is, is welke van de juiste handelingen verplicht gesteld moeten worden. Bentham beijvert zich een procedure uit te werken om tussen juiste handelingen die uit verschillende bronnen komen, te bepalen welke daarvan verplichtend zijn en, uiteindelijk, aan welke van de verplichtende handelingen de voorkeur gegeven moet worden wanneer de noodzaak van prioritering zich voordoet (Bentham, 1814-31/1984, p. 171). Met de voorgestelde procedure wil Bentham komen tot een op een belangenafweging gebaseerde verdeling van verplichtingen, zodanig dat tevens de kans zo groot mogelijk wordt dat de motivering om in het belang en tot welzijn van anderen te handelen optimaal wordt. Daarvoor moet de procedure waarborgen dat de belangen die in het geding zijn, aan een onderzoek door het verstand worden onderworpen. Dit wil Bentham bereiken door in de waardeberekening die deel uitmaakt van de belangenafweging, zeven aandachtspunten te betrekken. Aan de hand van deze dimensies moet de voorgenomen doelgerichte gedragskoers die betrekking heeft op goed en kwaad, worden beoordeeld, namelijk: a) intensiteit, b) duur (a en b vormen te zamen de hoogte), c) zekerheid ofte wel waarschijnlijkheid, d) nabijheid, e) zuiverheid, f) vruchtbaarheid, en g) uitgebreidheid, hetgeen betrekking heeft op het aantal personen die de 'pleasure' of de 'exemption from pain' zal ervaren (Bentham, 1817/1984, pp. 88-89). Bij de belangenafweging, die dus niet alleen de basis voor het

morele handelen moet zijn, maar die tegelijk ook de motivatie daartoe moet verankeren, spelen drie belangrijke vragen een rol. Ten eerste, de vraag wie de beste beoordelaar van de in het geding zijnde belangen is. De tweede vraag luidt: om wiens belang gaat het en, wat belangrijker is, wiens belang heeft bij een belangenconflict voorrang: het belang van de handelende persoon of het belang van de ander(en). De derde vraag betreft het probleem van de prioriteit wanneer huidig en toekomstig belang tegen elkaar moeten worden afgewogen. Benthams antwoord op deze vragen kan als volgt worden samengevat.

Wat de eerste vraag aangaat, meent Bentham dat over het algemeen elk mens zelf beter dan ieder ander zijn 'pains' en 'pleasures' en daarmee zijn belangen kan beoordelen, omdat hij, wanneer hij zichzelf aandachtig observeert, zijn eigen sensibiliteit door de onfeilbare en directe evidentie van zijn zintuigen kan kennen (Bentham, 1814-31/1984, p. 130). En hoewel dat niet wegneemt dat iemand zich kan vergissen in wat hij behoeft en zelfs in wat noodzakelijk voor hem is, lijkt de persoon zelf, vergelijkenderwijs, toch de meest geschikte of misschien zelfs de enig geschikte om uitsluitel te geven over wat aan zijn eigen welzijn bijdraagt. Daar het bij de belangenafweging echter steeds om een vergelijkende schatting gaat, is het van belang dat we ook de 'pains' en 'pleasures' van anderen en daarmee hun belangen kunnen beoordelen. Volgens Bentham kan een ieder ook de kwaliteit van de *algemene* sensibiliteiten van anderen met een aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid kennen. Maar waar het om *specifieke* sensibiliteiten gaat, ligt dit anders en zijn er grote verschillen tussen mensen, waardoor ook niet verwacht kan worden dat iedereen andermans belangen goed kan inschatten en beoordelen. Dit is een reden te meer de ander ook te beschouwen als degene die het best kan beoordelen wat aan zijn welzijn een positieve bijdrage levert. De diversiteit aan specifieke sensibiliteiten maakt dan ook dat het absurd zou zijn als een moralist ook in die gevallen waarin alleen het eigen geluk van de handelende persoon geraakt wordt, aan iedereen dezelfde gedragslijn zou voorschrijven (Bentham, 1814-31/1984, pp. 130-131, 150).

De kern van het antwoord op de tweede vraag – namelijk om wiens belang het gaat en wiens belang bij een belangenconflict prioriteit heeft – is meteen te vinden in het utilistische principe zelf: wij zijn moreel gehouden het welzijn van zoveel mogelijk mensen te bevorderen en in ieder geval geen vermijdbare schade te berokkenen in gevallen waarin het welzijn van anderen geraakt wordt door onze vrijwillige handelingen. Een kwestie die hierbij van doorslaggevend belang is, is de vraag hoever onze verantwoordelijkheid voor het welzijn van anderen gaat: wat in naam van andermans welzijn van ons gevraagd mag worden. Benthams standpunt hierover wordt duidelijk uit zijn deugdopvatting, die ik verderop zal beschrijven. Voorlopig wil ik volstaan met de mededeling dat Bentham van mening is dat er vanuit welzijnsoogpunt daaraan grenzen gesteld mogen worden.

Wat het derde probleem aangaat – de prioritering van huidige en toekomstige belangen – geeft Bentham de volgende vuistregel. De normale procedure van nutsberekening aan de hand van de zeven dimensies moet worden gevolgd, waarbij echter bovendien bedacht moet worden dat bij gelijke hoogte (dus intensiteit en duur te zamen genomen) *toekomstig* geluk waarde-

vermindering zal hebben door distantie en onzekerheid. Aan de andere kant moet goed in het oog worden gehouden dat de neiging bestaat om aan het huidige geluk grotere waarde te hechten dan aan welzijn dat in het verschiet ligt. Zijn deze factoren ingecalculeerd en is de waarde van huidig en toekomstig geluk even hoog en zeker, dan valt de keuze tussen beide onder 'smaak'. Komt de balans tussen huidig en toekomstig welzijn echter zo te liggen dat een kleiner huidig geluk opgegeven moet worden voor een groter geluk in de toekomst, dan betreden we wat Bentham het gebied van deugd noemt (Bentham, 1814-31/1984, p. 187).

We zagen dat voor Bentham een handeling juist is, als ze gevolgen heeft die of feitelijk of in tendentie 'beneficial' zijn, dat wil zeggen, bijdragen aan het welbevinden van de handelende persoon zelf, dan wel aan dat van anderen. Bentham onderscheidt binnen de klasse van het 'goede' de categorie van de deugd. Deze kan betrekking hebben op motieven en disposities, in welk geval deugd wordt getoond in attitude, zoals bij welwillendheid; maar deugd kan ook, zoals bij weldoen het geval is, gemanifesteerd worden in (al of niet gewoontematige) handelingen. De deugdzaam motieven, disposities, en handelingen kunnen op hun beurt 'self-regarding' of 'other-regarding' zijn (Bentham, 1814-31/1984, pp. 126-127). De motieven die het waarschijnlijkst goede motieven genoemd zullen worden, zijn 'restrictieven', zoals zorg om de reputatie, devotie, sympathie en zelfbehoud. Daarvan is alleen sympathie 'non self-regarding', en tegelijk ook de zwakste 'restrictief'. Bovendien is sympathie ook niet altijd een goed motief, daar "(...) if exercised for the few against the many, as much mischief may be done as by antipathy" (Bentham, 1817/1984, p. 17). Wanneer de term 'deugd' specifiek betrekking heeft op handelingen, gaat het in Benthams optiek altijd om handelwijzen waarin de gevraagde of geleverde inspanning een bepaald niveau van zelfopoffering met zich meebrengt (Bentham, 1814-31/1984, pp. 155, 179). Preciezer gezegd: er is sprake van deugd wanneer de grens van 'uneasiness' die van een mens gevraagd mag worden, overschreden is. Hoeveel ongemak aanvaardbaar is, wordt vastgesteld op grond van wat de meeste mensen in het algemeen aan ongemak kunnen verdragen (Bentham, 1814-31/1984, p. 185). Van alle weldadige handelingen zijn dan ook alleen die deugdzaam, die met een zekere mate van inspanning en opoffering gepaard gaan.

Het soort deugd waar wij mee te maken kunnen krijgen, is afhankelijk van de aard van de inspanning, die verschillend is naar gelang de vermogens die erbij betrokken zijn. Ligt de inspanning op het gebied van het begrijpen dan is er sprake van de deugd van prudentie: 'self-regarding prudence' wanneer het gaat om deugden die alleen op het eigen geluk van de handelende persoon gericht zijn, eventueel daar ook aan bijdragen; 'other-regarding prudence' wanneer het geluk van anderen beoogd, en eventueel vergroot, wordt. Als met de inspanningen de vermogens van de wil of van de affecties gemoeid zijn, spreekt Bentham van welwillendheid wanneer er sprake is van gerichtheid op het geluk van anderen, en van weldoen wanneer een feitelijke bijdrage daaraan wordt geleverd (Bentham, 1814-31/1987, p. 179). Hij benadrukt daarbij dat voorzover de belangen van anderen verbonden zijn met of afhankelijk zijn van de belangen van de handelende persoon, weldoen ten aanzien van die anderen valt onder het hoofdje van prudentie, en wel 'self-regarding prudence' (Bentham, 1814-31/1984, p. 188). De

verhouding van welwillendheid tot weldoen is als volgt: welwillendheid kan in principe aanwezig zijn zonder weldoen, dat wil zeggen zonder dat ze daadwerkelijk leidt tot een handeling die een positief effect heeft op het geluk van anderen. Maar hoewel de deugd van welwillendheid aanwezig kan zijn, ook al gaat ze niet gepaard met weldoen, kunnen we eigenlijk alleen weten dat er sprake is van welwillendheid als ze daadwerkelijk gevolgd is door een weldaad. Doet de gelegenheid tot weldoen zich voor en wordt dat niet verwezenlijkt, dan is dat een teken dat het verlangen daartoe (dus welwillen) in werkelijkheid niet aanwezig was of zo zwak was dat ze nutteloos was. Want, aldus Bentham, "it is in the power of every man to be benevolent, not so to be beneficent" (Bentham, 1814-31/1984, p. 127).

Daar voor Bentham de deontologie draait om een afweging van eigen belang en dat van anderen en gericht is op het doen samenvallen van plicht en 'self-regarding interest', is het niet verwonderlijk dat hij alle deugden beschouwt als modificaties van de twee 'alomvattende' deugden: prudentie en welwillendheid (Bentham, 1814-31/1984, p. 180). De quintessens van Benthams ethiek, zoals we die tegenkwamen bij de op welzijn gerichte belangenafweging, komen we dan ook weer tegen in zijn deugdleer, vooral in zijn visie op de verhouding tussen '(purely) self-regarding prudence', 'sacrifice' en 'beneficence'. Het voor Bentham cruciale onderdeel van ethische bemoeienis, dat door hem werd uitgedrukt in termen van bevordering van genoegen en vrijwaring van leed, wordt weerspiegeld in de positieve en negatieve formuleringen van de deugden welwillendheid en weldoen, namelijk: (de wil tot) goed doen, indien in positieve termen geformuleerd, en het afzien van het doen van kwaad bij een negatieve formulering. 'Negative beneficence' is een deugd wanneer een kwaad dat zonder nadenken gedaan zou zijn, door bezinning nagelaten wordt (Bentham, 1814-31/1984, p. 185). Er zal dan ook alleen sprake zijn van 'negative beneficence' als ze voortkomt uit 'benevolence' of uit 'self-regarding prudence', daar anders de meest kwaadaardige van alle mensen al 'negative beneficence' zou uitoefenen als we zouden kijken naar al het mogelijke voorstelbare kwaad dat hij zou hebben kunnen doen (Bentham, 1814-31/1984, p. 184).

Het gegeven dat in het algemeen mensen meer aan het totale welzijn zullen bijdragen door af te zien van het doen van kwaad dan door een positieve bijdrage aan het algemene welzijn, vindt in Benthams deugdleer zijn tegenvoeter daarin dat de reikwijdte van 'negative beneficence' veel groter is dan van positieve. We zagen eerder dat voor Bentham de grens aan wat van een mens gevraagd mag worden, bepaald wordt door wat de meeste mensen in het algemeen te veel gevraagd vinden. In het licht van het beoefenen van de deugd van weldoen betekent dit het volgende: waar weldoen uitgeoefend zou kunnen worden zonder enige zelfopoffering, zou er geen enkele grens zijn aan wat er van een mens gevraagd mag worden, en zou er geen sprake van een 'deugd' zijn. Hoewel er door 'negative beneficence', dat wil zeggen door 'forbearance of annoyance', geen directe bijdrage wordt geleverd aan het 'good-will fund', kan het verkleinen van het 'ill-will fund' op indirecte wijze een resultaat voortbrengen dat gelijkwaardig is aan datgene wat bereikt zou worden door een rechtstreekse bijdrage aan het 'good-will fund' (Bentham, 1814-31/1984, p. 186; zie ook Bentham, 1782/1970, pp. 32-33). Dit betekent dat de bijdrage die

wij door onze handelingen op het morele gebied zullen leveren vooral zal bestaan in het nalaten van het berokkenen van vermijdbare schade, en niet zozeer in het direct bewerkstelligen van welzijn.

6. Kritiek op het utilisme

Er zijn tamelijk wat punten die critici, of het nu deugdethici, deontologen, of de meer sceptische ethici als Williams zijn, problematisch vinden aan het utilisme. Ik zal me beperken tot die punten van kritiek die voldoende zijn om het utilisme te diskwalificeren. Daarbij ga ik – net zoals ik bij de beide andere ethieken heb gedaan – voorbij aan kritiekpunten die niet van direct belang zijn voor de hier te voeren discussie.

Wij weten dat de deugdethiek geen ondubbelzinnig beslissingscriterium heeft en dat Kants beslissingscriterium niet geschikt is gebleken als leidraad voor het alledaagse handelen. Zo hebben wij gezien dat het, vanuit handelingsoogpunt bezien, niet bevredigend is dat het Kantiaanse criterium alleen een richtsnoer geeft dat ons helpt uitmaken wat nagelaten dient te worden, voor zover het zelfs dat kan; en dat het geen prioriteringsregel geeft bij elkaar uitsluitende opties. Daar veel van de kritiek op het utilisme zich juist op het beslissingscriterium ervan richt, is het vanzelfsprekend dat ik daaraan bijzondere aandacht wijd.

Ik zal me tot die kritiek beperken die een aantal steeds terugkerende discussiepunten met betrekking tot het utilisme laat zien, te weten: ten eerste, het meten van welzijn in termen van alleen nu en, ten tweede, het schatten van nut door slechts een kwantitatieve meting; ten derde, de meting van welzijn doorslaggevend te laten bepalen door de gevolgen van handelingen; en ten vierde de kritiek op de te strenge eisen die het utilisme stelt.

Het eerste kritiekpunt dat ik aan de orde wil stellen, betreft de eis dat welzijn wordt gemeten in termen van één enkele waarde, één enkel criterium, namelijk nut, met andere woorden dat het utilisme een monistische theorie is. De kritiek op het beoordelen van welzijn door de meting van alleen het nut is, dat het onjuist is aan één enkele waarde een centrale plaats te geven, daar verschillende waarden en vooral hun samenspel kunnen bijdragen aan het welzijn van mensen. Ethici als Pincoffs (1986) en Williams (1973) stellen dat deze reductie leidt tot een verarming van de persoonlijkheid (zie ook Lomasky, 1983, pp. 269-273; Taylor, 1982, p. 143).

De tweede kritiek, die gericht is op de Benthamiaanse meetmethode, is dat het berekenen van nut in kwantitatieve termen niet in staat zou zijn om de speciale karakteristieken van sommige, vooral persoonlijke waarden te dekken (zie Brock, 1973). Het achterliggende idee is dat waarden als speciale zorg voor degenen die je dierbaar zijn, niet kwantificeerbaar zijn.

Het derde punt van kritiek raakt de kern van het utilisme op een andere plek, namelijk dat welzijn, beoordeeld naar de hoeveelheid nut, gemeten wordt door alleen te kijken naar de gevolgen van handelingen. De kritiek op de gang van zaken die het meten van nut uiteindelijk afhankelijk maakt van de te verwachten gevolgen, is dat aangezien het heel moeilijk en dikwijls onmogelijk is om precies de gevolgen op korte termijn, laat staan op lange termijn te voorspel-

len, de meting totaal onbetrouwbaar en dus nutteloos wordt (Geach, 1977, pp. 103-106; Kupperman, 1988, p. 119). Dit is voor velen een reden geweest om te opteren voor wat Louden 'activity-ends' heeft genoemd, dat wil zeggen handelingen die hun rechtvaardiging in zichzelf dragen, daar ze, naar gesteld wordt, 'intrinsieke waarde' hebben.

De vierde kritiek die tegenstanders van het utilisme uiten, heeft te maken met de hoge standaard die het in de vorm van de *nutmaximerende* eis aan mensen oplegt. Het utilisme zou, ten eerste, te streng zijn, omdat het de keuze van elke handeling die het welzijn van anderen raakt, aan de *nutmaximerende* eis onderwerpt. Dat betekent volgens critici dat aangezien het steeds gaat om het grootst mogelijke totale welzijn, een aantal mensen nooit aan de realisering van hun eigen plannen zal toekomen en dus opgeofferd wordt aan het belang van de meerderheid. Het kan zelfs ook betekenen dat sommige mensen grote ontberingen moeten lijden als dat voor een kleine groep mensen zo'n hoge nutswaarde heeft dat het totale nut toch vergroot wordt (Williams, 1973). Critici wijzen er in dit verband op dat hier de poort wordt opengezet voor de praktijk van het creëren van zondebokken. Zo zou het op utilistische gronden gerechtvaardigd zijn om, als een voortvluchtige moordenaar gezocht wordt, een onschuldige te veroordelen, als dat ongerustheid onder de bevolking zou wegnemen. Een tweede reden waarom het utilisme te streng gevonden wordt, is dat het principe van negatieve verantwoordelijkheid een rol speelt, dat wil zeggen dat iemand niet alleen verantwoordelijk is voor de resultaten van handelingen die hij zelf direct teweegbrengt, maar ook voor nalating van handelingen die goede gevolgen gehad zouden hebben. Zolang iemand bij voorbeeld nog financieel kan bijdragen aan het verlichten van armoede in de wereld, is hij gehouden dit te doen, ook al vervalt hij daardoor zelf in armoede, aldus de kritiek. Nutmaximering en negatieve verantwoordelijkheid komen er bovendien te zamen op neer dat er geen enkele levenssfeer is die vrij is van morele eisen, met andere woorden dat wij nooit van moreel verplichtende handelingen gevrijwaard zijn. Een derde reden waarom het utilisme te streng gevonden wordt, hangt samen met de onpartijdigheidseis. De kritiek betreft de utilistische eis dat bij het kiezen van de juiste handeling het geluk van ieder mens, en dus ook van de handelende persoon zelf, even zwaar moet wegen. Vooral dit punt leidt tot de vaak geuite kritiek op het utilisme, die als volgt kan worden samengevat: daar in het utilisme de keuze van elke handeling die het welzijn van anderen raakt, onder de *nut-maximerende* eis valt, en aangezien bij het kiezen van de juiste handeling het geluk van elke persoon, en dus ook dat van de kiezende persoon zelf, even zwaar moet wegen, kan het utilisme geen recht doen aan het persoonlijke gezichtspunt, omdat het iemands plannen en verbintenissen afhankelijk maakt van de toestand in de wereld, gezien vanuit een onpersoonlijk gezichtspunt. Zo zijn Sen en Williams van mening dat

once note has been taken of the person's utility, utilitarianism has no further direct interest in any information about him. ... The judgments of states of affairs, conduct, institutions, etc. are all ultimately based exclusively on the amounts of utility and disutility generated. Persons do not count as individuals in this any

more than individual petrol tanks in the analysis of the national consumption of petroleum. (Sen & Williams, 1982, p. 4)

Dit, aldus Williams, is schadelijk voor iemands integriteit, waarmee hij bedoelt: handelen in overeenstemming met de eigen persoonlijke plannen. Verwaarlozing van het persoonlijke gezichtspunt is verwerpelijk, omdat er dan te weinig ruimte wordt geschapen voor de eigenheid en identiteit van individuen en bijgevolg voor hun doeleinden, plannen, ambities, en het belang dat ze daaraan hechten. Williams is van mening dat "it is absurd to demand of (...) a man, when the sums come in from the utility network which the projects of others have in part determined, that he should just step aside from his own project and decision and acknowledge the decision which utilitarian calculation requires" (Williams, 1973, p. 116; vgl. Brown, 1986, pp. 52-53; vgl. Lomasky, 1983; vgl. Rawls, 1982, pp. 180-181). Het is Williams' overtuiging dat juist een sterke gehechtheid aan specifiek persoonlijke plannen betekenis aan iemands leven geeft en dus iemands integriteit waarborgt. Het negeren van deze waarden betekent dat de autonomie van de persoon wordt verwaarloosd en dat (dus) mensen niet als personen worden gewaardeerd (Williams, 1973, p. 77). Williams wordt in deze kritiek bijgevalen door denkers vanuit heel verschillende achtergronden, zoals Kohlberg (1981), Peters (1971), Rawls (1971) en Richards (1981).

Er kan geargumenteed worden dat als de critici gestaafd worden in hun mening dat de eisen die vervat zijn in de utilistische standaard, te hoog zijn, het utilisme in moeilijkheden kan raken bij de vervulling van het motivationele deel van zijn handeling-leidende functie. En het is duidelijk dat als de kritiek met betrekking tot de gevolgen als de focus van ethische bemoeienis terecht is, en ook de kritiek geldig is dat welzijn niet te bereiken is doordat de meetprocedure te onbetrouwbaar is, dat dan het utilisme gediskwalificeerd moet worden als normatief-ethische theorie in het algemeen. Maar laten we, voordat we overijld deze conclusie trekken, bekijken welke antwoorden op voornoemde kritiek gegeven dan wel te geven zijn.

7. Replieken op de kritiek op het utilisme

De eerste kritiek die ik in de vorige paragraaf naar voren bracht, betrof het punt dat het utilisme een monistische theorie is. Dat wil zeggen dat de beoordeling van 'het moreel goede' geheel afhangt van een beslissingscriterium dat één waarde hanteert. Deze kritiek geldt overigens niet alleen voor het utilisme, maar is gericht op monistische theorieën in het algemeen. Deze critici zien mijns inziens over het hoofd dat een één-criterium theorie niet noodzakelijk inhoudt dat er slechts voor één waarde plaats zou zijn. Dat een monistische theorie niet de honorering van waarden-pluraliteit in de weg hoeft te staan, blijkt als wij bedenken dat ook Kants ethiek monistisch is, en ze niettemin gekritiseerd wordt op de grond dat ze ruimte laat voor zelfs tegenstrijdige waarden; en dat Kants ethiek door aanhangers geprezen wordt precies omdat ze een groot scala aan waarden toestaat. Zoals uit de weergave van Bentham's ethiek blijkt, betekent

een monistische theorie niet per se dat niet tegelijk aan een grote diversiteit van waarden recht gedaan zou kunnen worden. Integendeel, het utilistische criterium moet juist een pluraliteit van waarden honoreren door een richtsnoer te zijn om de verschillende waarden van diverse personen zo goed mogelijk naast elkaar te laten bestaan. Het moet bereiken dat de waarden die verschillende mensen koesteren zodanig op elkaar worden afgestemd dat ieder zoveel mogelijk zijn waarden naar eigen goeddunken kan realiseren, mits dit anderen zo min mogelijk belemmert hetzelfde te doen. Er kan mijns inziens geargumenteed worden dat een normatief-ethische theorie ook niet meer kan doen dan dat. Ze heeft immers als functie richtlijnen voor het handelen te geven, en daarvoor gebruikt ze een moreel principe om bepaalde soorten informatie uit te sluiten bij beoordelingen, en daar behoren ook waarden toe. Welke waarden in- of uitgesloten worden, mag dan per normatief-ethische theorie verschillen, maar geen enkele theorie kan zich veroorloven een diversiteit aan waarden op te nemen binnen het *beslissingscriterium*. Want de behoefte daaraan ontstaat juist uit de noodzaak van uitsluiting van opties. Bovendien zou het gebruik van heel diverse waarden nog vaker leiden tot conflicterende handelingsaanwijzingen dan reeds bij monistische theorieën het geval is, en zou elke rechtvaardigingspoging tot mislukken gedoemd zijn, zoals ik bij de bespreking van de deugdethiek heb laten zien (zie ook Gellner, 1974, p. 13). De kwaliteit van een normatief-ethische theorie kan dan ook niet afhankelijk zijn van het wel of niet hanteren van een meer-waarden beslissingscriterium, maar slechts van de kwaliteit van de doorslaggevende waarde. En die kan alleen daardoor bepaald worden of het op moreel toelaatbare en effectieve wijze tussen gewenste en ongewenste opties kan discrimineren en of het daardoor tegelijk belangrijke waarden honoreert. Bij de bespreking van de kritiek op het nut-criterium zal blijken dat het utilisme, ondanks dat het een één-criterium theorie is, aan belangrijke waarden recht doet, zoals: veiligheid, gelijkheid en integriteit.

Het tweede punt van kritiek, dat ik in de vorige paragraaf noemde – dat aan persoonlijke waarden geen recht gedaan wordt met een kwantificerend beslissingscriterium – heeft een lang leven. Dit terwijl niet duidelijk is waarom dit soort waarden niet meetbaar zou zijn, tenminste als wij bedenken dat Bentham's kwantitatieve meting neerkomt op een kwalitatieve beoordeling (zie Griffin, 1986, p. 310; zie Griffin, 1991; zie Raz, 1991). Ik wil hier nog eens, misschien ten overvloede, de portee van Bentham's meetprocedure verhelderen. Als wij de gevolgen van een handeling proberen in te schatten door verwachtingen zowel op korte als lange termijn in ogenschouw te nemen, en wij een afweging maken van, bij voorbeeld, een langdurig genot voor velen en een kortstondig genoegen voor één persoon of slechts weinigen, dan leidt zo'n kwantitatieve meting tot een evaluatief resultaat dat wij, in termen van rationaliteit uitgedrukt, een weloverwogen, verantwoorde beslissing plegen te noemen. Dat is ook het geval wanneer persoonlijke waarden, zoals speciale zorg voor diegenen met wie wij nauwe banden hebben, het voorwerp van meting zijn. Doordat aan verschillende waarden een verschillend gewicht kan worden toegekend, ligt het niet zonder meer voor de hand dat heel persoonlijke waarden automatisch het onderspit zouden moeten delven. Het is heel goed voorstelbaar, en zelfs waarschijnlijk, dat met name door de intensiteit en duur van de genoemens die de persoonlijke waarden

begeleiden, veel gewicht daaraan zal worden toegekend. Het is alleen zo dat aan persoonlijke waarden niet op voorhand voorrang wordt gegeven, en dat ze niet vanzelfsprekend als laatste hoeven te wijken als er niet-persoonlijke waarden of waarden van anderen in het geding zijn (vgl. Brandt, 1967; 1989, pp. 95-96; vgl. Brink, 1986, pp. 430-431; vgl. Brock, 1973, p. 248; Griffin, 1986, pp. 91, 187-188, 199; Hahn, 1982, pp. 187, 196).

Wat betreft de derde kritiek die ik noemde – de onbetrouwbaarheid van de meetschaal doordat gevolgen niet precies genoeg in te schatten zijn – dient opgemerkt te worden dat als deze kritiek steekhoudend is, ze dodelijk is voor het utilisme. Aan de andere kant zal duidelijk zijn dat het sterke punt in het utilisme is dat het een beslissingscriterium gebruikt dat in alle omstandigheden toepasbaar is, mits plausibel gemaakt kan worden dat het feit dat we niet altijd volledig de gevolgen van handelingen kunnen overzien, niet fataal is voor de geschiktheid van die meetschaal. Hoeveel waarde moeten we hechten aan het feit dat we niet alle mogelijke gevolgen van handelingen kunnen voorzien? Ik denk: niet meer dan aan enig ander onontkoombaar feit waarmee we hebben te leven. Het is zeker jammer dat we niet volledig alle resultaten kunnen voorspellen, maar dat hoeft niet te betekenen dat we daarom de waarde van de gevolgen als het belangrijkste aandachtspunt van morele zorg moeten opgeven. Dat te doen, zou zelfs irrationeel zijn, daar de gevolgen het belangrijkste aspect van een handeling zijn, al was het maar omdat zij onze toekomstige morele zorg zullen zijn, of het nu in de vorm van handelingen of van deliberatie is. Het is zeker onredelijk om iets op het gebied van het morele handelen op te geven dat wij nooit ente nimmer op enig ander vlak van sociaal gedrag zouden opgeven, namelijk rationele planning, waarop toch het berekenen van gevolgen neerkomt. Het is dan ook volledig te rechtvaardigen dat Harsanyi het concept van rationeel gedrag beschouwt als "the very foundation of the normative disciplines of decision theory, of game theory, and (...) of ethics" en dat hij rationeel gedrag omschrijft als "behaviour consistently pursuing some well defined goals, and pursuing them according to some well defined set of preferences, or priorities" (Harsanyi, 1977/1982, p. 41; zie ook Hahn, 1982, p. 197). Bovendien zou het alleen inzichtelijk zijn om de berekening van gevolgen als het belangrijkste punt van morele oriëntatie en planning op te geven, als we op overtuigende wijze de intrinsieke waarde van handelingen zouden kunnen vaststellen. Maar zelfs als we aannemen dat dit mogelijk is (en we hebben in paragraaf 2 gezien dat de idee van intrinsieke waarden en activiteiten behept is met inherente en onoverkomelijke problemen) dan zouden we toch een criterium nodig hebben om de prioriteit te bepalen in gevallen waarin handelingen met intrinsieke waarde botsen, of de intrinsieke waarde nu ligt in de deugdzaamheid of in het plichtgehalte van handelingen, of wat dan ook. En ik kan me niet op zinnige wijze voorstellen hoe zo'n prioriteit vastgesteld kan worden zonder naar de gevolgen te kijken. Daar de idee van 'intrinsieke waarde' bijzonder hardnekkig is, is het misschien niet overbodig om nogmaals te wijzen op Attfields *A defence of teleology* (1974-75) waarin hij laat zien dat spreken in termen van intrinsieke kenmerken tot gevolg heeft dat we niet een antwoord op de 'waarom-vraag' kunnen geven, dat wil zeggen: niet onze doeleinden kunnen rechtvaardigen. Om deze redenen kunnen we gerust stellen dat de focus op een zo goed

mogelijke berekening van handelingsgevolgen de beste strategie en garantie is om morele schade te beperken; of die nu van het materiële soort is, zoals het onnodig laten voortduren van lichamelijk lijden, of immaterieel van aard is, zoals bij wroeging, schaamte en schuld, wanneer die het gevolg zijn van het besef dat niet vermeden is wat ontlopen had kunnen worden. (Vermeldenswaard zijn pogingen die recent zijn ondernomen om tot een zo goed mogelijke berekening van gevolgen te komen, zoals Regans' *Utilitarianism and Co-operation* (1980); Mittlees' *The economic uses of utilitarianism* (1982); Hammonds *Utilitarianism, uncertainty and information* (1982).) En er kan geargumenteed worden dat het bij moraliteit grotendeels erom gaat in het heden te trachten voor de toekomst voorzienbaar leed te beperken en dat opzettelijke nalating daarvan *moreel* verwerpelijk is. Met andere woorden, er kan gerechtvaardigd worden beweerd dat wanneer wij niet gericht zijn op gevolgen als het hoofdpunt van morele oriëntatie, dat betekent dat we helemaal niet met moraliteit bezig zijn (Singer, 1979, pp. 12-13; vgl. McKinnon, 1989, p. 325). Daar moreel engagement opgewekt wordt door een streven naar verandering, meer specifiek naar verbetering, is het door zijn hele aard op de toekomst georiënteerd en dus gericht op handelingsgevolgen. Dit betekent dat uiteindelijk het belangrijkste aspect van onze bemoeienis met moraliteit realistischerwijs niets anders kan zijn dan die gevolgen, zij het dat daarmee niet wordt ontkend dat er andere waardevolle of belangrijke aandachtspunten van moreel belang of morele relevantie kunnen zijn.

Ik wil nu een aantal replieken weergeven aangaande de verschillende aspecten die naar voren kwamen in het vierde kritiekpunt dat ik in de vorige paragraaf noemde, namelijk: de strenge eisen die het utilisme stelt. De strengheid van de eis dat alle handelingen die het welzijn van anderen raken op hun nut-maximering moeten worden beoordeeld zou, te zamen met de negatieve verantwoordelijkheid, tot gevolg hebben dat een aantal mensen nooit tot verwezenlijking van hun eigen plannen zou toekomen. Bovendien zou de standaard van het 'grootste geluk voor het grootste aantal' zelfs aanleiding geven tot 'zondebokpraktijken'. Uiteindelijk zou de strenge eis van onpartijdigheid leiden tot veronachtzaming van het persoonlijke gezichtspunt, daar iemands plannen en verbintenissen dan vooral bepaald zouden worden door de toestand in de wereld, vanuit een onpersoonlijk standpunt gezien. Dat zou weer inhouden: negering van persoonlijke autonomie, schending van de integriteit, en vervreemding van de persoon van zichzelf en van zijn dierbaren. Kortom, het principe van respect voor personen zou met voeten getreden worden.

Eerst wil ik ingaan op de kritiek dat het utilisme te streng zou zijn vanwege de eis dat elke handeling die andermans welzijn raakt, voorwerp moet zijn van de nutmaximerende afweging, hetgeen vooral in combinatie met het aspect van negatieve verantwoordelijkheid, erop zou neerkomen dat wij nooit eens vrij zouden zijn van morele verplichtingen. Deze kritiek zou, mijns inziens, alleen dan terecht zijn als het utilisme bedoeld zou zijn als een heilsleer met missiepretenties. De pretentie van het utilisme is echter, en daarin onderscheidt het zich niet van de andere twee normatief-ethische theorieën die in deze studie aan de orde zijn, bescheidener. Bentham heeft het gebied van de morele verantwoordelijkheid sterk ingeperkt, namelijk tot die situaties waarvoor mensen in hun eigen levenscontext komen te staan, en tot die gevolgen van

handelingen waarop ze met hun gedrag invloed kunnen hebben; of wanneer er bij grote afstand in ruimte en tijd, sprake is van een redelijke verwachting dat dat het geval zal zijn (vgl. Heeger, 1985, p. 38). Wat betreft de negatieve verantwoordelijkheid betekent die inperking dat mensen slechts verantwoordelijk zijn voor nalating van die handelingen die goede gevolgen gehad zouden hebben, die ze in de voorhanden situatie hadden kunnen verrichten. Daarbij moeten wij niet vergeten dat volgens Bentham bij de bepaling van de hoogte van de te brengen offers rekening moet worden gehouden met datgene wat van een gemiddeld mens gevraagd kan worden. Binnen die ingeperkte verantwoordelijkheidsruimte zal de morele bijdrage en verantwoordelijkheid vooral bestaan in het voorkomen van vermijdbaar leed, en minder in een bijdrage aan het 'good-will fund', zoals in paragraaf 5 naar voren is gebracht. Bovendien zagen we daar dat Bentham zijn nutberekenningsprincipe vooral beschouwde als een instrument om te bepalen welke handelingen verplicht gesteld moeten worden om tot de juiste verdeling van verplichtingen te komen (Bentham, 1814-31/1984, p. 171). Deze ontindividualisering van de moraal betekent dat de focus niet in eerste instantie gericht is op individuele beslissingen. Kelly heeft erop gewezen dat Bentham's utilisme niet een ruwe vorm van akt-utilisme is, daar hij vooral groot belang hechtte aan een systeem van regels en rechten (Kelly, 1990). De kritiek dat in het utilisme individuen voortdurend onder morele verplichtingen zouden staan en daardoor niet aan zichzelf zouden toekomen, is mijns inziens dan ook ver gezocht. Maar al staan we niet voortdurend onder morele verplichtingen, toch moeten de handelingen die wél op hun potentiële nut beoordeeld moeten worden, bekeken worden op hun *maximering*. En daarmee zijn we beland bij de bezwaren van die critici die te berde brengen dat die gang van zaken het gevaar in zich bergt dat verwezenlijking van die doelstelling ten koste kan gaan van het welzijn van een heel kleine groep die nooit aan verwezenlijking van de eigen plannen zal toekomen; en dat zelfs het creëren van zondebokken een toelaatbaar middel zou zijn om de maximeringsdoelstelling te verwezenlijken. Daar deze kritiek neerkomt op het verwijt van ernstige schending van de integriteit, zal ik haar verderop behandelen wanneer ik de onpartijdigheidseis bespreek, die ook tot datzelfde verwijt aanleiding heeft gegeven. Voordat ik dat doe, wil ik in verband met het principe van het grootste welzijn voor het grootste aantal mensen, in navolging van Nagel, erop wijzen dat het streven naar maximering prudentieel en dus rationeel is, en dat het een zinvolle manier is om te proberen te bewerkstelligen dat doelstellingen die nog niet haalbaar zijn, dat in de toekomst wel zullen zijn als resultaat van onze huidige inspanning (Nagel, 1978; zie ook Griffin, 1986, p. 144; Kagan, 1989). En voorzover die doelstellingen moreel zijn, zoals het treffen van maatregelen die waarschijnlijk toekomstig lijden zullen voorkomen, is er niet alleen sprake van rationeel, maar ook van moreel gedrag. Het is de beste manier om menselijk wel en wee te hanteren met het oog op het verwezenlijken van een waardevol leven voor een ieder. En dat is, in elke interpretatie, ongeacht de gebruikte terminologie, waar het bij moraliteit om gaat. We kunnen gerust stellen dat hoe het morele behoren ook verwoord wordt, het zo is dat wanneer het op bezinning op het handelen of op het feitelijke handelen aankomt, moraliteit neerkomt op het nu nemen van maatregelen met de bedoeling de situatie ten goede te veranderen; hetzij in de vorm van tastbare

verbetering, hetzij, minder spectaculair, door het beperken van toekomstige schade. In hoofdstuk 4 zal ik terugkomen op het maximeringsideaal; hier wil ik alvast opmerken dat het noch ongewoon noch bezwaarlijk is om het hoofdprincipe in perfectionistische termen uit te drukken, gegeven het ideale karakter ervan. Verderop zal blijken dat, als gevolg van het nutberekenningsprincipe, Bentham's ethiek veel minder perfectionistisch is dan ze op het eerste gezicht lijkt. Ze blijkt veeleer een 'haalbaarheidsethiek' te zijn, waarbij het supererogatoire evenwel een keuzemogelijkheid blijft.

Wat betreft de kritiek op de strengheid van de onpartijdigheidseis, culminerend in het verwijt dat het utilisme het persoonlijke gezichtspunt niet voldoende honoreert en daardoor getuigt van weinig respect voor personen, komen we de volgende weerwoorden tegen. Scheffler (1982), zelf geen utilist, is van mening dat in 'fully agent-centred' theorieën (en het is vooral van die kant dat de kritiek geuit wordt) een verkeerde opvatting van het persoonlijke gezichtspunt gehanteerd wordt. Met 'fully agent-centred' theorieën verwijst hij naar die opvattingen waarin mensen slechts verantwoordelijk en aansprakelijk worden gehouden voor datgene wat ze zelf doen, en niet voor wat ze nalaten; en die tevens gekenmerkt worden door het gebruik van 'agent-centred restrictions' dat wil zeggen dat er verboden rusten op wat iemand *persoonlijk* mag doen. Deze zijn volgens hem ingevoerd om de integriteit te waarborgen. Zo is er een absoluut verbod op het doden van iemand anders (behalve uit zelfverdediging), ook als daarmee de dood van meerdere onschuldigen voorkomen wordt. Impliciet in die 'fully agent-centred' theorieën is, volgens Scheffler, het idee dat een individu niet vanuit zijn eigen gezichtspunt de intentie kan hebben om de, over het geheel genomen, beste resultaten te bereiken: activiteiten die de optimale stand van zaken bevorderen, lijken geen deel uit te kunnen maken van iemands levensplan. Er bestaat volgens Scheffler bij vertegenwoordigers van zo'n opvatting een incompleet beeld van datgene waardoor personen zich kunnen laten leiden, daar ze kennelijk slechts oog hebben voor de intrinsieke kenmerken van hun persoonlijke plannen. Maar als wordt erkend dat het ook iemands *persoonlijke* visie kan zijn dat optimale resultaten geboekt dienen te worden, en dat hij dus zijn gedrag ook wil laten bepalen door waardering van de extrinsieke stand van zaken die door zijn handelingen teweeggebracht wordt, dan zijn 'agent-centred restrictions' op dergelijke handelingen niet langer bruikbaar voor prioriteitsverlening aan het persoonlijke gezichtspunt boven het onpersoonlijke. In dat geval zijn ze willekeurige beperkingen op de plannen en activiteiten van het individu (Scheffler, 1982, pp. 89-91, 96-101). De pointe van Schefflers kritiek is dat er sprake is van inconsistentie wanneer integriteit bepaald wordt door de intrinsieke kenmerken van iemands persoonlijke plannen en er tegelijk voorbij wordt gegaan aan het gegeven dat iemands levensplan kan bestaan in het conformeren aan objectiviteitseisen en streven naar optimale resultaten. Deze repliek van Scheffler komt er dus op neer dat het verwijt dat voorstanders van 'fully agent-centred' theorieën aan utilisten maken, henzelf ook treft, namelijk: schending van de integriteit van een bepaalde groep, en in hun geval van diegenen voor wie slechts het optimale goed genoeg is. Straks zal ik laten zien dat in het utilisme aan het

persoonlijke gezichtspunt wel degelijk recht gedaan kan worden, en dat dus de kritiek van schending van integriteit geen hout snijdt.

Haworth probeert de kritiek dat het utilisme geen ruimte laat voor autonomie, te pareren door te laten zien dat waardering van autonomie inherent is aan het utilisme. Hij gaat uit van de opvatting dat niet zozeer het bevredigen van voorkeuren of genoegens als zodanig waardevol is, als wel het honoreren van autonome voorkeuren of genoegens. Een autonome voorkeur omschrijft hij als een voorkeur die tot stand komt door procedurele onafhankelijkheid en zelfbepaling, hetgeen inhoudt dat iemand geen slachtoffer is van indoctrinatie, extreme socialisatie, manipulatie, of hartstochten. Pas dan is iemands voorkeur zijn 'eigen voorkeur', en het utilistische principe wil juist dat bewerkstelligen, aldus Haworth (Haworth, 1984; zie ook Goodin, 1981 die het respecteren van autonome keuzen ziet als blijk van respect voor personen). Met alles wat we weten over Bentham's bedoeling met de belangenafweging en de manier waarop de nutberekening in zijn werk behoort te gaan, lijkt het mij geheel gerechtvaardigd Haworth wat betreft dit punt te steunen in zijn verdediging van het utilisme. Immers, in de utilistische nutsprocedure wordt ieder geacht in principe de beste beoordelaar van zijn behoeften en belangen te zijn, en wordt aan ieder de ruimte gelaten het gewicht van zijn belangen te bepalen. Daarbij is de procedure zo dat bij inachtneming van de zeven dimensies alle opties aan een onderzoek door het verstand worden onderworpen. Die procedure staat onder het dictum dat iedereen voor één en niemand voor meer dan één mag tellen, hetgeen betekent dat ieders keuze gelijkkelijk in serieuze overweging genomen moet worden. Dat het nutberekeningsprincipe op zich de naleving van die opdracht vooral op het gebied van de publieke moraal, niet geheel kan waarborgen, is door Bentham onderkend. Daar de mogelijkheid om naar willekeur tot slachtoffer of zondebok gemaakt te worden tot onveiligheidsgevoelens zou leiden, hetgeen vanuit utilistisch gezichtspunt gezien een zeer onwenselijke situatie is, heeft Bentham met de invoering van twee principes een drempel ingebouwd, die moet waarborgen dat er voldoende veiligheid en daarmee sociale stabiliteit is om mogelijk te maken dat een ieder zijn levensplan kan verwezenlijken (zie Bentham, 1823/1948, hoofdstuk 16; zie ook Kelly, 1990, pp. 124, 137, 145-147). De principes ter verzekering van een stabiel patroon van verwachtingen waardoor elk individu zijn eigen conceptie van welzijn kan verwezenlijken, zijn: 'the security-providing principle' en 'the disappointment-preventing principle'. Bentham heeft beide principes reeds in zijn *Article on Utilitarianism* aangestipt, maar ze vooral in zijn politieke moraal uitgewerkt. Het 'security-providing'-principe is een formeel principe dat de utilistische regels moet leveren ter vaststelling van de gebieden van persoonlijke onschendbaarheid, waarop individuen hun eigen belangen onverlet kunnen behartigen (Bentham, 1829/1984, p. 295-296, 305, 314-315; zie ook Kelly, 1990, p. 139). Het 'disappointment-preventing'-principe is een inhoudelijk rechtvaardigheidsbeginsel dat de wijze bepaalt waarop de wetgever mag handelen om de regels uit te voeren (zie Kelly, 1990). Met behulp van deze principes moet, gebruik makend van het nutberekeningsprincipe, het uiteindelijke doel van een zo groot mogelijk sociaal welzijn tot stand gebracht worden, hetgeen vooral de taak is van de wetgever (Bentham, 1814-31/1984; zie Gold-

worth, 1969, pp. 320-321; zie Kelly, 1990, p. 140). Kelly wijst er mijns inziens terecht op dat Bentham zich ervan bewust was dat een gewaarborgd patroon van verwachtingen een noodzakelijke voorwaarde is voor persoonlijke continuïteit en coherentie in de tijd; dat veiligheid de sociale voorwaarde is voor persoonlijke identiteit (Kelly, 1990, pp. 139, 140). In het licht van deze constellatie van principes moet, denk ik, het volgende antwoord worden gegeven aan diegenen die menen dat het utilisme de integriteit van personen schaadt. In Benthams utilisme kan wel degelijk recht worden gedaan aan het persoonlijke gezichtspunt en aan persoonlijke identiteit, en het argument van critici dat het utilisme reeds in theorie de deur wijd open zou zetten voor zondebokpraktijken, berust op een onvolledige voorstelling van zaken. De twee principes vertegenwoordigen de opvatting dat pas als iedereen erop vertrouwen kan niet aan de willekeur van anderen te worden overgeleverd, de naleving van morele normen een realistische verwachting is. Braybrooke heeft erop gewezen dat in Benthams utilisme de naleving van regels een duidelijke plaats heeft, maar dat het daarmee toch geen vorm van regelutilisme wordt, omdat de regels opgesteld of veranderd kunnen worden naar aanleiding van de onwenselijke gevolgen van bepaalde handelingen. Met andere woorden: het invoeren van nieuwe regels of het wijzigen van bestaande, wordt gerechtvaardigd op akt-utilistische gronden (Braybrooke, 1967; zie ook Griffin, 1986, p. 201). Ook Kelly vestigt de aandacht erop dat er bij Bentham geen sprake is van een ongenueanceerde vorm van akt-utilisme, gezien de nadruk die hij legde op het waarborgen van verwachtingen en op het belang van regel-geleide sociale interactie bij het bepalen van zowel individueel als sociaal welzijn (Kelly, 1990, p. 11; zie ook Bentham, 1782/1970, p. 88). Het is van belang om op te merken dat het invoeren van voornoemde principes niet het utilistische principe doorbreekt, noch het utilisme verandert in een twee-sporen theorie, daar ze op utilistische gronden gerechtvaardigd worden.

Als de kritiek dat het utilisme geen recht kan doen aan autonomie en integriteit staande gehouden kan worden, dan is dat een ernstig nadeel, vergeleken met bij voorbeeld de deugdethiek. We hebben gezien dat critici benadrukken dat wanneer met waarden die iemands autonomie en integriteit raken, op gepaste wijze rekening wordt gehouden, dit niet alleen van intrinsieke waarde is, maar de mensen ook zal motiveren om op moreel gepaste wijze te handelen. Het belang van autonomie en integriteit erkennend, moeten we toch niet over het hoofd zien dat er, zoals we hebben gezien bij de bespreking van de deugdethiek, problemen rijzen als we de motivering tot handelen geheel afhankelijk maken van reeds bestaande persoonlijkheidskenmerken. Maar zelfs afgezien van die problemen, lijkt het me glashelder dat elke behoefte aan of belangstelling voor moraliteit nagenoeg overbodig zou zijn als we autonomie en integriteit, indien opgevat op de personalistische wijze zoals we die tegenkomen bij ethici als Williams (1976) en Noddings (1984) in het hart van de moraliteit zouden plaatsen. Immers, als ieders levensplan en dus ieders norm even goed is, dan bestaat er geen aanleiding tot morele bemoeienis. De betekenis waarin ik 'integriteit' tot nu toe heb gebruikt, heeft ingang gevonden met Williams' zeer invloedrijke kritiek op het utilisme. Maar er zijn andere betekenissen van autonomie en integriteit die niet op gespannen voet staan met het objectieve gezichtspunt met

zijn eis van onpartijdigheid. Hare wijst er mijns inziens terecht op dat merkwaardig is "the boldness of the persuasive definition by which he [Williams] labels the self-centred pursuit of one's own projects 'integrity' and accounts it a fault in utilitarianism that it could conflict with this" (Hare, 1976/1982, p. 29n). Eén andere betekenis van autonomie zijn we reeds tegengekomen in Kants opvatting van autonomie, die, zoals we ons zullen herinneren, geformuleerd werd als 'het vermogen van de mens om zelf-wetgevend te zijn', om zichzelf handelingen die door moraliteit vereist worden, op te leggen (zie ook Dworkin, 1981; Feinberg, 1986; Hardin, 1988; Hill, 1989). Hoewel de misvatting ingeburgerd lijkt dat het bij Kant zou gaan om een individu dat vrijelijk zou kiezen hoe hij zijn levensdoeleinden invult, komt Nagel (1986) dichter bij de kern van Kants opvatting als hij erop wijst dat de eigenaardigheid van deontologische redenen is dat, hoewel ze aan de handelende persoon gerelateerd zijn, ze niet de subjectieve autonomie van die persoon aangeven, maar eisen zijn en geen opties (Nagel, 1986, p. 181). In een gelijksoortige betekenis komen we autonomie in het utilisme tegen, namelijk: doen wat je behoort te doen zonder dwang van een of andere autoriteit, ook al moeten daarvoor zaken die je na aan het hart liggen, opzij worden geschoven. Maar hoewel er een principiële gelijkenis is tussen de Kantiaanse en de utilistische zin van autonomie, vallen ze niet geheel samen, daar in het utilisme de eis het resultaat is van een gezamenlijk keuze-proces, terwijl er bij Kant sprake is van een directe relatie tussen individu en morele wet. Een relatie die reeds blijkt uit Kants omschrijving van de regel van de praktische oordeelskracht: "Frage dich selbst, ob die Handlung die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest" (Kant, 1788, p. 188). Ofschoon dat willen geenszins als een subjectief willen bedoeld is, is er geen mogelijkheid tot bijsturen van het antwoord door diegenen die door een bepaalde handeling geraakt worden (vgl. Wimmer, 1980, p. 339). Er zijn goede redenen naar voren te brengen waarom autonomie in de zin van 'jezelf ertoe brengen' een wezenlijker aspect van moraliteit raakt, dan autonomie in de zin van 'zelf kiezen als uitdrukking van authenticiteit.' Eén reden is dat het in elke samenleving van belang is om ook in breder verband moreel te handelen, en dan is autonomie in de zin van 'uit jezelf doen wat je behoort te doen' een noodzakelijk element van elke moraliteit, al was het maar omdat het ondoenlijk is om alle morele norm-conform gedrag door sancties af te dwingen.

Toegevend dat in naam van moraliteit meer gevraagd kan worden dan we soms zouden wensen: het handelen tegen de eigen neiging in is niet noodzakelijk schadelijk voor iemands integriteit, en druist ook niet tegen autonomie in. Er zijn mensen die stellen dat ze hun besef van integriteit en persoonlijke autonomie aan het feit ontleen dat ze niet alleen hun persoonlijke plannen uitvoeren, maar ook datgene doen wat ze als hun plicht zien, of als wat ze behoren te doen, of als wat het grootste geluk van het grootste aantal mensen belooft, hoe veeleisend dat ook moge zijn. Hoewel heiligen en helden zeldzaam zijn, kennen we allemaal mensen die 'beyond the call of duty' gaan, en die bovendien hun supererogatoire gedrag als iets normaals zien, terwijl ze erkennen dat ze veel liever iets zouden doen waarin ze persoonlijk meer voldoe-

ning vinden. Maar ook op het minder heroïsche vlak laten mensen dikwijls hun eigen plannen varen. Dat doen ze vanwege de redelijkheid van de eisen die aan hun gesteld worden, als leden van de gemeenschap, en zeker als deelnemers aan het maatschappelijke leven. Maar wat belangrijker is, is dat het niet realistisch is te veronderstellen dat het in een samenleving met verschillende waardenpatronen en dus met waardenconflicten mogelijk is om iedereen te laten leven naar zijn persoonlijke waarden, zoals ze gezien worden binnen de subjectivistisch-personalistische opvatting van autonomie en integriteit, hoe legitiem deze anderszins ook moge zijn. Wat echter wel mogelijk lijkt en wenselijk is, is proberen de algemene eisen met hun onvermijdelijke niveau van abstractheid in een redelijk evenwicht te brengen met persoonlijke eisen, verlangens en behoeften. En dat is waar Bentham op doelt wanneer hij naar voren brengt dat "laws be for a man's interest to do that which they make it his duty to do and thus to bring his interest and his duty into coincidence" (Bentham, 1814-31/1984, p. 121). Dezelfde aspiratie komen we tegen wanneer hij als het doel van zijn werk beschouwt: te laten zien "in how many different ways, more than is very generally understood, each man's happiness is ultimately promoted by an intermediate regard shewn in practice for the happiness of others" (Bentham, 1814-31/ 1984, p. 123).

Voordat we kunnen vaststellen wat we van het utilisme kunnen verwachten wat betreft het in balans brengen van persoonlijke aanspraken met de eisen, verlangens, en behoeften die met het oog op het grootste algemene welzijn om honorering vragen, moeten we nog eens ingaan op de vraag: hoe gerechtvaardigd is de kritiek dat de objectiviteits- en dus onpartijdigheidsseis die het utilisme stelt, te hoog is, omdat ze de integriteit schaadt door het negeren van de levensplannen en ambities van mensen en van de waarde die ze daaraan hechten? We weten dat Benthams utilisme begint bij het dictum dat met ieders aanspraken op welzijn gelijkelijk rekening moet worden gehouden, en dat gesteld kan worden dat iedereen in principe als de beste beoordelaar van zijn noden, behoeften en belang~~en~~ beschouwd kan worden, plus dat een ieder in staat geacht kan worden om zelf te bepalen of daarmee op bevredigende wijze rekening is gehouden. Niettemin kunnen niet ieders legitieme aanspraken op welzijn altijd tegelijkertijd gehonoreerd worden, en kunnen bovendien beslissingen die andermans levensplannen of welzijn raken, van verschillend belang of verschillende urgentie zijn in een bepaalde situatie. In deze omstandigheden moeten ze onderworpen worden aan de waardenafweging door nutberekening. Deze afweging van waarden is bedoeld om recht te doen aan de claims die personen die door de beslissingen geraakt zullen worden, naar voren brengen; claims die door henzelf, of wanneer het om publieke moraliteit gaat, door hun vertegenwoordigers, verdedigd worden. In deze deliberatie zullen de alternatieve handelingskoersen tegen elkaar afgewogen moeten worden in het licht van de verwachte gevolgen voor alle partijen. In veel gevallen zal het resultaat waarmee de personen kunnen instemmen een compromis zijn, daar het doel was te streven naar 'coincidence of self-regarding interest with the interests of others'. Op dit punt gekomen, zal het reeds duidelijk zijn dat de objectiviteitseis niet in principe, noch in de praktijk de integriteit van mensen schaadt, daar hij hun levensplannen niet negeert; net zoals duidelijk is dat iedereen zal moeten geven en

nemen. We moeten echter goed voor ogen houden dat de focus op 'compromis' gezien moet worden als grotendeels een motivationele ingreep, zij het een die gedeeltelijk 'gedepersonaliseerd' is door de procedure. Compromis moet dan ook niet genomen worden voor het einddoel van morele oriëntatie, dat als het ideaal van 'the greatest happiness for the greatest number', een bredere en objectievere status heeft. Dat dit ideaal objectiever is, is evident wanneer we ons herinneren dat Bentham erkent dat mensen zich kunnen vergissen in het bepalen van wat ze behoeven, en zelfs van datgene wat noodzakelijk voor ze is. Want hoewel iedereen in principe zelf zijn satisfacties kan bepalen, kan hij wanneer hij zijn motieven aan een onderzoek door het verstand onderwerpt, door bij voorbeeld gebrek aan kennis een verkeerde inschatting maken van wat daaraan bijdraagt. Kelly wijst met betrekking tot Bentham's onderscheiding van een klasse van 'self-regarding offences' het volgende op: "[Bentham] recognizes that there are ways in which an individual can harm himself in the same way as the actions of another can harm him. This is a necessary consequence of a notion of objective harm that is based on the consequences of actions rather than the origin of those actions" (Kelly, 1990, p. 152). En we zouden dit kunnen opvatten als 'de mogelijkheid implicerend van een norm voor welzijn die, tenminste gedeeltelijk, ligt buiten individuele handelende personen met hun privé aspiraties' (zie ook Griffin, 1986; Nagel, 1986).

Hoewel een compromis gezien kan worden als een middel om voor alle betrokken partijen een billijk deel van hun aanspraken te honoreren, kan het niettemin heel moeilijk blijken om zelfs dat in de praktijk te bewerkstelligen, daar machtsrelaties of andere factoren zodanig kunnen zijn dat de belangen of noden van specifieke personen of groepen (systematisch) genegeerd of verwaarloosd worden. Kan het utilisme garanderen dat dit niet of nauwelijks het geval zal zijn? Ik denk van niet. Maar wat het wel kan doen, is het invoeren van procedures die ongelijkheden reguleren. Dat heeft Bentham in feite reeds gedaan door het introduceren van het 'security-providing'-principe en het 'disappointment-preventing'-principe, die hij gebruikte om bij voorbeeld speciale educatie voor de slecht-bedeelden te rechtvaardigen. Daarmee gebruikte hij die principes voor het scheppen van de voorwaarden waaronder een ieder vrij en autonoom voor één kan gaan tellen in het morele en politieke leven. Er schijnt niets in het utilisme te zijn dat de introductie van andere regulatoren in de weg staat, zolang de gevolgen daarvan wijzen in de richting van een overwicht van het goede op het kwade; met andere woorden, door het nut-principe gerechtvaardigd wordt. Zo heeft Hammond erop gewezen dat regulering van beslissingen met behulp van rechten niet op gespannen voet staat met de utilistische benadering, daar ze op nutsgronden gerechtvaardigd kunnen worden (Hammond, 1982, p. 102; doch zie ook Dworkin, 1984; doch zie ook Gewirth, 1978, pp. 200, 296; doch zie ook Mulholland, 1986; doch zie ook Nozick, 1974, pp. 28-29; doch zie ook Sartorius, 1985). Niettemin zullen we geconfronteerd worden met het feit dat zelfs een billijk compromis niet altijd haalbaar is, laat staan de verwezenlijking van alles wat we vanuit een persoonlijk gezichtspunt zouden wensen. Het dictum dat een ieder voor één en niemand voor meer dan één telt, moet dan ook genomen worden zoals het bedoeld is: een te verwezenlijken opgave. Een opgave die voor de praktijk

onder andere betekent: proberen om stukje bij beetje het menselijk bestaan te verbeteren door het wegwerken van ongelijkheden en het vermijden van vermijdbaar leed (vgl. Wellmer, 1986, pp. 220-221). Met een dergelijke opdracht zou het irrationeel zijn af te zien van het belangrijkste middel dat we hebben om aan ons morele leven vorm te geven, en dat is rationele planning. Ons tevreden stellen met het haalbare is wat we in het daagse leven op veel fronten doen en dat wordt gewoonlijk als normaal, rationeel gedrag beschouwd. Het zou irrationeel zijn als we dat zouden opgeven wanneer het om moraliteit gaat, daar veel van onze daagse overwegingen en handelingskeuzen van morele aard zijn; en in veel non-morele kwesties morele verwachtingen vervlochten zijn.

De kritiek op het utilisme overziend, lijkt het me heel gerechtvaardigd voorlopig te concluderen dat het niet gediskwalificeerd hoeft te worden op grond van de kritiek die in deze paragraaf aan de orde is geweest; kritiek die niet alleen de gangbare bezwaren betreft, maar die tegelijk het hart van het utilisme raakt: het maximeringsprincipe, dus het ideaal, en het nutberekingsprincipe, dus het beslissingscriterium. (In hoofdstuk 4 dat handelt over de toetsing van het utilisme, kom ik terug op de belangrijkste punten, wanneer ik een gedetailleerdere verdediging van het utilisme zal geven.)

Nu ik heb laten zien dat de kritiek op het utilisme voorlopig niet voldoende is om het in zijn algemeenheid te diskwalificeren, wil ik in de volgende paragraaf ingaan op het vaak geuite voorstel om de drie besproken theorieën te combineren. Daarbij gaat het om meer dan alleen het naast elkaar laten bestaan van deugd, plicht en geluk, aangezien dat reeds in de wat breder uitgewerkte ethieken (zoals die van Kant en Bentham, en in sommige deugdedthieken) het geval is. Met een combinatie-ethiek hoopt men de sterke punten van elk van de ethieken te benutten.

8. Het probleem van gemengde ethieken

Een vaak geuite suggestie is om de deugdedthiek, Kants plichtethiek en het utilisme zodanig te combineren dat met behoud van hun verdiensten de verschillende zwakke punten worden weg-gewerkt of gecompenseerd. Hoe aantrekkelijk en veelbelovend zo'n voorstel ook lijkt, bij nader inzien blijken de drie theorieën op belangrijke punten niet op de gehoopte wijze compatibel, hetzij doordat ze op essentiële punten dezelfde tekortkomingen hebben, hetzij doordat ze tot tegenstrijdige richtlijnen voor het handelen (kunnen) leiden. Ik zal in de paragrafen 9, 10 en 11 ingaan op de combinatie van respectievelijk deugdedthiek en Kants plichtethiek, deugdedthiek en Benthams utilisme, en Kants ethiek en Benthams utilisme om de problemen die kleven aan de combinatie van de ethieken naar voren te brengen.

Ik behandel de combinatie-problematiek naar aanleiding van concrete voorstellen die recent gedaan zijn ter versterking van de deugdedthiek. Dat geeft me de gelegenheid om enkele essentiële nuances aan te brengen die ik bij de voorgaande bespreking van de normatief-ethische theorieën omwille van de overzichtelijkheid achterwege heb gelaten. Daardoor worden hun relatieve verdiensten, tekortkomingen en lacunes beter zichtbaar. Het betreft aandachtspunten die

ook in verband met de theorie van de morele opvoeding van belang zijn, zodat duidelijk wordt wat het grondlegendend vermogen van de drie normatief-ethische theorieën voor een theorie van de morele opvoeding is.

Het is onder die voorstanders van de deugdethiek die niet uitsluitend of overwegend gecommitteerd zijn aan het persoonlijke of individualistische, dat we ethici vinden die, de problemen van een zuivere deugdethiek erkennend, diverse oplossingen voorstellen, en wel om verschillende redenen. Sommige ethici (die zelf niet noodzakelijk deugdethici zijn) willen vooral om redenen van motivering aan deugden een centrale plaats toekennen, al beseffen ze wel dat het motiverende aspect slechts één deel is van moraliteit. Ik zal nu uit de verschillende voorstellen er drie weergeven die als representatief beschouwd kunnen worden, omdat ze proberen die kritiek te pareren die het hart van zowel de strenge als de meer gematigde deugdethiek raakt.

Louden stelt voor om de deugdethiek aan te vullen met een handeling-georiënteerde ethiek om het gebrek aan 'objectiviteit' goed te maken. De toegevoegde handeling-georiënteerdheid zou vanwege haar uitwendige karakter ruimte scheppen voor een keuze- en beoordelingscriterium dat 'karaktervrij' is, waardoor enige objectiviteit mogelijk wordt gemaakt (Louden, 1984, p. 235). Om praktische, meer in het bijzonder om motiverende redenen, pleit hij ervoor dat we beginnen bij 'het grondniveau van karaktertrekken', daar het direct appelleren aan iemands karakter waarschijnlijk het vruchtbaarst zal zijn, als het erom gaat hem te motiveren en dus, indirect, om het welzijn van anderen te bevorderen (Louden, 1988, p. 377).

Ook Kupperman breekt een lans voor aanvulling van de deugdethiek als een manier om het probleem van haar beperkte werkingsbereik te boven te komen. Hoewel hij vindt dat het primaat moet liggen bij het karakter, daar een lijst van deugden en ondeugden, tenminste in de eerste levensfasen, voldoende ons daagse morele leven kan leiden, meent hij toch dat theoretische elementen nodig zijn in ons morele denken. De reden die hij naar voren brengt, is dat zij de afstand kunnen scheppen die nodig is om bestaande praktijken te kritiseren en misschien te veranderen; dat wil zeggen, om de deugdethiek een van de hoofdaspiraties van een normatief-ethische theorie te doen verwezenlijken. De theoretische elementen waar Kupperman op doelt, zijn onder meer: gestructureerde reflectie die aan het licht brengt welke overwegingen nader onderzoek vereisen, en kennis van hoe we feiten die in verschillende richtingen wijzen tegen elkaar moeten afwegen (Kupperman, 1988, pp. 121-123).

Een andere poging om de deugdethiek minder kwetsbaar te maken voor de 'subjectivisme kritiek' is van Kilcullen. Hij stelt niet voor om de deugdethiek aan te vullen, maar probeert de deugden te funderen in een regel-utilistische ethiek door ze te definiëren in termen van hun indirecte nut voor het welzijn van de samenleving. Deugden moeten dan gehoorzaamheid aan regels garanderen, zodat onze gedragsverwachtingen vastgelegd worden. Het is het nut dat voortvloeit uit de gefixeerde gedragsverwachtingen dat cruciaal is, en niet het manifesteren van deugden als zodanig. In deze rol hebben deugden, volgens Kilcullen, de functie een bepaald niveau van objectiviteit te waarborgen doordat ze veilig moeten stellen dat we het soort persoon zijn "who coolly disregards the advantages of wrongdoing" (Kilcullen, 1983, p. 458). Dus waar

het om draait, is het nut van de garantie en niet de deugden. Want als we geleid worden door deugden aldus opgevat, wordt verwacht dat we korte-termijn belangen die op een bepaald moment in het spel kunnen zijn, opgeven en dat we tijdelijk gevoelens negeren die een bepaalde keuze- en handelingssituatie in een ongewenste richting beïnvloeden. Dit betekent echter niet dat iedereen noodzakelijk dezelfde deugden zou moeten ontwikkelen of manifesteren, noch dat een ieder altijd aan de aanvaarde code zou moeten vasthouden, ook wanneer dat niet meer nuttig is (Kilcullen, 1983, pp. 463-466). In deze optiek is deugd immers niet een doel in zichzelf, noch haar eigen loon, maar is middel tot het doel van het bevorderen van het welzijn van de samenleving. Dus het is niet de deugdzaamheid als zodanig, maar het nut dat het uiteindelijke doel is.

De vraag rijst of een normatief-ethische theorie waarin de deugden steunen op de grondslagen van een utilistische ethiek of plichtethiek nog een deugdethiek genoemd kan worden, net zoals we ons kunnen afvragen of een ethiek waarin de deugden in utilistische termen of plichttermen geconceptualiseerd worden nog een deugdethiek mag heten. Want, bij voorbeeld, Kants ethiek met haar 'Tugendlehre' is geen deugdethiek, en Bentham's utilisme is geen deugdethiek, ondanks de ruime aandacht die deugden ook in zijn theorie krijgen. De terminologiekwestie tot paragraaf 10 uitstellend, wil ik nu de verdiensten en nadelen bekijken van een deugdethiek die afhankelijk is van respectievelijk een plichtethiek of een utilistische ethiek om uit te maken of een 'gecombineerde' deugdethiek een beter perspectief biedt dan een zelfstandige. Deze kwestie is direct gerelateerd aan de claim met betrekking tot de plaats en rol van de deugdethiek, en daarmee met haar status in het gebied van de normatief-ethische theorieën: of de deugdethiek een onafhankelijke status verdient dan wel een speciale maar niet onafhankelijke (zie paragraaf 1). Ik zal deze kwestie in paragraaf 10 behandelen.

Het spreekt vanzelf dat als een ethiek opgegeven moet worden ten gunste van een gecombineerde ethiek (hetzij in de vorm van een aanvulling met een andere ethiek, hetzij door fundering in een ander type ethiek), haar voordelen behouden moeten blijven terwijl de nadelen verholpen of tenminste gecompenseerd worden. We hebben gezien dat aanhangers van deugden het niet-abstracte karakter van deugden benadrukken en daarmee hun motiverende kracht. Deze motiverende kracht wordt toegeschreven aan de directe verbinding tussen deugden en datgene wat gewaardeerd wordt als menselijk floreren, ongeacht of floreren op een persoonlijke dan wel een meer samenleving-gerichte manier wordt begrepen. Dus daar deugden als het ware directe vertalingen zijn van datgene wat gewaardeerd wordt als op positieve wijze bijdragend aan het menselijk floreren, en ondeugden voor die zaken staan die gezien worden als een negatieve bijdrage daaraan leverend, vertrouwen deugdaanhangers erop dat een lijst van deugden en ondeugden op een adequate en voor de persoon bevredigende wijze het morele gedrag kan leiden. Deze koppeling van waardering en handelen ligt voor de hand, daar een positieve waardering altijd een reden en motief tot handelen geeft; en daarmee is ze, zoals reeds eerder door mij benadrukt, in de normatieve ethiek ook een belangrijke koppeling.

De meest structurele tekortkoming die we zijn tegengekomen is het ontbreken van een criterium dat objectief genoeg is om te beslissen wie wel en wie niet een goed moreel karakter heeft, en om in keuzesituaties van elkaar uitsluitende deugden te bepalen welke deugd beoefend moet worden, en welke deugden in het algemeen ontwikkeld moeten worden. Deze tekortkomingen bleken onder meer samen te hangen met een onvoldoende ontwikkelde notie van doeleinden en met het 'interne' karakter van deugden, bepaald als ze zijn door (duurzame) motivatie. We hebben ook gezien dat de behoefte aan objectiviteit is onderkend door sommige deugdethici die niettemin willen blijven vasthouden aan wat ze zien als de voordelen van de deugdethiek.

Bij het evalueren van de gecombineerde ethiek zal ik in het bijzonder aandacht besteden aan de gekritiseerde punten aangaande de doeleinden-kwestie en derhalve aan de criteriumproblematiek. In hoofdstuk 2 paragraaf 3 heb ik erop gewezen dat de noodzaak van of behoefte aan een duidelijk uitgewerkt beslissingscriterium (naast de beoordelingsstandaard) wordt bepaald door de plaats waar we het zwaartepunt van een normatief-ethische theorie leggen: bij de ideaal-pijler of bij de praktijk-pijler. En hoewel ik ook naar voren heb gebracht dat een normatief-ethische theorie niet principieel afgewezen kan worden alleen omdat slechts één pijler ontwikkeld is, zijn er goede redenen om de voorkeur te geven aan een normatief-ethische theorie waarin zowel de ideaal-pijler als de praktijk-pijler tot op zekere hoogte ontwikkeld zijn. Een voor de hand liggende reden is dat met zo'n theorie de kans op succes groter lijkt. En wil een normatief-ethische theorie haar dubbelfunctie daadwerkelijk kunnen vervullen, wil ze naast het geven van een ideaal waarover op de juiste gronden instemming bereikt kan worden ook in meer directe zin het handelen kunnen leiden, dan is het beschikken over een beslissingscriterium een noodzakelijke vereiste (vgl. Hintikka, 1974, pp. 92-93; vgl. Loudon, 1986, p. 475; maar zie ook McDowell, 1979, pp. 347-348, 350 n. 38).

Is het hebben van een beslissingscriterium in zijn algemeenheid reeds wenselijk voor een normatief-ethische theorie, voor een deugdethiek lijkt dat zelfs cruciaal, daar haar pleitbezorgers juist het sterk concreet handelingleidende karakter van deugden benadrukken, dus sterk steunen op juist de praktijk-pijler. Zij wijzen immers met nadruk op het belang van deugden bij het moreel-maken, dus opvoeding. Een beslissingscriterium voor keuzen en handelingen lijkt dan onontbeerlijk. Nu gebleken is dat precies het gemis aan een deugdelijk beslissingscriterium aanleiding heeft gegeven tot ernstige en gerechtvaardigde kritiek op de deugdethiek, is het vanzelfsprekend dat de deliberatie over een eventuele aanvulling die van andere normatief-ethische theorieën verwacht mag worden, tenminste ook de criterium-kwestie moet betreffen. Even vanzelfsprekend is dat ook de andere aangeduide zwakke punten van de deugdethiek aan de orde moeten komen: disposities als doorslaggevende factor voor het toekennen van morele waarde en daarmee het probleem van de kenbaarheid van de deugdzame (dus morele) persoon.

In de volgende paragraaf zal ik de combinatie van deugdethiek en Kants plichtethiek aan een nader onderzoek onderwerpen.

9. De combinatie van deugdethiek en Kants ethiek

Het uitgangspunt van de plichtethiek laat direct al zien dat ze zich op fundamentele wijze onderscheidt van de deugdethiek, daar ze reeds verschillen in wat ze beschouwen als het belangrijkste aspect waarop de beoordeling van moreel gedrag gericht moet zijn. In de plichtethiek is de focus de handeling, hoewel er iets te zeggen valt voor de opvatting dat Kants ethiek met haar grote nadruk op de wil enigszins tendeeert naar een karakterethiek. Er zijn inderdaad suggesties gedaan dat Kants ethiek als een karakterethiek geïnterpreteerd moet worden (zie Höffe, 1979, pp. 90-92; O'Neill, 1983; maar zie ook Loudon, 1986). Dat Kants voornaamste aandachtspunt echter beslist niet karakter was, blijkt reeds daaruit dat de leidende gedachte in zijn *Kritik der praktischen Vernunft* de vraag is welk principe het *handelen* kan en behoort te leiden. Vandaar dat hij een beslissingscriterium gaf om de morele gepastheid van handelingen (of preciezer gezegd handelingsmaximes) vast te stellen, en niet om motieven te beoordelen. Want hoewel de handeling beoordeeld moet worden met behulp van een criterium ter evaluatie van het motief, wordt door het (logische) non-contradictie principe in feite het denken beoordeeld. En dat is geheel in overeenstemming daarmee dat Kant vooral geïnteresseerd was in de vraag of het denken voldoende reden kan geven om de wil tot handelen te brengen. Dus de wilgezindheid waar het Kant om gaat, is van geheel andere aard dan de motivatie of gezindheid die gewoonlijk centraal staat bij deugdethici. Doordat Kant de morele kwaliteit uitsluitend bindt aan plichtsbesef, laat hij de morele kwaliteit van de handeling niet afhangen van toevallige reeds aanwezige verlangens, al of niet in de vorm van disposities, of van het overige handelingspatroon. Integendeel, juist om te waarborgen dat subjectieve beweegredenen worden uitgesloten, geeft hij zijn formele non-contradictie criterium. Het verschil met de deugdethiek blijkt ook daaruit dat Kant heel duidelijk zich vooral heeft willen bezighouden met 'afdwingbare' zaken, dus met handelingen en niet met attitude; wel met bij voorbeeld weldoen, maar niet met welgezindheid, die hij rekende tot de voorwaarden, het voorgebied van moraliteit (Kant, 1797, pp. 530, 531, 535). Een verder verschil is dat een hoofdkenmerk van Kants plichtethiek is dat de objectiviteitseis van het allergrootste belang is, terwijl de deugdethieken (behalve de 'objectieve') gekenmerkt worden door een meer of minder grote mate van subjectiviteit. In de deugdethiek wordt gekeken naar persoonlijk gekleurde motieven, terwijl voor Kants opvatting kenmerkend is dat "(...) in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Bestimmungsgründe auf ihn einfließen (...)" (Kant, 1788, p. 298).

Er is echter een opvallende basale similariteit tussen de deugdethiek en Kants ethiek voorzover in Kants ethiek het plichtgehalte en daarmee de morele waarde van de handeling (en in een afgeleide zin van de persoon), net zoals in de deugdethiek het geval is, afhankelijk is van van een innerlijk motief, zodat we in feite niet kunnen weten wie een morele persoon is. Een illustratie hiervan hebben wij gezien aan het voorbeeld dat Kant geeft van het verschil tussen handelen uit plicht en handelen in overeenstemming met plicht, waarvan alleen het eerste de kwalificatie 'moreel' verdient. Daar voor de buitenstaander echter niet kenbaar is wanneer sprake is van het

ene dan wel het andere soort motief en bij gevolg handeling, krijgen wij ook bij Kant te maken met het epistemologische probleem "hoe kunnen wij de morele persoon kennen?"; een probleem dat, zoals wij verderop zullen zien, een ernstig obstakel is voor de handeling-leidende aspiratie.

Daar het handelingen zijn die centraal staan in Kants ethiek en niet karakter, kan zijn ethiek in principe de beoogde functie vervullen, namelijk die van handelingsgids, niettegenstaande haar ernstige tekortkomingen in dit opzicht, terwijl geargumenteed kan worden dat de deugdethiek geen criterium geeft ter evaluering van datgene wat cruciaal is voor moraliteit zoals deugd-aanhangers haar zien, namelijk karakter.

Een tweede similariteit die ik zou willen noemen is die tussen de Kantiaanse ethiek en die deugdethieken die deugden beschouwen als 'eigen loon'. De gelijkenis betreft het rechtvaardigingsprobleem. Omdat in de Kantiaanse en in de 'deugd als eigen loon' ethieken het doel de plichthandeling respectievelijk de deugdzame handeling om wille van zichzelf is, kunnen deze ethieken niet de vraag beantwoorden waarom iemand plichtbetrachtend of deugzaam moet zijn. Dit betekent dat ze problemen hebben in het rechtvaardigen van hun belangrijkste rechtvaardigende oordelen. Immers, datgene wat ze moeten rechtvaardigen, wordt als zelf-rechtvaardigend beschouwd, en dan is er dus sprake van vicieuze circulariteit. Ook de personalistische deugdethiek heeft een, zij het iets ander, rechtvaardigingsprobleem, namelijk dat als ieders standaard de juiste is, rechtvaardiging dan geheel overbodig is.

Hoewel deugdethiek en plichtethiek een derde defekt delen, namelijk dat ze geen criterium geven in gevallen van elkaar uitsluitende morele alternatieven, heeft Kants ethiek het voordeel dat ze een criterium geeft dat, tenminste in principe, bepaalde opties als absoluut immoreel uitschakelt; we moeten hier denken aan alle handelingen waarin mensen slechts als middel tot de eigen doeleinden worden gebruikt. In de deugdethiek daarentegen ontbreekt zo'n criterium afhankelijk als het predicaat 'moreel' is van de goede bedoelingen van de handelende persoon. Of Kants universaliseerbaarheidsprincipe met zijn non-contradictie criterium resulteert in maxims als opties die zo objectief valide zijn als het Kant voor ogen stond, valt te betwisten daar het niet uitsluit dat subjectieve verlangens geüniversaliseerd kunnen worden tot een maxime die iedereen zou kunnen willen. Echter, deze tekortkoming heeft niet zozeer daarmee te maken dat Kants criterium als zodanig subjectivistisch zou zijn, ondanks de formulering in termen van 'kan ik willen dat de maxime van mijn handelen een universele wet wordt'. Dat het gevaar van subjectivisme allesbehalve denkbeeldig is, ligt daaraan dat Kants procedure neerkomt op een monoloog tussen de morele persoon en de morele wet, daar ze geen ruimte scheidt voor een dialoog die het corrigeren van subjectivistische interpretaties mogelijk maakt (vgl. Wimmer, 1980, p. 339).

Als we de kritiek op de deugdethiek en de plichtethiek overzien, vinden we dat de genoemde bezwaren dezelfde kwesties betreffen: een zwak ontwikkelde notie van doeleinden, het epistemologische probleem van hoe we de morele persoon kunnen kennen, en een ontoereikend besliscriterium. Bovendien zijn dit precies de punten waarop beide normatief-ethische theorieën

op relevante wijze similar zijn. Daarom lijkt het niet erg zinvol of dienstig om een deugdethiek met Kants ethiek te combineren, te meer daar de gemeenschappelijke tekortkomingen schadelijk zijn voor elke normatief-ethische theorie die doelt op het vervullen van haar *beide* functies. Kants ethiek laat geen ruimte voor ondubbelzinnige concrete invullingen van het ideaal van hoe te leven, omdat ze alleen zegt wat niet te doen. Het is dan ook zeer de vraag of wij, opererend binnen het Kantiaanse kader, tot een zodanige invulling van 'het morele behoren' kunnen komen dat voldoende overeenstemming van mening verwacht kan worden om ons gedrag op elkaar af te stemmen. Wij moeten, denk ik, constateren dat het niet mogelijk is om, geleid door Kants hoogste principe en met behulp van zijn non-contradictie principe, een werkbare invulling van het morele ideaal te geven, zonder daarmee niet tegelijk ook buiten het Kantiaanse kader te treden; dat wil zeggen: zonder zich ook te laten leiden door een of ander 'object van begeerte'. Dit probleem, dat uiteindelijk betekent dat Kants ethiek niet echt praktisch kan zijn, is niet zomaar te verhelpen, daar het een structureel defect is van zijn ethische onderneming. Hij houdt zich namelijk bezig met het uitwerken van richtlijnen voor de praktijk terwijl hij tegelijk niet naar de praktijk van de werkelijke wereld wil kijken, zoals we in paragraaf 3 hebben kunnen zien.

Ik wil nogmaals benadrukken dat hoe schadelijk de kritiek in dit opzicht ook moge zijn, dit niet betekent dat Kants ethiek en de deugdethiek in het algemeen daarmee hebben afgedaan. Zo kunnen wij, denk ik, blijven erkennen dat Kants verdienste vooral daarin ligt dat hij enkele punten naar voren heeft gebracht die heel goed duidelijk maken waarin de specifiek eigen aard van moraliteit bestaat: dat er bij morele kwesties altijd een punt komt dat je moet doen wat je behoort te doen, of je ertoe neigt of niet; dat het noodzakelijk is dat ieder zichzelf ertoe brengt datgene te doen wat hij behoort te doen; en dat aan een ieder gelijk respect toekomt, ook al lijkt niet iedereen op grond van zijn gedrag achting te verdienen (Kant, 1797, p. 533). Nu is het niet zo dat wij het laatste, voor de moraal fundamentele, idee alleen bij Kant tegenkomen; het is in verschillende normatief-ethische theorieën stilzwijgend verondersteld, of in andere termen expliciet verwoord. Wel is het zo dat, misschien juist door de eenzijdigheid van zijn ethiek, dit idee bij hem heel pregnant naar voren komt. In paragraaf 12 zal ik laten zien dat ook voor de deugdethiek geldt dat haar belang, meer nog dan dat van Kants ethiek, beperkt is tot een toonbeeld-functie; dat deugden slechts in heel globale zin het handelen kunnen leiden. Met de laatste vaststelling ga ik dan wel in tegen het gangbare beeld dat de voorstanders van een deugdethiek zelf schetsen wanneer ze het directe en contextuele karakter van een deugdethiek en daarmee haar *direct*-handelingleidende karakter prijzen. Eerst bespreek ik in de volgende twee paragrafen respectievelijk de combinatie van deugdethiek en utilisme en Kants ethiek en Bentham's utilisme.

10. De combinatie van deugdethiek en Bentham's utilisme

We weten dat het ontbreken van een criterium dat voldoet aan een redelijke graad van objectiviteit, een van de voornaamste zwakke punten in de deugdethiek is, daar een bepaalde mate van objectiviteit om verschillende redenen een vereiste is op het morele gebied. Eén reden is dat een

objectief standpunt noodzakelijk is eer we mogen verwachten dat mensen met een verschillende socialisatieachtergrond het op goede gronden eens worden over een invulling van het morele ideaal. Dit is een belangrijke vereiste als we moeten waarborgen dat mensen duurzaam moreel handelen zonder sancties, wat weer nodig is om gedragsverwachtingen met elkaar in overeenstemming te brengen. Objectiviteit is dus niet alleen een voorwaarde voor handhaving van de morele orde, maar ook om haar ten goede te veranderen.

Objectiviteit zoals in deze studie gebruikt, heeft twee implicaties; ze impliceert dat mensen een objectiverende houding aannemen ten aanzien van de wedijverende suggesties of voorstellen met betrekking tot morele vraagstukken en strategieën. En ze impliceert, ten tweede, een objectiverende houding tegenover onszelf in die zin dat we onszelf ertoe brengen datgene te doen wat moreel vereist is, bij voorkeur zonder sancties of supervisie. Deze betekenis van objectiviteit treffen we aan zowel in de Kantiaanse als in de utilistische zin van autonomie. Niet alleen is het ontbreken van een procedure om objectiviteit te waarborgen een defect in elke uitgewerkte normatieve ethiek, de tekortkoming is in het bijzonder een zeer ernstige voor de deugdethiek, daar haar belangrijke troefkaart de aanspraak is dat ze een goede praktische alledaagse richtlijn voor het handelen is, al is het (volgens sommigen) zo dat ze het niet noodzakelijk beter doet dan de meer 'abstrakte' ethieken, zoals het Kantianisme en utilisme.

Een ander probleem waar de deugdethiek mee te kampen heeft, is het rechtvaardigingsprobleem, dat zich in verschillende deugdethieken op onderscheiden wijze voordoet. Dat ze door een zwak uitgewerkte notie van doeleinden (deugd als eigen loon), haar doelstellingen, eisen en verwachtingen niet kan rechtvaardigen, is in paragraaf 2 aan de orde geweest.

In deze paragraaf richt ik me op drie kwesties. De eerste vraag waar ik me mee bezighoud, is of het utilisme de deugdethiek kan aanvullen met een criterium dat uitsluitel kan geven over welke deugden gecultiveerd of gemanifesteerd moeten worden in gevallen van verschillende elkaar uitsluitende deugden; en dat de prioriteit kan bepalen wanneer er sprake is van verschillende morele opties. Daar het belangrijkste aandachtspunt van deugdethici het morele karakter is, dat zij meer of minder direct koppelen aan disposities, mag men redelijkerwijs van hen verwachten dat zij een adequate beslissingsprocedure aanbieden die tenminste een criterium oplevert dat laat zien wie een moreel karakter heeft en wie niet, en daarmee wie het juiste samenstel van disposities, de juiste deugden heeft. Hoewel de waarde van een normatief-ethische theorie niet uitsluitend ervan afhangt of zo'n theorie een dergelijk criterium kan geven (zie hoofdstuk 2 paragraaf 3), is dat voor de deugdethiek van cruciaal belang. Want daar deugdethici claimen dat deugden direct het handelen kunnen leiden en vooral als leidraad bij het moreel-maken kunnen dienen (met andere woorden sterk leunen op de praktijk-pijler), hangt niets minder dan de consistentie van een deugdethiek af van de vraag of ze die aspiratie in principe kan waarmaken. Wil dat het geval zijn, dan moet in ieder geval uitgemaakt kunnen worden wanneer er sprake is van de manifestatie van deugd, als onderscheiden van schijndeugd; al was het maar om te kunnen vaststellen of er wel of geen, nog wel of niet meer, leiding nodig is. Wat betreft de tweede kwestie van deze paragraaf, die handelt over het rechtvaardigingsprobleem van de deugdethiek

(dat op verschillende wijze en op verschillende niveaus tot uiting komt), zal mijn aandacht in het bijzonder gericht zijn op de vraag of het utilisme van dienst kan zijn. Nadat ik heb laten zien dat dit niet het geval is, besteed ik aandacht aan het derde probleem, een probleem dat direct gerelateerd is aan de rechtvaardigingskwestie, namelijk: de status van de deugdethiek op het gebied van de normatief-ethische theorieën.

In paragraaf 8 heb ik gezegd dat als we opteren voor het combineren van een ethiek hetzij door haar aan te vullen met, hetzij door haar te funderen in een andere ethiek, de voordelen van de desbetreffende ethiek behouden moeten blijven en de nadelen verholpen moeten worden, of tenminste gecompenseerd. In diezelfde paragraaf heb ik de vraag opgeworpen, of een deugdethiek die afhankelijk is van of gefundeerd is in een utilistische ethiek nog als een 'deugdethiek' te beschouwen is.

In deze paragraaf zal ik bezien of het utilisme de deugdethiek kan aanvullen met een criterium dat haar slechte staat van dienst ten aanzien van de objectiviteitseis en de ontoereikendheid van haar criterium kan verbeteren. Vervolgens ga ik in op de twee kwesties die verband houden met het rechtvaardigingsprobleem.

We hebben gezien dat er enkele basale overeenkomsten zijn tussen het utilisme en de deugdethiek, die hun compatibiliteit tamelijk voor de hand liggend doet lijken. Daarom begin ik de behandeling van de kwestie met een recapitulering van enkele van de centrale gelijkenissen en verschillen tussen de deugdethiek en het utilisme, om te zien waar de mogelijkheden tot aanvulling zouden kunnen liggen. Tegelijk zal ik wat preciezer dan ik tot nu toe gedaan heb, aangeven in welke vorm en mate de verschillende soorten deugdethiek met het criteriumprobleem geconfronteerd worden.

Eén overeenkomst tussen utilisme en deugdethiek is dat ze het 'moreel goede' uitdrukken in termen die niet uitsluitend afgeleid zijn van of beperkt zijn tot het morele gebied, zoals bij voorbeeld het geval is bij Kants ethiek. Voor de deugdethicus is het moreel goede het floreren van het individu of de groep. Voor sommigen bestaat dit ideaal van floreren primair in zelf-verwerkelijking (Noddings, 1984; Pincoffs, 1986), terwijl anderen geneigd zijn een belangrijke plaats toe te kennen aan minder persoonlijke waarden (MacIntyre, 1981; Wallace, J. D., 1978). Het utilisme onderscheidt zich van (de meeste vormen van) de deugdethiek daarin, dat hoewel ook hier gezegd kan worden dat 'het floreren' het ideaal is, het floreren onlosmakelijk verbonden is met een specifieke notie van goedheid, namelijk het maximeren van het welzijn van zoveel mogelijk mensen. Dit betekent dat de juistheid van handelingen bepaald wordt naar de mate waarin ze optimaal bijdragen aan de verwerkelijking van welzijn. Maar dit is niet een fundamenteel verschil, daar er ook perfectionistische deugdethieken zijn; perfectionistisch in die zin dat ze geen bovengrens plaatsen aan wat in naam van moraliteit gevraagd mag worden. Dus, in het licht van de perfectionistische aspiratie is er geen fundamentele discrepantie tussen het utilisme en sommige varianten van de deugdethiek.

Een ander kenmerk dat utilisme en deugdethiek delen, is het volgende. We kunnen zeggen dat utilisme en deugdethiek (misschien met uitzondering van die variant die vertrekt vanuit 'hét

goede voor dé mens', die ik straks zal bespreken) gemeenschappelijk hebben dat hun uitgangspunten recht proberen te doen aan de levensplannen en identiteit van personen, daar het bij de bepaling van datgene waar 'floreren' in bestaat, als volstrekt legitiem wordt beschouwd om aan de satisfactie van hun wensen en behoeften een centrale plaats toe te kennen. Dit betekent dat in beide kaders aandacht wordt besteed aan het contextuele aspect van moraliteit doordat het einddoel niet wordt afgeleid van een of ander a priori abstract concept, of van iets dat van bovenaf is opgelegd. Met andere woorden, in beide denkwijzen wordt er een koppeling naar de handelingencontext tot stand gebracht – hoewel in beide op onderscheiden wijze – hetgeen de motivatie om moreel te handelen zou kunnen ondersteunen, versterken of oproepen. In de deugdethiek wordt de verbinding met de handelingencontext gelegd doordat de persoonlijke idealen of de 'praktijken' *gekozen* mogen worden, hetgeen betekent dat een waarde geïmpliceerd is; en de toekenning van een waardering aan iets wordt gewoonlijk beschouwd als 'een reden tot handelen gevend' en in principe ook als een motief. In het utilisme wordt dit motivationele effect gezocht in de poging om de belangenanspraken van mensen te doen samenvallen, en daarmee wordt geprobeerd om voldoende aandacht te besteden aan het 'self-regarding' belang, waardoor de kans vergroot wordt dat mensen zullen handelen in het belang en tot welzijn van anderen.

Het hebben van een beslissende stem in wat mensen als hun doelstellingen willen vaststellen, en met betrekking tot hoe ze hun identiteit willen uitdrukken, wordt ook wel als een vorm van autonomie gezien, en autonomie in deze specifieke betekenis komen we zowel in de deugdethiek als in het utilisme tegen. Behalve deze vorm van autonomie komen we in het utilisme, maar niet in de deugdethiek (behalve in de objectieve deugdethieken) het idee van autonomie tegen in de andere, en moreel relevantere betekenis van jezelf ertoe brengen datgene te doen wat van je verwacht wordt, of je daartoe gedisponeerd bent of niet, en ook wanneer je je niet persoonlijk betrokken voelt bij de specifieke goede zaak die in het geding is. Deze betekenis van autonomie is een implicatie van de nadruk die in het utilisme erop gelegd wordt dat, hoewel erkend wordt dat de verwerkelijking van het eigen geluk een moreel volstrekt legitieme aanspraak is, er niet principieel meer gewicht moet worden toegekend aan het eigen geluk, enkel omdat het het eigen geluk is, wanneer de eigen gelukclaims botsen met die van anderen. Met andere woorden, deze betekenis van autonomie is een implicatie van de 'onpartijdigheidseis'. Autonomie in deze zin is moreel relevanter, omdat, zoals ik reeds verschillende keren heb benadrukt, een van de hoofdfuncties van moraliteit is: ons gezamenlijk duurzaam richten op een ideaal dat wij op goede gronden aanvaard hebben. De onderlinge gedragsafstemming die dat vereist, impliceert realistisch gezien: aan jezelf opleggen dat je doet wat je moet doen. In het licht van deze betekenis van autonomie, is er enige affiniteit tussen het utilisme en de 'objectieve' deugdethieken, en in mindere mate zelfs met die deugdethieken die – hoewel zeer individualistisch – niet personalistisch zijn (die van MacIntyre bij voorbeeld), daar ze de evaluatiestandaard niet geheel tot een zaak van persoonlijke keuze maken.

Als wij aan de hand van deze opsomming wat preciezer bekijken welke deugdtheorieën het meest behept zijn met een ontoereikend criterium, dan blijkt het volgende. Het gebrekkigst zijn

de personalistische deugdethieken met hun nadruk op zelfverwerkelijking. Daar in die gevallen zelfs de beoordelingsstandaard (dat wil zeggen het ideaal of beter gezegd de invulling ervan) een kwestie van persoonlijke keuze is, is nauwelijks te verwachten dat overeenstemming aangaande de invulling van het ideaal te bereiken is, hetgeen toch nodig is voor onderlinge gedragsafstemming en gezamenlijke inzet.

Minder problematisch zijn, tenminste in dit opzicht, de perfectionistische deugdethieken. Want bij die theorieën maakt de beoordelingsstandaard (dus het morele ideaal) het in principe enigszins mogelijk om bij elkaar uitsluitende alternatieven de keuze te bepalen tussen verschillende handelingen en karakters, daar in de perfectionistische deugdethieken niet alle morele keuzen principieel gelijkwaardig zijn. Vooral die perfectionistische deugdethieken die een waardenhiërarchie hebben, maken een discriminerende beslissing mogelijk. Een voorbeeld van zo'n deugdethiek is de katholieke deugdleer, met haar onderscheid tussen de hoofddeugden geloof, hoop, en liefde enerzijds en andere deugden anderzijds. Een seculiere perfectionistische deugdethiek met een waardenhiërarchie is die van J. D. Wallace. Hij maakt onderscheid tussen 'virtues of conscientiousness' en 'virtues of benevolence'. De eerste zijn intrinsiek gemotiveerd en noodzakelijk voor het algemene welzijn, zoals eerlijkheid, oprechtheid, billijkheid en integriteit; terwijl de laatste bevorderlijk maar niet noodzakelijk zijn voor het gemeenschappelijke goed, bij voorbeeld vrijgevigheid, medelijden en sympathie (Wallace, J. D., 1978, pp. 90-95, 127, 128-158). Ofschoon zo'n waardenhiërarchie het in principe mogelijk maakt om bij conflicterende morele opties (dus conflicterende deugden) te kiezen, is er het probleem dat het vrijwel ondoenlijk is om voor alle deugden een vergelijkende waarde op te stellen, zodat zo'n waardenhiërarchie feitelijk niet echt als een direct-handelingleidend beslissingscriterium kan functioneren. Het opstellen van een waardenhiërarchie is vooral daarom een moeilijke taak, omdat wat een deugd is, sterk bepaald wordt door de context, hetgeen te maken heeft met het gegeven dat, zoals Von Wright opmerkte, deugden verbonden zijn met particularia en niet met handelingscategorieën (Von Wright, 1972, p. 143). Dat het opstellen van een minutieus uitgewerkte waardenhiërarchie praktisch ondoenlijk is, hoeft geen onoverkomelijk probleem te zijn. Op het gebied van de toegepaste ethiek, waar we met afgebakende problemen en dus met bepaalde soorten waarden te maken hebben, kan volstaan worden met goed uitgewerkte categorieën van die waarden die voor de desbetreffende gebieden van belang zijn. Daarmee staan deugdethieken die een waardenhiërarchie hanteren, niet bloot aan de kritiek die geleverd wordt op die personalistische en individualistische ethieken die morele waarde geheel afhankelijk maken van bij de persoon aanwezige disposities.

Eenzelfde soort conclusie moet mijns inziens getrokken worden met betrekking tot de 'objectieve' deugdethieken, die uitgaan van hét goede voor dé mens. Hoewel ook zij minder problematisch zijn dan de personalistische typen deugdethiek, en sterker staan dan de niet-personalistische maar wel individualistische ethiek, kampen ook zij met een moeilijkheid. Een moeilijkheid die vergelijkbaar is met die waarvoor opstellers van een waardenhiërarchie zich geplaatst zien, namelijk, dat het ondoenlijk is om 'hét goede voor dé mens' vooraf op zo'n manier

met deugden in te vullen dat het criterium hanteerbaar blijft (zie Rorty, 1988). Daar komt het probleem bij waar Conly op heeft gewezen, namelijk dat het moeilijk, zo niet onmogelijk is, om op voorhand een pakket deugden vast te stellen die door mensen ontwikkeld en gecultiveerd zouden moeten worden, of die de essentie van de mens dekken. Het gevaar dat Conly bij zo'n werkwijze signaleert, is dat van circulariteit: dat die karaktereigenschappen die, om wat voor reden ook, als wenselijk worden gezien, worden geponeerd als 'karakteristiek voor dé mens' (Conly, 1988, p. 88). Wat betreft de moeilijkheid van de vertaling van hét goede voor dé mens naar deugden, dient opgemerkt te worden dat er heel wel een aantal waarden (en dus deugden) op goede gronden gerechtvaardigd kunnen worden (zie Rawls, 1971; Wallace, J. D., 1978). Of onvolledigheid een probleem is, hangt af van de handeling-leidende aspiratie. Waar slechts globale handelingsaanwijzingen beoogd worden, kan, afhankelijk van het toepassingsgebied, met een adequate rechtvaardiging van bepaalde deugden worden volstaan. Aangaande het gevaar van circulariteit waar Conly op wijst, dient opgemerkt te worden dat het, hoewel niet denkbeeldig, niet groter is dan bij rechtvaardiging van andere (waarde) oordelen het geval is. In deel I is besproken op welke manier ook waarde-oordelen op objectieve wijze gerechtvaardigd kunnen worden. Het lijkt me niet onbillijk om vast te stellen dat de deugdethieken die, vanuit het gezichtspunt van objectiviteit en van criterium-eis bezien, het meest belovend lijken (de objectieve en de perfectionistische), toch te kort schieten om het handelen *direct* te leiden, tenminste in de zin die door deugdethici veelal wordt beoogd. (In paragraaf 12 ga ik dieper in op de handeling-leidende aspiratie van de deugdethiek.)

Hoewel sommige deugdethieken dus wel enigszins kunnen voldoen aan eisen van objectiviteit en criterium, en aansluiting bij het utilisme omwille van versterking niet voor alle deugdethieken op voorhand uitgesloten lijkt (die objectieve deugdethieken die tegelijk perfectionistisch zijn), is daarmee het criteriumprobleem ook in die gevallen niet van de baan. Want een criterium om bij elkaar uitsluitende opties te beslissen welke de geboden deugden zijn, maakt het nog niet mogelijk het karakter te beoordelen, want daarvoor behoeft de deugdethiek een criterium om de motieven (al of niet in de vorm van disposities) vast te stellen. Immers, zowel in de strenge als de gematigde deugdethieken, spreken motieven het laatste woord. Want zelfs diegenen onder de deugdethici die aan het (duurzame) handelingspatroon groot belang hechten als indicator voor de morele kwaliteit van het karakter, spreken van 'flaws of character' als er niet van een slecht motief sprake is. Zoveel is, denk ik, al wel duidelijk: geen van de deugdethieken heeft een bruikbaar motief-criterium gegeven. En bij deze stand van zaken wil ik meteen zonder omhaal vaststellen dat ook het utilistische criterium, gericht als het is op handelingen, de deugdethiek niet van een beslissingscriterium kan voorzien. Want hoewel Bentham (maar ook Mill (1861) en andere utilisten) grote interesse toonde in deugden, en zijn belangstelling daarvoor ingegeven was door de gedachte dat goede motieven de kans op juist handelen zullen verhogen, lag het geenszins in zijn bedoeling toekenning van morele waarde te laten afhangen van motieven. Anscombe heeft in 1958 gewezen op de noodzaak van een goede psychologie voor moraliteit en Dent heeft met zijn *Moral psychology of the virtues* dat thema uitgewerkt

(1984). Misschien kan de psychologie inderdaad uitkomst bieden door een criterium te leveren, dat in ieder geval zal moeten uitmaken wat in geval van bij voorbeeld 'substitutie van motieven' het echte deugd-oproepende motief is; en wat bij een combinatie van motieven de 'goede' samenstelling is.

Nu wij gezien hebben dat het utilisme niet een motief-criterium kan geven, wil ik ingaan op het in paragraaf 8 reeds aangehaalde voorstel van Kilcullen (1983) om een deugdethiek een mate van objectiviteit te verlenen door deugden te formuleren in termen van nut. Dat voorstel komt erop neer objectiviteit met de daarmee gepaard gaande betrouwbaarheid te verzekeren door deugden op utilistische gronden te rechtvaardigen, en dus aan het utilistische beslissings-criterium te toetsen. Hiermee ben ik gekomen bij het laatste onderwerp van deze paragraaf: de status van een deugdethiek die afhankelijk is van of gefundeerd is in een utilistische ethiek (of enig andere ethiek). Daar dit onderwerp direct samenhangt met de rechtvaardigingskwestie, zoals ik aan het begin van deze paragraaf schreef, stel ik dat probleem nu eerst aan de orde.

Vooraf bij de behandeling van de kritiek op de deugdethiek is naar voren gekomen dat verschillende deugdethieken op rechtvaardigingsproblemen stuiten. Zo is al gebleken dat de zuivere deugdethici die het begrip 'deugd' als centrale categorie nemen, met het probleem geconfronteerd worden dat ze hun centrale categorie niet kunnen rechtvaardigen, tenminste als zij daarbij ook nog de 'deugd is eigen loon' of 'deugd heeft intrinsieke waarde'-opvatting vertegenwoordigen. Ze kunnen dan namelijk hun doeleinden en eisen niet rechtvaardigen, daar de rechtvaardigingscirkel te klein is. Dat wil zeggen dat ze ter rechtvaardiging van hun doeleinden, eisen en verwachtingen geen redenen naar voren kunnen brengen die de keuze ervoor verhelderen, zodat ze voor anderen niet aannemelijk kunnen maken waarom de gestelde eisen beter zijn dan andere. Ik heb erop gewezen dat dit een zwaarwegende tekortkoming is, daar rechtvaardiging tegenover diegenen die meer moeten geven dan nemen, geen vrijblijvende keuze kan zijn. Ook deugdethici die gematigder zijn, die dus niet geheel afzien van de andere gebruikelijke morele categorieën, hebben echter een rechtvaardigingsprobleem wanneer ze een sterk personalistisch of individualistisch getinte formulering van doeleinden voorstaan. Want als ieders persoonlijke invulling van 'floreren' geacht wordt even goed te zijn, vervalt de noodzaak van een vergelijkende beoordeling en dus rechtvaardiging. Immers, in een rechtvaardiging beogen wij te laten zien dat het waar is dat het ene oordeel (eventueel keuze) beter is dan andere of het beste is. Bovendien is bij een personalistisch of sterk individualistisch geformuleerde doelvoorstelling niet inzichtelijk hoe een rechtvaardiging gegeven kan worden die tot de noodzakelijke duurzame onderlinge gedragsafstemming zal leiden.

De meer objectieve deugdethiek heeft niet dit soort rechtvaardigingsprobleem. Want wanneer naar hét goede voor dé mens gerefereerd wordt, kan in principe nagegaan worden of er voor die visie goede redenen naar voren gebracht kunnen worden, zodanig dat iedereen haar zou kunnen aanvaarden. En waar er zo'n algemeen geldende norm is, ontmoeten wij niet het soort problemen waar de personalistische en individualistische ethieken mee te stellen hebben.

In paragraaf 1 heb ik naar voren gebracht dat de strenge en sommige gematigde deugdethici (zoals Foot) een onafhankelijke status claimen voor de deugdethiek, terwijl andere gematigden (waaronder Kupperman) genoegen nemen met een 'afhankelijke' plaats; 'afhankelijk' in de zin van ingebed zijn in een andere ethiek. De laatsten zijn bovendien niet altijd de mening toegedaan dat de deugdethiek per se beter zou presteren dan deontologische of utilistische ethieken, en zij zijn ook niet bereid om gebruikelijke categorieën als principe, plicht, regels of gevolgen op te geven. En dat brengt ons tot de vraag of een deugdethiek die haar belangrijkste component, namelijk het ideaal van de ontwikkeling en manifestatie van bepaalde deugden, met behulp van de hoofdcategorieën van een andere ethische theorie rechtvaardigt, met recht en reden nog als een deugdethiek te beschouwen is. En mijn antwoord is neen. Want bepalend voor het behoren tot een bepaalde klasse theorie zijn de hoofdcategorieën en de daaraan refererende rechtvaardigingen. Om met de categorieën te beginnen: dat deugden niet uitsluitend in een deugdethiek aan de orde komen, weten wij als we bedenken dat ook Kant een uitgebreide 'Tugendlehre', inclusief de behandeling van afzonderlijke deugden, heeft uitgewerkt, en dat een groot deel van Bentham's theorie gewijd is aan deugden in het algemeen en de behandeling van afzonderlijke deugden in het bijzonder. Dit is niet verwonderlijk, omdat de verschillende goed ontwikkelde ethische leren zich niet wezenlijk onderscheiden door het gebruik van de categorieën van plicht, deugd en gevolgen, maar door de rechtvaardigende rol die deze spelen binnen de betreffende normatief-ethische theorie (zie Van den Beld, 1985). Wat de rechtvaardigingen aangaat, kan het volgende gezegd worden: een theorie behoort tot die klasse waarvan ze de categorieën gebruikt om haar ideaal (datgene 'wat behoort te zijn') en haar belangrijkste principes en normen te rechtvaardigen. Dat betekent dat elk voorstel tot 'versterken' of aanvullen van een deugdethiek, die bij de rechtvaardiging gebruik maakt van de hoofdcategorieën van een andere ethiek, de deugdethiek tevens doet behoren tot die 'leenheer'-theorie. Dus wanneer Kilkullen (zie paragraaf 8) oppert om deugden te formuleren in utilistische termen en ze te rechtvaardigen op grond van hun te verwachten nut, is er geen sprake meer van een deugdethiek, maar van een utilistische ethiek waarin de belangrijke aspiraties vertaald worden in deugdtermen.

Ook meer in het algemeen gesproken is het kennelijk moeilijk om een deugdleer te rechtvaardigen zonder gebruik te maken van de categorieën plicht of nut, zodat ze haar eigenstandigheid behoudt. Zo zien wij dat bij voorbeeld Von Wright (1972) de deugden op plichtgronden rechtvaardigt en dat J. D. Wallace (1978) een utilistische rechtvaardiging gebruikt. Dan is dus geen sprake (meer) van een deugdethiek in de eigenlijke zin, maar van respectievelijk een plichtethiek en een utilistische ethiek, waarin aan deugden een prominente plaats wordt toegekend.

De enige deugdethieken die wel een autonome status kunnen claimen, blijken dan de 'zuivere' te zijn, daar zij bij voorbeeld hun eisen, verwachtingen en voorschriften 'rechtvaardigen' met behulp van de categorie 'deugd'. En het is denk ik voldoende gebleken dat juist deze, deugd-is-

eigen-loon ethieken, niet een adequate rechtvaardiging kunnen geven, omdat ze de 'waarom-vraag' niet kunnen beantwoorden.

Samenvattend kunnen wij zeggen dat hoewel de verwantschap tussen utilisme en deugdethiek de verwachting van een gemakkelijke combinatie voor de hand deed liggen, dit niet het geval blijkt te zijn. Ook het utilisme kan geen motief-criterium geven. Wat betreft de rechtvaardigingsproblemen ben ik tot de volgende slotsom gekomen. De zuivere deugdethieken en de gematigde deugdethieken die sterk personalistisch en individualistisch zijn, hebben problemen op het rechtvaardigingsvlak; problemen die lopen van onvermogen om te rechtvaardigen tot overbodigheid van elke rechtvaardiging. Ook de qua objectiviteit en rechtvaardigingsmogelijkheid minst kwetsbare deugdethieken, de zogenaamde 'objectieve', hebben een rechtvaardigingsprobleem, daar het ondoenlijk lijkt op voorhand een representatieve samenstelling van deugden, al of niet in de vorm van een waardenhiërarchie, vast te stellen. Hierboven heb ik naar voren gebracht dat dit probleem echter minder ingrijpend van aard is, en te hanteren is wanneer de *direct*-handelingleidende aspiratie wordt opgegeven. Wat betreft de status-kwestie lijkt de volgende conclusie gerechtvaardigd. De 'zuivere' deugdethieken die wel terecht een eigen status claimen, kunnen niet aan de voor moraliteit zo kenmerkende rechtvaardigingseis voldoen; terwijl de deugdethieken die wel enigszins hun eisen, verwachtingen enzovoort kunnen rechtvaardigen, hetzij geen eigen status claimen, hetzij, wanneer ze dat wel doen, bij de rechtvaardiging van het ideaal (de cultivering van deugden) gebruik maken van andere ethieken, waardoor ze automatisch hun status verruilen voor die van de leenheer-theorie.

In de volgende paragraaf komt de combinatie van Kants ethiek en Bentham's utilisme aan de orde; een combinatie die enerzijds paradoxaal lijkt, daar de principes van plicht en geluk vaak als lijnrecht tegenover elkaar staand worden ervaren, maar die anderzijds perspectief biedt, gegeven de overeenkomsten ten aanzien van een aantal fundamentele gezichtspunten.

11. De combinatie van Kants plichtethiek en Bentham's utilisme

De normatief-ethische theorieën van Kant en Bentham hebben qua visie op datgene wat ze als wezenlijke aspecten van moraliteit beschouwen, een aantal gemeenschappelijke fundamentele uitgangspunten: beide zijn monistische theorieën, die niettemin ruimte laten voor een pluraliteit aan waarden; bij beide vormen handelingen en niet zozeer het karakter van personen het belangrijkste aandachtspunt; beide zijn strenge ethieken omdat objectiviteit en daarmee onpartijdigheid een centrale plaats inneemt, evenals autonomie in de voor de moraal essentiële zin van 'doen wat je behoort te doen, of je daartoe gedisponeerd bent of niet'. Daar deze gedeelde gezichtspunten tevens recht doen aan elementen die we als cruciaal voor het morele gebied mogen beschouwen, lijken Kants plichtethiek en Bentham's utilisme een goede uitgangspositie te hebben voor een combinatie die de tekortkomingen van elk van de normatief-ethische theorieën zou kunnen opheffen. Als zwak punt van Bentham's ethiek zou aangevoerd kunnen worden dat ze een slecht imago heeft, gezien het feit dat het 'grootste welzijn ideaal' veel, zij het goeddeels

op misverstand gegronde, kritiek heeft uitgelokt. Daartegenover staat dat het utilistische beslissingscriterium (het nutberekeningsprincipe) een criterium is dat in alle situaties waarin een afweging noodzakelijk is, werkbaar is. In Kants ethiek lijkt het omgekeerde het geval te zijn: ze heeft een beslissingscriterium (het non-contradictie principe) dat beperkte praktische waarde heeft, maar hanteert een ideaal dat als oproep tot verdediging van de onaantastbaarheid van de menselijke waardigheid, alom respect afdwingt. Deze sterke en zwakke zijden leveren aanknopingspunten voor een eventuele combinatie-ethiek. Maar het welslagen daarvan is afhankelijk van de mate waarin de belangrijkste verschillen tussen de ethieken met elkaar te verenigen zijn. De twee cruciale verschillen zijn: ten eerste, dat ze in hun oriëntatie op het handelen een fundamenteel andere gerichtheid hebben, namelijk op de handeling als doel in zichzelf bij Kant versus handeling op grond van de verwachte gevolgen bij Bentham; ten tweede, dat Kant zich bij het formuleren van het hoogste principe van moraliteit niet wilde laten leiden door 'objecten van begeerte' en dat hij aan handelingen en doelstellingen die daardoor geleid worden, geen morele waarde wilde toekennen; terwijl voor Bentham dergelijke objecten juist de morele doelstellingen leveren en dus de daardoor gemotiveerde handelingen morele waarde kunnen hebben. Het tweede verschil kennen we als de plicht-geluk-tegenstelling. Om recht te doen aan beide ethieken moeten deze tegenstellingen echter genuanceerd worden. Wat betreft het eerste verschil dient opgemerkt te worden, dat er bij Kant impliciet een consequentialistisch element aanwezig is en er bij Bentham een deontologisch element aanwijsbaar is. Het consequentialistische moment bij Kant laat zich bij voorbeeld vermoeden wanneer hij het tweede deel van zijn non-contradictie principe uitlegt, namelijk: of wij zonder contradictie kunnen *willen* dat de maxime van ons handelen een algemene wet wordt (zie paragraaf 3). Het antwoord op de vraag of we 'ieder voor zich en God voor ons allen' als algemene wet kunnen willen, luidt voor Kant neen, omdat we dan in barre omstandigheden tegelijk wel en niet geholpen zouden willen worden. Maar Kant kan dat ontkennende antwoord alleen geven, omdat hij wel degelijk de ongewenste gevolgen verdisconteert, en hij tevens rekening houdt met de behoeften en 'neiging' van mensen. Immers, wanneer niet naar de gevolgen wordt gekeken, en er geen rekening wordt gehouden met 'Empfindung', is er geen contradictie in het willen als algemene wet van voornoemde maxime. De vraag rijst of dit consequentialistische moment in Kants ethiek wel breed uitgemeten mag worden, daar het een te verwaarlozen rol speelt in zijn ethiek, die verder zeer nadrukkelijk in het teken staat van 'plicht doen uit plicht', en niet strookt met zijn streng volgehouden scheiding van het zijn en het behoren. Het deontologische element in Benthams ethiek is zeer expliciet, zoals gebleken is bij de bespreking van zijn 'security-providing'-principe en zijn 'disappointment-preventing'-principe, die een heel cruciale plaats innemen (zie paragraaf 7). Met betrekking tot de plicht-geluk tegenstelling is de volgende nuancering van belang, daar ze niet zo extreem is als wel gedacht wordt. Om te beginnen heeft Kant zelf reeds erop gewezen dat hij die tegenstelling niet als een absolute zag, maar daarmee slechts wilde aangeven dat het de aard is van het morele behoren dat men zijn plicht ook dan vervult wanneer men liever iets anders zou doen. En hoewel het enerzijds zo is dat Kant geluk vooral beschouwt als een mogelijke resultante van het besef

uit plicht gehandeld te hebben, is het anderzijds zo dat het in zijn visie een gebod van de praktische rede is om het 'volmaakt goede' te bewerkstelligen. En 'het volmaakt goede' bestaat uit deugd (als het streven naar plichtvervulling en als de waardigheid om gelukkig te zijn) en verwerkelijking van het geluk in de wereld te zamen; waarbij deugd de voorwaarde is voor geluk. Daarmee vertoont zijn ideaal verwantschap met het utilistische, daar ook Bentham 'het willen streven naar het goede' als een voorwaarde voor de verwerkelijking van het geluk in de wereld veronderstelde.

Ondanks de overeenkomsten tussen beide normatief-ethische theorieën qua visie op datgene wat essentiële bestanddelen van moraliteit vormen, en het gegeven dat de verschillen bij nuancering minder extreem blijken, doet zich voor een combinatie-ethiek tenminste één probleem voor dat meteen al de Achilleshiel daarvan in alle scherpte toont: dat ze heel gemakkelijk tot tegenstrijdige handelingsaanwijzingen kan leiden. Dit probleem kan geïllustreerd worden aan het voorbeeld van straf. Het lijkt redelijk, en sluit ook aan bij de intuïties van velen alsmede bij gangbare praktijken, dat we als algemene wet een maxime willen die stelt dat er op kleinere vergrijpen zwakkere sancties rusten dan op grotere. Dat kan een passende uiting van respect voor de individuele persoon zijn. Vanuit utilistisch perspectief echter lijkt het idee dat een strenge straf voor vaak voorkomende kleinere vergrijpen, verslonzing en vervaging van normen tegengaat en de stap naar grovere wandaden voorkomt, evenmin onredelijk; een idee dat overigens ook aansluit bij gangbare intuïties en praktijken. Daarbij komt dat die laatste maxime ook universaliseerbaar lijkt. Van dergelijke tegenstrijdige 'maximes' valt echter niet de benodigde wederzijdse gedragsafstemming te verwachten die voor het morele gebied noodzakelijk is.

Een mogelijke oplossing van het probleem van onverenigbare handelingsaanwijzingen is arbeidsdeling. Gegeven het enorme krediet dat Kants formulering van het morele ideaal onbetwistbaar heeft, en het belang dat daaraan met het oog op het inspireren gehecht moet worden, ligt het voor de hand om Kants ideaal in een combinatie-ethiek als beoordelingsstandaard, als kritische norm, te hanteren. Daar beide idealen zich laten leiden door het gelijkheidsprincipe, hoeft dat niet op principiële bezwaren te stuiten. Daar met Kants non-contradictie principe slechts heel globale, en bovendien niet altijd ondubbelzinnige, handelingsaanwijzingen te formuleren zijn, en dit principe zich niet leent voor de prioritering van waarden, kan Bentham's beslissingscriterium van dienst zijn. Die constructie, die erop neerkomt dat de feitelijke regulering van het morele gebied goeddeels op utilistische gronden gebeurt, maar dat de beslissingen getoetst worden aan de kritische maatstaf die gegeven is met Kants ideaal, zal toch problematisch zijn, ook al staan de idealen niet lijnrecht tegenover elkaar. De complicatie die zich namelijk voordoet, is dat morele doelstellingen vaak alleen verwezenlijkt kunnen worden via compromissen die, tot stand gekomen met behulp van het nutberekeningsprincipe, kunnen bestaan in een handelingskoers waarbij de betrokken partijen elkaar als middel tot de eigen doeleinden gebruiken, maar die niettemin de minste van alle *kwaden* is. Zolang het utilistische beslissingscriterium binnen het utilisme functioneert, is er in die gevallen sprake van zeer onwenselijke, maar niet onbehandelbare situaties, omdat het 'grootste welzijn-ideaal' de beoordelingsstandaard

is binnen een theorie die rekening houdt met de menselijke motivatie, en derhalve genoeg kan nemen met de minste van alle kwaden (vgl. Slote, 1985). Het lijkt me toe dat handelingskoersen die de minste van alle kwaden zijn, niet de toets van Kants absolute kritische norm kunnen doorstaan (zie Kant, 1797, pp. 536-537), waardoor de situaties die daartoe aanleiding gaven onbehandelbaar worden. Onbehandelbare situaties zijn misschien te vermijden als we het consequentialistische moment in Kants ethiek meer zouden honoreren dan hij zelf bereid was te doen, en we meer rekening zouden houden met menselijke drijfveren dan bij Kant het geval was. Maar daarmee treden we dan wel buiten het Kantiaanse kader, gegeven het belang dat Kant hechte aan de scheiding van zijn en behoren, ook al is hij daar zelf niet geheel consequent in geweest. Een manier om de onbehandelbaarheid van kwesties te ontlopen, zou kunnen zijn dat we in de gevallen van de minste kwaden ook 'het grootste welzijn principe' als beoordelingsstandaard gebruiken, hetgeen een bedenkelijke stap is gezien de frequentie waarmee compromissen gebaseerd op de minste van alle kwaden zich voordoen bij de verwerkelijking van morele doelstellingen. 'Bedenkelijk' ook omdat we door toepassing van het utilistische principe als rechtvaardigingsbasis van doen krijgen met een utilistische ethiek, en het Kantiaanse ideaal praktisch buiten spel wordt gezet en dan nog slechts fungeert als wervende leus.

Als de bijdrage van Kants plichtethiek in een gecombineerde ethiek hoofdzakelijk kan bestaan in het aanbieden van een ideaal waarvan het inspirerende en kritische appel zijn sporen aanwijsbaar heeft verdiend, en in het formuleren van heel globale handelingsaanwijzingen (algemene principes), dan is dat, mijns inziens, niet voldoende om de problemen die de combinatie met Bentham's utilisme met zich meebrengt, aanvaardbaar te maken. Te meer niet daar ook op grond van het utilistische ideaal van 'het grootste welzijn voor het grootste aantal' en op grond van het non-contradictie principe als logisch consistentie principe, globale handelingsaanwijzingen geformuleerd kunnen worden waarin het gelijkheidsbeginsel wordt gehonoreerd. Bovendien kan dat op een wijze gebeuren die ook recht doet aan de eis dat respect voor personen daarin tot uiting dient te komen, dat ze nooit alleen als middel, maar altijd ook als doel gebruikt moeten worden. Immers, rekening houden met datgene wat mensen als hun behoeften, belangen en noden ervaren, en luisteren naar hun mening over de honorering van hun aanspraken die daaruit voortvloeien, is één manier om dat respect uit te drukken. Daarbij blijft het utilistische principe ook in die gevallen werkbaar waar vervulling van die eis geen haalbare kaart is.

Daar de drie behandelde normatief-ethische theorieën niet met behoud van eigen identiteit zodanig te combineren blijken dat ze elkaars zwakheden op effectieve wijze kunnen opheffen of compenseren, resteren de volgende mogelijkheden. Geprobeerd kan worden om op grond van origineel onderzoek, dat wil zeggen door het ontwikkelen van een benadering die een nieuw rechtvaardigingskader levert, de verdiensten van de verschillende theorieën de plaats te geven die daaraan toekomt. De tweede mogelijkheid is om, uitgaande van een van de theorieën, de problematische aanspraken ervan zodanig te nuanceren of uit te werken, dan wel aan te vullen, dat ze versterkt wordt. Dat lijkt heel goed mogelijk, daar zelfs heel essentiële punten in de theorieën

door hun omvattendheid vaak toch erg globaal zijn uitgewerkt. En misschien is voor de uitwerking van beide mogelijkheden de vruchtbaarste weg dat normatief-ethische theorieën worden ontwikkeld die op specifieke gebieden zijn toegesneden. Daardoor kunnen beoordelingsstandaard en beslissingscriterium afgestemd worden op de speciale problemen van de onderscheiden gebieden. Die ontwikkeling is overigens in volle gang.

In de inleiding van deze studie heb ik aangegeven dat de deugdedethiek zich in een hernieuwde belangstelling mag verheugen, ook onder pedagogen. Dat laat zich waarschijnlijk voor een deel verklaren door de nadruk die deugdedethici leggen op het direct-handeling leidende vermogen van deugden en op het belang daarvan in de morele opvoeding. Als aanleiding tot deze studie heb ik in de inleiding genoemd: het gegeven dat de deugdedethiek als haast vanzelfsprekend alternatief voor Kants ethiek wordt gepresenteerd, en dat het utilisme nauwelijks als een serieuze concurrent wordt behandeld. Daar ik me in hoofdstuk 4 nog uitsluitend zal bezighouden met de toetsing van het utilisme, gevolgd in deel III door een pleidooi voor het utilisme als mogelijke grondslag voor de theorie van de morele opvoeding, wil ik in de volgende paragraaf bezien waarin het belang van deugden voor de morele opvoeding kan bestaan.

12. Hoe praktisch zijn deugden voor de morele opvoeding?

Ik wil nu laten zien waarom deugdedethici de claim dat deugden het handelen direct kunnen leiden, en een deugdedethiek daarom de voorkeur zou verdienen boven een deontologische of utilistische ethiek, niet staande kunnen houden. Met name de idee dat deugden door hun geringe abstractheid en daarmee directe herkenbaarheid bruikbaarder zouden zijn dan principes en regels, lijkt een misvatting.

Het is zonder meer duidelijk dat directe herkenbaarheid een belangrijk pluspunt is als wij bedenken dat het voor opvoeders mogelijk moet zijn om zonder veel theoretische bagage de morele ontwikkeling te begeleiden. Wat nu al meteen te denken geeft, is dat er reeds onder deugdtheoretici (dus diegenen die erover nagedacht hebben en veelal sympathiek staan tegenover het deugden-ideaal) geen eensgezindheid van mening is over wat deugden precies zijn. Is het dan nog realistisch om van opvoeders te verwachten dat zij wel onmiskenbaar zouden weten wat een deugd is? En dat is minstens nodig, willen deugden direct herkenbaar zijn. Dit is de eerste kwestie waarmee ik me in deze paragraaf bezighoud. Bij de tweede kwestie die ik behandel, zal ik de concreetheid bekijken op het gebied van het opvoedend handelen zelf. Ik zal laten zien dat zelfs als we omwille van de argumentatie ervan uitgaan dat we van sommige 'trekken' zeker weten dat ze deugden zijn, de claim dat ze het opvoedingshandelen beter zouden kunnen leiden dan principes en regels, niet houdbaar is. Integendeel, we zullen dan zien dat deugden heel abstract zijn en bovendien pas ingezet kunnen worden nadat kinderen al een vrij behoorlijke morele ontwikkeling hebben doorgemaakt; een ontwikkeling waarin zij reeds weet hebben gekregen van wat het object van moraliteit is, en waarin zij al enigszins geleerd hebben zich onder regels te stellen, zich dus naar algemene en daarmee enigszins abstracte eisen te schikken.

Het probleem aangaande de concreetheidsaanspraak heeft te maken met de zwaarwegende rol die motieven spelen bij de bepaling van wanneer er sprake is van deugd. Het epistemologische probleem dat hiervan het gevolg is, zijn we reeds tegengekomen, namelijk: hoe kunnen we de morele persoon kennen? Door op deze vraag nader in te gaan, zal ik laten zien dat deugden door hun gebondenheid aan (het karakter van) personen überhaupt niet voor buitenstaanders herkenbaar kunnen zijn, en dus voor opvoeders niet bruikbaar zijn.

Om, steunend op opvattingen van ethici, zicht te krijgen op wat deugden precies zijn, dus om nauwkeurig te weten waaraan we ze kunnen herkennen, zal ik enkele vigerende deugd-opvattingen weergeven. Ik beperk me tot omschrijvingen die duidelijk verschillende optieken vertegenwoordigen, omdat streven naar compleetheid hier het pleidooi van deugdethici eerder zou verzwakken dan versterken.

Het eerste dat opvalt op een zoektocht naar deugdomschrijvingen, is dat er verschillende catalogi in omloop zijn. Zo onderscheidt Peters als categorieën a) action-specific virtues, b) virtues which are motives for action, c) artificial virtues connected with principles, en d) higher order virtues (Peters, 1971, p. 94). In Tobins classificatie is "any virtue (...) a disposition with cognitive, affective and conative aspects. Any virtue embodies judgment and feeling, and determined willing (Tobin, 1986, p. 212; vgl. Hunt, 1978; vgl. Steutel, 1989). Zelfs diegenen die vasthouden aan de 'traditionele catalogus' met als hoofddeugden moed, matigheid, wijsheid, en rechtvaardigheid, zijn het er niet over eens welke inhoud aan bij voorbeeld de deugd van rechtvaardigheid moet worden gegeven. Dat de invullingen steeds verschillen, wordt door Von Wright daaraan toegeschreven dat deugden niet zijn verbonden met 'act-categories', maar met 'act-individuals'; ze hebben een specifieke verbinding met particularia, hetgeen maakt dat 'het pad van deugdzaamheid nooit van te voren is uitgestippeld en de deugdzaamheid komt af te hangen van keuzen' (Von Wright, 1972, p. 143). Dat het zoals Kleinig zegt, niet "always clear [is] what love or justice requires" (Kleinig, 1982, p. 250), hoeft echter op zich nog geen bezwaar te zijn, daar dat kan samenhangen met het contextuele karakter van moraliteit; wij kunnen staande houden dat een normatief-ethische theorie die geen ruimte laat voor een contextuele invulling niet echt 'praktisch' kan zijn.

Wat verder opvalt, is dat er weinig eenstemmigheid heerst over de hoedanigheid van deugden: of ze gezien moeten worden als vaardigheden, als gewoonten, als vermogens, of als disposities. Een ander punt waarover de meningen verschillen, is het doel dat door middel van de deugden gerealiseerd moet worden. Zo vindt J. D. Wallace dat deugden 'capaciteiten' zijn die de tendens hebben het individu geschikt te maken voor het leven dat karakteristiek is voor menselijke wezens (Wallace, J. D., 1978, p. 37). Warnock meent dat deugden die disposities zijn die tegenwicht moeten bieden tegen 'de beperking van menselijke sympathie' opdat deugdbeoefening ten goede komt aan andere personen dan de handelende persoon zelf (Warnock, 1971, pp. 71, 79). MacIntyre vindt dat deugden dié eigenschappen zijn die bevorderen dat mensen 'goods' bereiken die op intrinsieke wijze met bepaalde praktijken verbonden zijn. Kenmerkend

voor die 'internal goods' is dat hun verwerkelijking ten goede komt aan allen die aan desbetreffende praktijken deelnemen (MacIntyre, 1981, pp. 190, 191).

Ik zal niet langer stilstaan bij de verschillen die er bestaan in de interpretaties van hoedanigheid en doel van deugden, daar het misschien opbouwender is ons te richten op datgene waarover wel eensgezindheid bestaat. Die eensgezindheid treffen we aan waar het gaat om het vaste patroon. Of er nu gesproken wordt van gewoonten, disposities, vaardigheden of capaciteiten, steeds komen we tegen: de nadruk op een duurzame constellatie van de gewenste eigenschappen. Dat juist op dit punt de meningen sterk convergeren is positief en bemoedigend, omdat de stabiliteit van een bepaald patroon heel wenselijk is voor het op elkaar afstemmen van gedragsverwachtingen. En dat is immers een cruciaal punt van datgene waar het bij moraliteit altijd ook om gaat. McKinnon wijst er in dit verband terecht op dat, "respecting the needs of others is not something like a preference which one can adopt on occasion" (McKinnon, 1989, p. 322).

Toch is het de vraag of de stabiliteit en de betrouwbaarheid die beoogd worden, verkregen kan worden bij gemis aan doelvoorstellingen waarover men het eens is, en zolang in de deugdformuleringen verschillende soorten invulling worden gegeven van de gewenste disposities, vaardigheden of gewoonten. Zo zullen de gedragsverwachtingen heel verschillend zijn al naar gelang het accent bij de disposities, of vaardigheden, of gewoonten, uitsluitend ligt op 'being' dan wel ook 'doing' benadrukt wordt; of ze gezien worden als keuze-gewoonten zoals bij McKinnon (1989) en Tobin (1989) het geval is, of dat ze opgevat worden als zijnswijzen waarbij personen zich het prettigst voelen, zoals Noddings (1984) en Pincoffs (1986) voorstaan. McKinnon omschrijft deugden als: "settled states of character or dispositions to behave in certain beneficial ways, to have certain worthy desires, and to find certain sorts of reasons compelling" (McKinnon, 1989, p. 321). Tobin ziet deugden als "settled and dependable attitudes and ways of acting which, though they are generally called dispositions (...) are better thought of as 'habits of choice'" (Tobin, 1989, p. 202). In deze beide omschrijvingen ligt het accent op 'being' én op 'doing' en daarmee kan, doordat er een belangrijke plaats is voor de handlingscomponent en voor rechtvaardigende redenen in principe sprake zijn van gedragsafstemming. Immers, uiteindelijk kunnen slechts handelingen voorwerp van plichten en verplichtingen zijn (zie hoofdstuk 2 paragraaf 4), en kunnen wij alleen verwachten dat mensen tot het aanvaarden van en het voldoen aan normen zullen komen op grond van goede redenen. In de deugdomschrijvingen waarin de nadruk wordt gelegd op 'being', en handelingen en redenen van secundair belang zijn (zoals bij Noddings (1984) en Pincoffs (1986) het geval is), kan de vastheid van de constellatie van eigenschappen niet echt leiden tot gedragsafstemming, daar er nauwelijks enige vorm van gedragscoördinatie, laat staan van publiek beleid, kan worden gestoeld op strikt persoonlijke belevingen en interpretaties daarvan.

Was het omschrijven en categoriseren van deugden al een probleem, de zaak wordt nog gecompliceerder als wij willen bepalen wanneer er sprake is van ondeugd en dus van een slecht karakter. Wij zagen in paragraaf 2 dat McKinnon in dit verband een aantal extra problemen naar

voren bracht waarvan ik de volgende in herinnering wil roepen. Een probleem is dat de rol van motieven bij het bepalen van wanneer er sprake is van deugd en bijgevolg van een moreel goed karakter, een geheel andere is dan wanneer het gaat om het toekennen van de kwalificatie 'ondeugd'. Wil aan iemand een 'goed karakter' worden toegeschreven, dan moet hij geleid worden door een goed motief, of preciezer gezegd: duurzaam geleid worden door goede motieven. Behalve dat wij ons, aldus McKinnon, kunnen afvragen of een goed motief gevolgd door één moreel verwerpelijke handeling, voldoende is om iemand moreel blaamloos te maken, doet zich nog de volgende complicatie voor. In de gangbare deugdbeschouwingen wordt geen ruimte gelaten voor het maken van belangrijke onderscheidingen, zoals: heeft iemand pas echt een slecht karakter als hij door een slecht motief wordt geleid, of juist als hij helemaal geen morele motieven heeft, of als hij voortdurend door gedachteloosheid voorbijgaat aan de noden en behoeften van anderen. Kortom, er moet duidelijk onderscheid gemaakt worden tussen: het missen van een goed karakter door het ontbreken van morele sensibiliteit of wilswaakte, waarvoor men geen ondeugden hoeft te hebben, en echt slecht zijn door het bezitten van ondeugdzaam disposties (McKinnon, 1989).

Op grond van de verwarring die reeds onder theoretici heerst over doeleinden en hoedanigheden van deugden en ondeugden, en de categorisering ervan, lijkt het me weinig realistisch om te denken dat daagse opvoeders wel met zekerheid zouden weten wat een deugd en wat een ondeugd is, dus dat zij ze in de praktijk gemakkelijk zouden kunnen herkennen. Het is dan ook zeer de vraag of de deugdeethiek echt praktisch kan zijn; praktisch in de zin waarop ze zichzelf graag laat voorstaan: namelijk een directe handelingsgids te kunnen geven in de context van het daagse handelen.

Maar het zou natuurlijk best zo kunnen zijn dat opvoeders en kinderen ook zonder enige theoretische kennis binnen de specifieke context waarin zij zich gewoonlijk bevinden, bepaalde houdingen en handelingen kunnen herkennen als manifestaties van deugden, en dat ze dat altijd al doen, waardoor opvoeders daarbij kunnen aansluiten bij de opvoeding. Het is naar mijn mening dit soort 'praktische situaties' waar pleitbezorgers van deugden op doelen als zij zeggen dat deugden het handelen beter kunnen leiden dan principes of regels. Deze vermeende directe herkenbaarheid heeft bijvoorbeeld Anscombe ertoe gebracht plichttermen te willen vervangen door deugdtermen (Anscombe, 1958). En ook Kupperman meende dat, in ieder geval in de vroege levensjaren, volstaan kan worden met een lijst van deugden en ondeugden (Kupperman, 1988). Dat nu is juist geenszins het geval, zoals ik nu wil illustreren.

Laten we ons, terwille van de argumentatie, een voorstelling vormen van hoe opvoeders gebruik kunnen maken van deugden bij het moreel-maken van kinderen. Waar ze mee zullen beginnen, is kinderen in concrete opvoedingssituaties alert maken voor 'deugdmanifestaties'. Zo kunnen opvoeders laten merken dat ze vriendelijkheid, betoond door het kind of door anderen, positief waarderen. Maar, willen zij niet volstaan met het kind slechts 'af te richten', dan moeten zij hem allengs bijbrengen waarom het vriendelijke gedrag deugdzaam is. En nu doet zich de problematische situatie voor dat dit niet 'direct' kan gebeuren, maar slechts door erop te wijzen

dat vriendelijkheid 'goed' is, omdat daarmee wordt voldaan aan een eis of verwachting of wenselijkheid van iets dat uitgedrukt is in het morele 'behoren'. Het kind moet eerst leren waar het bij moraliteit om gaat, bij voorbeeld dat het gaat om met bepaalde behoeften of belangen van anderen rekening te houden. Het moet dus eerst wéét hebben van wat het behoort te doen, of om dit in de deugdsfeer uit te drukken: hoe het behoort te zijn. Dus dat betekent dat het aanleren van deugden pas kan gebeuren nadat het 'behoren' is bijgebracht, al kan zoals in dit voorbeeld, de 'deugdmanifestatie' daartoe aanleiding zijn. Misschien is het een fairdere interpretatie te zeggen dat deugdvoorstanders met 'handeling-kunnen-leiden' bedoelen: dat een deugdmanifestatie steeds de aanleiding is tot het expliciteren van het morele behoren. Maar dit krediet brengt niet echt soelaas, want willen opvoeders rechtvaardigen waarom ze de deugdmanifestatie positief waarderen en dus nabootsing of herhaling van dat gedrag wenselijk vinden, dan doet zich het volgende voor. Opvoeders kunnen dat alleen, tenminste als zij de waarom-daarom redenering willen vermijden, door het kind te wijzen op de goede gevolgen, net zoals ze dat overigens bij ander, bij voorbeeld sociaal, gedrag doen: de goede gevolgen voor het kind zelf en voor de ander. Dat is het enige concrete waaraan opvoeders kunnen appelleren en dat kinderen kunnen ervaren. Dat betekent dat kinderen deugden aanleren door middel van consequentialistische rechtvaardigingen. Immers, opvoeders rechtvaardigen dan hun (morele) eisen, verwachtingen en bevelen tegenover kinderen door een beroep op de gevolgen. Uit het onvermijdelijke gegeven dat opvoeders kinderen pas kunnen bijbrengen wat deugden zijn nadat ze weten wat ze behoren te doen, en dat zij gebruik moeten maken van consequentialistische rechtvaardigingen om het 'waarom' bij te brengen, moet geconcludeerd worden dat het aanleren van deugden niet direct gebeurt, maar door te parasiteren op begrippen die fundamenteel zijn voor andere ethieken. Er wordt namelijk niet alleen gesteund op consequentialistische rechtvaardigingen, maar de morele ontwikkeling moet bovendien al zover zijn voorgeschieden dat het kind zich onder regels kan stellen: het moet weten dat van hem, net zoals van anderen (hoe klein de groep van anderen aanvankelijk ook mag zijn), verwacht wordt dat het bepaalde dingen doet of nalaat. Dat het kind zich onder regels moet stellen kan het niet aan deugdmanifestaties aflezen. Het zonder dwang willen en kunnen voldoen aan een regel, dus aan een norm, veronderstelt: abstractievermogen, ofwel een objectiverende instelling ten opzichte van zichzelf en de directe context.

Maar kunnen deugd-voorstanders dan niet even goed volhouden dat kinderen deugden aanleren naar aanleiding van deugdmanifestaties, daar die dan verder toch het middelpunt blijven, omdat de rechtvaardigingen en regel-instructies daar omheen zijn gecentreerd? Neen, want ook tijdens de basale morele ontwikkeling, maar trouwens ook nadat deze heeft plaats gevonden, doen zich problemen voor die maken dat aan de juistheid van de directheidsclaim getwijfeld moet worden. Die problemen hebben te maken met die fundamentele zwakte van de deugdethiek, die wij al eerder tegenkwamen, namelijk de nadruk op een karakterbeoordeling waarbij bepaalde duurzame motieven de doorslaggevende aanwijzing geven voor de morele kwaliteit van de persoon. Met andere woorden, dat motieven uiteindelijk bepalen of er al of niet sprake is van

'deugd', en dus van een 'goed karakter'. Ik wil benadrukken dat speciale aandacht voor motieven op zich geen verkeerde strategie is, daar bij de verwerkelijking van morele doelstellingen motieven een belangrijke rol spelen. Eén van de functies van moraliteit is immers, mensen te motiveren om zich duurzaam te richten naar het morele behoren. Voor de morele opvoeding betekent dat dan ook vanzelfsprekend, dat het erom gaat kinderen ertoe te bewegen zich door een bepaald soort motieven wel en zich door andere niet te laten leiden. Wat te laken is, is dat de beoordeling van de morele kwaliteit op doorslaggevende wijze komt af te hangen van het motief dat leidde tot de manifestatie van een bepaalde deugd. Want voor opvoeders doet zich dan het probleem voor hoe ze de morele persoon moeten onderscheiden, hetgeen, toegespitst op de concrete opvoedingssituatie, neerkomt op: hoe moet de opvoeder weten of het kind bewogen wordt door een motief dat in de voorhanden situatie passend is. Hoe moeten opvoeders weten dat zich een deugd-karaktertrek voordoet waarop zij het kind moeten attenderen, als zij niet kunnen weten door welke motieven de deugdzaam-ogende persoon feitelijk gedreven wordt? Zonder dat er van kwade trouw sprake hoeft te zijn, is de complexiteit van motieven en het daarmee gepaard gaande verschijnsel van 'substitutie van motieven' voor opvoeders een probleem, omdat zij niet kunnen weten wanneer het motief zodanig is dat zich een gelegenheid voor een morele opvoedingshandeling aandient. Het is duidelijk dat ook spijt op zich geen betere aanwijzing geeft voor 'deugdzaamheid', daar betuiging van spijt gemotiveerd kan zijn door rationalisatie, of opgewekt kan zijn door angst een slechte indruk te maken. Het epistemologische probleem dat het gevolg is van de koppeling van de morele kwaliteit aan motieven, betekent in de context van de morele opvoeding dat het begeleiden van de morele ontwikkeling iets willekeurig krijgt. Wij moeten dan ook concluderen dat juist de nadruk op motieven, hoe wenselijk op zich ook, door de manier waarop ze gehanteerd worden in de deugdedthiek, voor de deugdedthiek niet haar kracht, maar haar zwakheid blijkt te zijn. Juist op het gebied waar ze claimde het beter te kunnen doen dan deontologie en consequentialisme, blijkt haar tekortkoming. Uiteindelijk blijkt ze van beide ethieken afhankelijk. Ze is dus, zoals nu blijkt, niet alleen in theorie maar ook in de praktijk inconsistent: de uitwerking van de theorie in de praktijk kan niet in overeenstemming zijn met de eigen bedoeling van deugdedthici.

Zijn deugden dan geheel overbodig omdat ze niet direct kunnen bijdragen aan het praktische leiden van het morele handelen? Neen, zover hoeven wij misschien niet te gaan. Er blijft een, zij het veel bescheidener, plaats voor deugden. Er zouden nauwelijks problemen zijn als theoretici en opvoeders deugden slechts zouden zien als algemeen toonbeeld in plaats van als 'directe' handelingsgids, en als ze de directe koppeling tussen motief en karakter zouden loslaten. De deugden kunnen dan, nadat kinderen weten wat ze behoren te doen, en begrijpen waarom bepaalde handelingen in een specifieke situatie 'juist' zijn om te verrichten, door opvoeders worden gebruikt als (sub)idealen, als inspiratiebron, en in die veel gematigdere zin kunnen wij ze van algemeen praktische waarde vinden. Bovendien kunnen ze gebruikt worden als een steno-uitdrukking om het gewenste gedrag te bekrachtigen, echter ook weer nadat het kind al de elementaire morele ontwikkeling heeft doorgemaakt. In plaats van te zeggen "je hebt gedaan wat je

behoort te doen, omdat je gezien hebt dat je zieke zusje moet aansterken en je daarom bereid was je appel weg te geven zodat zij nu meer heeft dan jij", kunnen opvoeders volstaan met: "goed zo, dit was rechtvaardig". Dan moet het kind natuurlijk al wel weten waar het abstracte begrip 'rechtvaardig' voor staat. Maar in deze functies van subideaal (van verbijzondering van belangrijke aspecten van het morele behoren) en van 'verkorte manier van spreken' hebben deugden ook in andere ethieken een plaats. (Ik heb reeds gewezen op de belangrijke plaats die deugden innemen bij Kant en Bentham.) Dit gebruik van deugden is dus niet specifiek voor de deugdeethiek, en ze kan daarom dan ook geen speciale standing daaraan ontleenen.

Het resultaat van deze studie tot nu toe laat zien dat het utilisme niet aan de defecten lijdt die Kants ethiek en de deugdeethiek delen, en dat het voldoende tegen de gebruikelijke kritiek bestand is. Bovendien blijkt het utilisme recht te doen aan belangrijke aspecten van moraliteit. Daarvan wil ik de volgende memoreren: rationaliteit, objectiviteit, aandacht voor het motiverende aspect, autonomie, een kritische oordeelsvorming (waarvan beoordeling en waardering een onlosmakelijk deel uitmaken). En misschien moet ik nog één belangrijk pluspunt noemen, en dat is: het streven iedereen voor één en niemand voor meer dan één te laten tellen. Daar dit laatste een basisidee is van ook andere ethieken, zij het in andere termen verwoord (Kants 'respect voor personen' bij voorbeeld, dat besloten ligt in de formulering van de categorische imperatief: behandel een ieder altijd ook als doel en nooit alleen als middel), wil ik tot slot benadrukken waarin het bijzondere ligt van dat grondidee zoals het functioneert in het utilisme. De kracht ligt mijns inziens niet zozeer daarin dat dit dictum fungeert als uitgangspunt en opdracht, maar dat de utilistische beslissingsprocedure zodanig is dat ze een reële kans schept dat iedereen ook daadwerkelijk voor één telt. In paragraaf 9 heb ik erop gewezen dat hoewel Kants procedure om respect voor personen te waarborgen, zeker niet subjectivistisch is bedoeld, het zo is dat bij de invulling van dat principe anderen niet essentieel een rol spelen als gespreksgenoot. Dat betekent dat er geen ruimte is voor correcties door gespreksgenoten, zodat er nauwelijks een garantie is dat niet toch subjectieve maximes geïniversaliseerd worden. Nu kan natuurlijk ook de utilistische beslissingsprocedure (toepassing van het nutberekeningsprincipe) misbruik van anderen niet geheel uitsluiten. Wat echter wel kan, is dat ze aanzet het beslissingsproces te doen verlopen onder voorwaarden die recht doen aan datgene wat de betrokkenen zien als de *satisfactie* van hun behoeften en behartiging van hun belangen. Die voorwaarden zijn in paragraaf 7 aan de orde geweest, waarvan ik de volgende opsommend herhaal. Een ieder wordt geacht autonoom te zijn, in de zin van degene te zijn die het best kan beslissen of zijn behoeften bevredigd en zijn belangen behartigd zijn, of waarschijnlijk zullen zijn, hetgeen de kans op zoet houden met valse beloften verkleint. In het afwegingsproces dat vooraf behoort te gaan aan de beslissing, worden de alternatieve handelingskoersen tegen elkaar afgewogen in het licht van de verwachte gevolgen voor alle geraakte partijen. Om te waarborgen dat de voorwaarden voor autonome rationele beslissing vervuld zijn, zodat iedereen voor één kan tellen, wordt rekening gehouden met het 'security-providing principle' en het 'disappointment-preventing principle'. Het besluitvormingsproces is gecentreerd om behoeften en belangen en

die zijn altijd het kernelement van het object van moraliteit, en niet alleen vanuit utilistisch perspectief. Immers in de werkelijke wereld ontstaan morele probleem- en conflictsituaties door botsingen tussen behoeften, belangen enzovoort; en niet alleen tussen de onze en die van anderen, maar ook tussen de verschillende behoeften en belangen van onszelf. Bovendien zijn het veelal onze eigen behoeften en belangen die een goede inschatting van de morele relevantie van de situatie en de bereidheid tot moreel handelen in de weg staan. Verder is het zo, in de werkelijke wereld, dat wij bereid zijn moreel te handelen, omdat wij ons ook door het lot van anderen aangesproken weten, dus door hun behoeften en belangen. Genoemde voorwaarden, waaraan bij het correct toepassen van het nutberekenningsprincipe onvermijdelijk voldaan moet worden, optimaliseren naar mijn mening de kans dat iedereen ook feitelijk voor één en niemand voor meer dan één telt.

In de rest van deze studie zal ik me bezighouden met het utilisme, en zal ik beide andere theorieën achter me laten, al zal ik waar nodig naar ze verwijzen. Ik zie af van verdere toetsing van de beide andere theorieën, omdat ze niet geheel of in voldoende bevredigende mate beantwoorden aan de criteria die relevant zijn voor dit onderzoek. Eerst zal ik, in hoofdstuk 4, bekijken in hoeverre het utilisme voldoet aan de theoretische eisen, dat wil zeggen eisen die in het algemeen aan een theorie gesteld worden. In hoofdstuk 2 paragraaf 1 noemde ik de volgende eisen: coherentie, helder begrippenapparaat, verklarende kracht en eenvoud. Ook zal ik nagaan in hoeverre het utilisme voldoet aan de voornaamste eis die eraan gesteld wordt, in zijn specifieke hoedanigheid van een normatief-ethische theorie, namelijk dat het zijn functies en taken moet kunnen vervullen: een ideaal geven waarover op goede gronden algemene overeenstemming bereikt kan worden én principes uitwerken die handeling-leidend zijn. 'Leidend' in de zin van 'motiverend tot' en van 'bruikbare directieven gevend voor' het handelen. Daartoe heb ik de algemene eis van coherentie verbonden met de voorwaarden dat het coherente systeem van uitspraken en feiten zodanig moet zijn dat aan de objectiviteitseis recht gedaan kan worden, en dat contact met de feitelijke gang van zaken gewaarborgd is. In het derde, en laatste deel, van deze studie zal ik ingaan op de adequaatheid van het utilisme, indien het als kader voor de beschrijving en conceptualisering van de morele ontwikkeling en opvoeding zou worden gebruikt. Ik zal daar, met andere woorden, het utilisme toetsen aan de specifieke eisen van het toepassingsgebied van de morele opvoeding.

HOOFDSTUK 4

Toetsing van het utilisme

1. Toetsingswerkwijze en toetsingscriteria

In dit hoofdstuk beoordeel ik eerst of het utilisme voldoet aan de eisen die ik in hoofdstuk 2 paragraaf 1 noemde als de eisen die gesteld worden aan elke theorie: coherentie, helder begrip-penapparaat, verklarende kracht en eenvoud. Daarna, in paragraaf 2, bekijk ik in hoeverre het utilisme ook beantwoordt aan de eisen die verband houden met de taken die een normatief-ethische theorie moet vervullen, namelijk: het ontwikkelen van concepties van 'hoe te leven', en het geven van een beslissingscriterium.

Mijn beoordeling van het utilisme heeft een breed karakter, hetgeen samenhangt met datgene wat geëvalueerd wordt: een normatief-ethische theorie als een "coherent set of principles related to one another in a systematic way, and with sufficient power to resolve a wide range of important issues" (Buchanan & Brock, 1989, p. 87; vgl. Barrow, 1991, p. 31; Kagan, 1989, p. 13). Het gaat om het evalueren van een systeem van ideeën en praktijken, met de bedoeling uit te maken of het geschikt is om de concrete morele praktijk te verklaren, te verhelderen en de morele voorstellen en plannen te helpen verwezenlijken. Dat de evaluatie een breed karakter heeft, wordt bovendien bepaald door het gegeven dat de functies en taken die een normatief-ethische theorie moet kunnen vervullen door mij in heel algemene termen zijn geformuleerd. Door dit globale perspectief kan het dan ook niet zo zijn dat als een normatief-ethische theorie aan die eisen voldoet, ze zonder verder voorbehoud aanvaard zou moeten worden. Wel denk ik dat elke theorie die aan deze drempel-voorwaarden beantwoordt, het verdient om systematisch verder uitgewerkt te worden; zowel vanuit theoretisch als vanuit praktisch oogpunt bezien. Want hoewel de eisen drempel-voorwaarden zijn, zijn ze niet zo algemeen dat ze niet kunnen discrimineren. Zo hebben wij in hoofdstuk 3 paragraaf 9 reeds gezien dat de deugdethiek en Kants ethiek aan een van deze eisen slechts in zeer beperkte mate voldoen: het handelen te leiden door directieven te geven die voor de feitelijke gedragsbeoordeling, gedragssturing en gedrags-

afstemming praktiseerbaar zijn. Daardoor kunnen ze, goed beschouwd, slechts een inspirerende functie vervullen.

In hoofdstuk 2 paragraaf 2 heb ik gesproken van coherentie als het overkoepelend toetsingscriterium van een normatief-ethische theorie. Ik heb daar gezegd dat ook de bedoelingen die wij met zo'n theorie hebben, alsmede op goede gronden aanvaarde non-morele oordelen en praktijken, op coherente wijze deel moeten uitmaken van het normatief-ethische uitsprakensysteem. Dat ook rekening gehouden moet worden met intenties, betekent dat een normatief-ethische theorie in ieder geval haar praktische bedoeling moet kunnen verwezenlijken, zodat de kwaliteit van de coherentie van het systeem bepaald wordt door de mate waarin gewaarborgd is dat een normatief-ethische theorie haar twee hoofdfuncties kan vervullen. Om dat te bereiken, heb ik de coherentie-eis gebonden aan twee voorwaarden, of preciezer gezegd, heb ik die ideeën gespecificeerd die zwaar moeten wegen, daar ze in het domein van moraliteit 'a posteriori zekerheid' hebben; dat wil zeggen, dat ze als zo sterk gerechtvaardigd worden beschouwd dat ze meer tegenargumentatie behoeven om in twijfel getrokken te worden dan voor overige opvattingen in het morele gebied noodzakelijk is. De eerste voorwaarde, die vooral verband houdt met de eerste functie van een normatief-ethische theorie, namelijk dat ze een ideaal-voorstelling moet aanbieden waarover algemene instemming te bereiken is, luidt: het coherente systeem van oordelen moet bestaan uit rechtvaardigingen die gebaseerd zijn op uitspraken die een objectieve beoordeling toelaten, dat wil zeggen dat ze in principe door iedereen, ongeacht het specifieke socialisatiekader, te toetsen zijn. Bovendien moet het dergelijke rechtvaardigingen ook binnen de morele praktijk mogelijk maken met het oog op de concrete invulling van het ideaal; of beter nog: daartoe aanzetten. De tweede voorwaarde waaraan ik de coherentie-eis koppelde, is dat gewaarborgd moet zijn dat de uitspraken op adequate wijze de werkelijke gang van zaken verdisconteren. Beide voorwaarden moeten uitsluiten of zo veel mogelijk voorkomen dat het ideaal het karakter krijgt van een illusie of dat de invulling ervan komt te bestaan uit projectie van willekeurige ideeën. Daarom heb ik 'objectiviteit' tevens met de waarheidsaanspraak verbonden. Immers, door toetsing aan de waarheidsnorm proberen we uit de voorhanden gerechtvaardigde oordelen die te kiezen, die zo veel mogelijk uitsluit dat het oordeel door een gelukje of door een toevallige samenloop van omstandigheden bevestigd wordt. Daardoor kunnen we vermijden dat de erop gebaseerde normen, wanneer ze gebruikt worden, onwerkbaar dan wel vanuit moreel oogpunt contra-productief zijn, hetgeen gezien de enorme uitwerking die moreel gedrag kan hebben op leven en welzijn van anderen, een zeer ongewenste situatie is. De gerichtheid op waarheid brengt met zich mee dat wij bij het rechtvaardigen van datgene wat behoort te zijn (dus van het ideaal, maar ook van de invullingen ervan) redenen moeten kunnen geven die refereren aan datgene wat wij met onze morele inspanningen beogen, en die steunen op ook voor anderen verifieerbare uitspraken dan wel op feiten; hetzij feiten die wij aan andere wetenschappen ontleen, hetzij feiten die op voor ieder waarneembare gegevens, dus ervaringskennis, berusten, dan wel per implicatie volgen uit gerechtvaardigde ideeën en praktijken. Dat betekent dat wij het ideaal en de invulling ervan pas dan gerechtvaardigd mogen achten, als we tot de overtuiging zijn

gekomen dat wij op grond van de gegeven gespecificeerde redenen en verklaringen redelijkerwijs niet anders kunnen denken dan dat datgene wat naar voren gebracht is, waar is, en dat het daarom juist is de voorgehouden standaard als richtsnoer voor het morele handelen te nemen. Daar bij morele rechtvaardigingen en oordeelsvorming verschillende soorten uitspraken in het geding zijn, vormen waarheidsvoorwaarden zoals geformuleerd in een coherentietheorie een geschikt toetsingscriterium (zie hoofdstuk 1 paragrafen 6 en 10).

De eerste eis waarop ik het utilisme zal beoordelen, is de coherentie-eis, zoals gehanteerd in een coherentistische rechtvaardigingsstrategie, hetgeen met zich meebrengt dat 'mutual explanatoriness' centraal staat. Ze is ook de zwaarst wegende eis omdat het daarbij gaat om een systematische rechtvaardiging waarmee, zoals we weten, zo veel mogelijk volledigheid wordt beoogd. Die volledigheid kan ik hier niet geven omdat dat een gedetailleerdere uitwerking vereist dan het exploratieve karakter van deze studie toelaat. Ik meen evenwel op goede gronden vooral te mogen focussen op de rechtvaardiging van het ideaal, en daarmee van de beoordelingsstandaard 'het grootste geluk voor het grootste aantal' en op het nutberekingsprincipe, dus het beslissingscriterium. Ik richt me daarmee in het bijzonder op de twee belangrijkste principes. Deze inperking lijkt me verantwoord, daar het principe dat de beoordelingsstandaard vormt de weerspiegeling is van de kerngedachten van de theorie zodat het de achtergrond-idee is in het licht waarvan alle andere oordelen, keuzen, beslissingen en handelingen gerechtvaardigd worden; en omdat het beslissingscriterium de belangrijkste factor is wat de handeling-leidende functie aangaat, daar het de maatstaf is om vast te stellen of keuzen en handelingen etcetera de aanvaarde beoordelingsstandaard benaderen.

Hoewel het in een coherentistische rechtvaardiging erom gaat dat de verschillende ideeën elkaar verklaren en rechtvaardigen ('mutual explanatoriness'), en dus ook het ideaal niet los van de andere opvattingen adequaat gerechtvaardigd kan worden, zal ik toch eerst aandacht besteden aan de afzonderlijke rechtvaardiging van het utilistische ideaal. Het is van belang te bedenken dat de rechtvaardiging van het ideaal sec berust op een zuiver theoretisch-technische scheiding, voortgesproken uit de opvatting dat de stap van 'zijn' naar 'behoren' logisch gezien een niet vanzelfsprekende en een onvolledige is (Hume, 1739-40/1987, pp. 514-521; Van Haften, 1984, 1987; doch zie ook Foot, 1958; Singer, 1973; Wallace, R. J., 1990, pp. 372-373). Het zal duidelijk zijn dat wanneer de rechtvaardiging van het 'ideaal' in het meer volledige perspectief van het morele gebied wordt geplaatst, en daarmee de praktijk-bedoeling centraal komt te staan, de stap van 'zijn' naar 'behoren' niet per se de vorm van de 'overbrugging van een kloof' hoeft te hebben, maar door de praktijk van superveniëntie een vanzelfsprekend uitvloeisel kan zijn; vanzelfsprekend in de zin van 'in praktisch opzicht logisch volgend'. Dat neemt echter niet weg dat voorzover het 'ideaal' in principe veel verder kan gaan dan wat praktisch-rationeel een vanzelfsprekende verwachting is, een afzonderlijke rechtvaardiging van het ideaal verhelderend kan zijn, ook al kan ze nooit compleet of voldoende zijn. Het voornaamste belang van zo'n aparte rechtvaardiging is dat nog eens zorgvuldig wordt nagegaan of het ideaal niet de vorm aanneemt van een illusie. Daar veel kritiek op het utilisme zich richt op de *maximerings*sintentie

als de kern van het ideaal, vind ik het van speciaal belang extra aandacht te besteden aan de afzonderlijke rechtvaardiging ervan. Bij de beoordeling van het utilistische ideaal zullen zijn twee belangrijkste pijlers op de voorgrond staan: welzijn opgevat als *satisfactie*, dat wil zeggen bevredigd-zijn van behoeften, gelenigd-zijn van noden en behartigd-zijn van belangen enerzijds, en *maximering* daarvan voor zo veel mogelijk mensen, anderzijds.

2. Toetsing van het utilisme aan de theoretische eisen

Bij toetsing van het utilisme aan de coherentie-eis ga ik ervan uit dat het qua normatief-ethische theorie moet zijn: een "coherent set of principles related to one another in a systematic way, and with sufficient power to resolve a wide range of important issues" (Buchanan & Brock, 1989, p. 87). Daarmee komt veel af te hangen van "mutual support between moral principles and judgments about particular cases" (Brink, 1989, p. 204; zie Kagan, 1989, pp. 11-15; zie Rawls, 1971, p. 20). Ik begin met de rechtvaardiging van het utilistische ideaal, zoals uitgedrukt in het hoofdprincipe, ook al betekent dat op de keper beschouwd het aanbrengen van een oneigenlijke scheiding. Daar het ideaal een aparte rechtvaardiging lijkt te vragen, namelijk voorzover het gaat voorbij datgene wat op grond van superveniëntie als zonder meer een gerechtvaardigd toonbeeld kan worden beschouwd, breng ik een aantal redenen ter ondersteuning van het utilistische ideaal naar voren. Daarbij beperk ik me tot de rechtvaardiging van het welzijnsprincipe, zoals wij dat op specifieke wijze in het utilisme tegenkomen, namelijk dat de regulering van noden, behoeften en belangen wordt uitgedrukt in termen van *satisfactie*, en tot de maximeringsintentie, daar deze de twee centrale componenten van het ideaal zijn. Na de bespreking van het utilistische ideaal behandel ik de rechtvaardigingsprocedure van afzonderlijke oordelen, opdat duidelijk wordt dat het utilistische beslissingscriterium dwingt tot een zodanige wijze van rechtvaardigen dat men kan komen tot een 'bewijs-aanvoerende verklaring' die kan leiden tot een 'convergentie in opvatting', waarvoor in principe aanspraak op het predicaat 'waar' kan worden gemaakt. Ik acht het daarom van belang bijzondere aandacht te besteden aan de rechtvaardiging van afzonderlijke oordelen, omdat het nodig zal zijn om naar aanleiding van niet-meer voldoende geachte rechtvaardigingen van eerste-orde oordelen of van praktijken die niet langer wenselijk zijn, te komen tot bijstelling van de invulling van het ideaal, daar de verbijzondering van het utilistische ideaal niet vooraf voorgoed is vastgelegd. Het ideaal moet steeds aan de hand van feiten en wenselijkheden worden geconcretiseerd, en beide zullen als afzonderlijke oordelen gerechtvaardigd moeten worden. Ook deze rechtvaardigingen en de erop gebaseerde uitwerkingen van het ideaal zullen steeds coherent moeten zijn met het feitelijke kennisbestand, met de bestaande op deugdelijke gronden goedgekeurde praktijken, ideeën en normen alsook met datgene wat wij vanuit moreel gezichtspunt beogen te bewerkstelligen: duurzame motivering tot het voldoen aan morele gedragsverwachtingen ondanks de vele offers die dat van een ieder vergt, opdat een gezamenlijk op goede gronden aanvaarde voorstelling van 'hoe te leven' verwerkelijk wordt.

Bij het rechtvaardigen van het ideaal gaat het om de rechtvaardiging van wat beschouwd wordt als de rechtvaardigende achtergrond-idee bij uitstek, het leidende principe dat in alle contextuele rechtvaardigingen op de achtergrond meespeelt. De bedoeling die wij met de rechtvaardiging van het ideaal hebben, is iedereen te overtuigen van de algemeen-geldigheid van de daarin geformuleerde principes. De problemen die wij tegenkomen, zijn die, welke aan elke systematische rechtvaardiging kleven: oneindige regressie en vicieuze circulariteit. Bij de bespreking van de rechtvaardigingsstrategieën in hoofdstuk 1 paragraaf 11 is gebleken dat voor de coherentistische rechtvaardigingsstrategie vooral vicieuze circulariteit een bedreiging vormt. Het grootste en zeker niet denkbeeldige gevaar is dat er sprake is van een systeem van beweringen dat alleen overeind wordt gehouden doordat voldoende waarschijnlijkheidsuitspraken tegen elkaar leunen, waardoor "the whole system of such could provide no better assurance of anything in it than that which attaches to the contents of a well-written novel" (Lewis, 1952, p. 173).

Eén poging om het probleem op te lossen dat inherent is aan de rechtvaardiging van het ideaal, namelijk 'hoe kan iedereen overtuigd worden van de algemeengeldigheid van het voorgehouden toonbeeld', zijn wij tegengekomen bij Kant (zie hoofdstuk 3 paragraaf 3). Hij stelde dat de zedewet a priori zeker gegeven en in iedereen ingelijfd is. Daarmee was hij af van het rechtvaardigingsprobleem, maar is er tegelijk sprake van een te kleine cirkel, daar hij datgene wat hij moet aantonen, tegelijk veronderstelt. Bovendien geeft hij geen verdere verklarende of verhelderende redenen die extra informatie aanvoeren die aanvaarding van het ideaal kan rechtvaardigen. Daarbij komt dat de feitelijke gang van zaken Kants stelling niet zonder meer plausibel maakt.

Ook Bentham wordt vaak verweten dat hij precies datgene veronderstelt waarvan hij een ieder zou moeten overtuigen, daar hij bij de rechtvaardiging van zijn principe van 'greatest happiness' beweert 'dat geluk datgene is wat alle mensen wensen'. Waarvoor hij echter ook nog goede redenen zou moeten geven, is dat het beweerde ook feitelijk het geval is én dat datgene wat mensen feitelijk wensen, tegelijk ook datgene is wat vanuit moreel perspectief behoort te zijn. Wat Bentham, als we nauwkeuriger kijken, van meet af aan blijkt te doen (onder andere heel uitgebreid in zijn *A Table of the Springs of Action*), is aangeven dat de contouren en reikwijdte van wat is en van wat behoort te zijn, bepaald worden door de menselijke motivationele huishouding. Daarin zijn, zoals in hoofdstuk 3 paragraaf 5 geschetst, 'pains' en 'pleasures' de bouwstenen, in die zin dat we deze of hun synoniemen altijd gebruiken als we onze handelingen verklaren dan wel rechtvaardigen. Dat is ook de boodschap van de openingsalinea van Bentham's *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*

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. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern

us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. (Bentham, 1823/1948, p. 125)

Ook geeft Bentham, zoals wij in hoofdstuk 3 paragraaf 5 zagen, toetsbare verklarende redenen aangaande de mening dat welzijn datgene is wat alle mensen feitelijk wensen. De uitspraken met betrekking tot bij voorbeeld behoeften-bevrediging, belangen-behartiging en de motiverende rol die aversie van 'pains' en hang naar 'pleasures' daarbij spelen, zijn te toetsen, en wel door methoden die gebruikelijk zijn bij de menswetenschappen en de sociale wetenschappen. Aan de hand van empirische evidentie kan dus beoordeeld worden of de verschillende uitspraken die naar voren worden gebracht ten gunste of ten nadele van de stelling dat alle mensen geluk wensen, elkaar versterken of ontkrachten (zie Baylis, 1952, pp. 54-57). En zo globaal gesteld, lijkt het zeer plausibel dat empirisch onderzoek die stelling staft. Wat dan wel gebeurt, is dat ter rechtvaardiging van het morele ideaal begrippen en methoden worden gebruikt die niet exclusief behoren tot het gebied van de moraal. In hoofdstuk 1 paragraaf 5 heb ik naar voren gebracht dat het geen principieel bezwaar is dat een morele theorie ter staving van haar claims beroep doet op kennis en gebruik maakt van begrippen die hun thuishaven hebben in een ander gebied. Dat hier zwaar gesteund wordt op begrippen van de psychologische motivatietheorie is vanuit moreel perspectief zonder meer te rechtvaardigen, daar de motiveringsaspiratie inherent is aan de bedoeling die wij met moraliteit hebben. Maar aanvaarden dat 'pains' en 'pleasures' altijd de contouren van het moreel wenselijke zullen moeten bepalen, en op goede gronden aanvaarden dat geluk of welzijn iets is dat alle mensen feitelijk wensen, is nog geen voldoende rechtvaardiging van de claim dat welzijnsbevordering, laat staan welzijn-*maximering* ook het hoogste morele principe moet zijn. Daarvoor moet het zo zijn dat welzijn de kern is van moraliteit, en dat onze morele inspanningen gericht moeten zijn op vergroting daarvan. Dat welzijn inderdaad de kern van moraliteit is, blijkt als wij ons realiseren dat, ongeacht in welke termen het ideaal verwoord is, en ongeacht ook welke de meta-ethische opvattingen zijn omtrent aard en doel van moraliteit en over de status van ethische uitspraken, morele problemen altijd en onontkoombaar als inhoud hebben: behoeften, noden, belangen, al of niet in de context van conflicten. Zodra het gebied van de meta-ethiek wordt verlaten, blijken zo fundamenteel verschillende normatief-ethische theorieën als die van Kant, deugdethiek, utilisme, maar ook de door religie geïnspireerde ethieken zich op hetzelfde soort kwesties te richten. Zelfs Kant die in zijn meta-ethiek behoeften en belangen buitensloot, beschouwde ze als fundamenteel gerelateerd aan het object van moraliteit, gegeven dat hij zorg voor het eigen geluk als een indirecte plicht beschouwde en geluk in de wereld, zoals beoordeeld door een onpartijdige rede, als een doel in zichzelf bestempelde. Opvallend is dat Kant bij de bespreking van de 'Tugendplichten' het streven naar zelf-vervolmaking en zorg voor het geluk in de wereld als de belangrijkste deugdplichten beschouwde, en hij deze invulde in termen van rijkdom, gezondheid, ontwikkeling van talenten en dergelijke (zie Kant, 1797, pp. 518, 526). Met andere woorden: op het vlak waar

moraliteit zich afspeelt, dus in de werkelijke wereld, blijkt er overeenstemming over te bestaan dat normatief-ethische theorieën zich bezighouden met welzijnsproblemen; het wel en wee van de handelende persoon en het welbevinden van anderen. Ook blijkt er in de feitelijke praktijk geen meningsverschil daarover dat de morele problemen altijd centreren om leniging van noden, bevrediging van behoeften en behartiging van belangen. Dat onze morele inspanningen zich altijd zullen richten op noden, behoeften, belangen en eventueel wensen, lijkt onontkoombaar als wij het volgende bedenken. Het is vooral om die facetten van het menselijke bestaan dat er morele problemen rijzen. Verder is het belangrijk zich te realiseren dat juist het bijzondere gewicht dat aan de eigen behoeften en belangen wordt toegekend, een oplossing van morele kwesties in de weg kan staan, hetgeen betekent dat motivering tot moreel handelen onze eigen behoeften-bevrediging en belangen-behartiging zal moeten aanspreken. Bovendien is het zo dat ook in conflictvrije situaties behoeften en belangen een centrale en onontkoombare plaats hebben. Want het is omdat wij ons aangesproken weten (op cognitieve en niet-cognitieve gronden) door het lot van anderen, dat wij een morele bijdrage willen leveren; dat wij ons op het morele gebied begeven, hetzij door deliberatie, hetzij door handelen. En wij kunnen niet aan het lot van anderen denken zonder ook aan hun behoeften, belangen en noden te refereren; net zo min als wij aan de verbetering van hun lot kunnen werken als wij niet hun eigen mening over het wel of niet bevredigend-zijn van hun situatie in ogenschouw nemen. Welnu, als de ingrediënten van datgene wat alle mensen feitelijk wensen, dus welzijn, tevens het belangrijkste object is van moraliteit, namelijk datgene waar normatieve ethieken zich feitelijk mee bezighouden en waar morele problemen onvermijdelijk over gaan, dan moet mijns inziens duidelijk zijn dat het utilistische ideaal, voorzover het gericht is op het bevorderen van welzijn, de kern van moraliteit op een fundamentele manier raakt. Want dat het gaat om *bevordering* van welzijn, is gegeven met de bedoeling die wij met onze morele bemoeienis hebben: verandering ten goede, in de richting van hoe wij denken dat het samen-leven behoort te zijn. Deze conclusie zou alleen dan niet gerechtvaardigd zijn, als wij van mening zijn dat normatieve ethieken zich niet bezighouden met datgene waarmee ze zich zouden moeten bezighouden, en dat gewone mensen niet met morele kwesties bezig zijn wanneer ze denken dat dit wel het geval is.

Van het tweede deel van de utilistische 'morele opgave', de maximering, zoals uitgedrukt in het principe van het *grootste* geluk voor het *grootste* aantal, lijkt het op het eerste gezicht veel moeilijker iedereen te overtuigen, gezien het gegeven dat juist dit kenmerk van het utilisme aanleiding is (geweest) tot vehemente kritiek. Toch hoeft juist dit punt nauwelijks extra rechtvaardiging, daar de idee van maximering niet op gespannen voet staat met de idee van 'ideaal' (behoren) dat met 'al wat, moreel gezien, wenselijk is' het moreel volmaakte wil uitdrukken (zie hoofdstuk 2 paragraaf 4). Dus als het goede gerechtvaardigd is, dan hoeft in een normatief-ethische theorie het maximaal goede als ideaal-voorstelling niet meer gerechtvaardigd te worden. In het verlengde hiervan geldt ook: als de concrete invulling van het morele ideaal op goede gronden gerechtvaardigd is, kunnen er geen principiële objecties zijn tegen maximering. Wel kunnen er, gegeven dat *iedereen* gemotiveerd moet worden, legitieme praktische redenen zijn om

met minder genoeg te nemen, zoals blijkt uit het ingeburgerde gebruik om op het gebied van het morele behoren plicht en supererogatie naast elkaar te laten bestaan (zie hoofdstuk 2 paragraaf 4).

Het is eigenlijk heel verwonderlijk dat het utilistische maximeringsideaal de gemoederen zo in beweging heeft gebracht, daar het niet ongebruikelijk is om het morele ideaal als een toonbeeld van perfectie voor te houden. Zo is Kants ethiek in hoge mate perfectionistisch, en zijn er ook perfectionistische deugdethieken. Bovendien is het bevreemdend dat juist het perfectionisme van het utilisme vaak opgevat wordt als zou het om een morele eis gaan waaraan alle handelingen zouden moeten voldoen (zie Heyd, 1982; Slote, 1988, p. 387; doch zie ook Kelly, 1990, p. 150). Want als we op Bentham's ethiek afgaan, dan is het opvallend dat ze juist sterk rekening houdt met datgene wat gemiddeld van een mens gevraagd mag worden. En als we ons realiseren hoe het nutberekenningsprincipe werkt, dan blijkt het een instrument om het meest haalbare, gegeven de omstandigheden, vast te stellen. Nog even terugkomend op het perfectionisme in het algemeen, wil ik nog opmerken dat het in praktisch-rationeel opzicht niet onlogisch is om naar het beste te streven, en dus kunnen er geen principiële bezwaren zijn wanneer het ideaal dat voorhoudt. Nagel probeert in *The Possibility of altruism* (1970) op de volgende manier inzichtelijk te maken waarom. Niet-naar-de-beste-gevolgen-streven zou betekenen dat wij beslissingen die in de verder gelegen toekomst effect hebben, op principieel andere wijze zouden benaderen dan wanneer het gaat om besluitvorming die direct vruchten afwerpt, daar slechts weinigen van ons in een situatie waarin wij ons feitelijk bevinden, niet de beste optie zouden kiezen, tenminste als de omstandigheden dat toelaten. Nagel wijst erop dat het consistent en prudentieel is als mensen beslissingen die de (morele) toekomst raken, principieel op dezelfde wijze nemen als die welke het heden betreffen. Immers, ze nemen gewoonlijk besluiten aangaande de toekomst op grond van de redenen die ze op dat later tijdstip denken te hebben voor het bewerkstelligen van een bepaalde stand van zaken, zoals bij voorbeeld bij planning van hun loopbaan gebeurt (zie hoofdstuk 1 paragraaf 5). En in dat licht is het prudentieel en dus rationeel om de situatie voor de toekomst zo goed mogelijk te doen zijn. Toegespitst op het vlak van moraliteit betekent het dat als mensen verwachten dat zij ook in de toekomst groot belang zullen hechten aan het op morele wijze samen-leven, het niet prudentieel is om niet voor het beste te kiezen wanneer de mogelijkheid daartoe zich aandient. Dat er in de morele praktijk redenen kunnen zijn om met minder genoeg te nemen, doet niets af van het gerechtvaardigd-zijn van een perfectionistisch ideaal.

In hoofdstuk 1 paragraaf 5 heb ik naar voren gebracht, dat op het gebied van de moraal een bijzonder soort verklaring verwacht wordt en dat een normatief-ethische theorie dus dergelijke verklaringen mogelijk moet maken, en ertoe moet aanzetten, vooral in het rechtvaardigen van uitspraken. 'Bijzonder' omdat het gaat om reden-gevende verklaringen waarin waarderungen onvermijdelijk een verklarende rol spelen. Daarbij moet de toekenning van de waarderungen, vooral wanneer die verklarende redenen binnen een rechtvaardiging worden gebruikt, op passende wijze aan de superveniëntie 'constraint' voldoen. Dat wil zeggen dat de waarderungen

op kritische wijze zijn toegekend en dat, wanneer ze eventueel zijn opgenomen in een waarderingskader (dus deel uitmaken van een gerechtvaardigde achtergrond-opvatting) ze ook daadwerkelijk worden toegepast. Voorzover die verklarende redenen bestaan uit 'behoren-beweringen' is er sprake van een sterke 'handeling-voorschrijvende implicatie' die herleidbaar moet zijn tot het dwingende appel dat uitgaat van noden, behoeften en belangen. Verder wordt in morele verklaringen noodzakelijk gebruik gemaakt van kennis en concepten uit andere domeinen en van ervaringskennis.

Ik zal nu het utilistische rechtvaardigingsproces op zo'n manier behandelen dat tot uiting komt dat utilistische verklaringen rationele verklaringen zijn die door hun onlosmakelijke band met de feitelijke gang van zaken deze niet alleen verklaren, en verhelderen, maar ook voor ons begrijpelijk maken in het perspectief van wat wij moreel beogen. Tegelijk zal duidelijk worden dat wij op grond van dit soort verklaringen tot gerechtvaardigde oordelen en richtlijnen voor verbetering kunnen komen; richtlijnen die steunen op een kritische beoordeling waarvan waardering een onontkoombaar onderdeel vormt. Ik zal inzichtelijk maken dat een coherent rechtvaardigingspatroon wordt gevormd door oordelen die op kritische wijze de feitelijke gang van zaken verdisconteren, en dat de beoogde overeenstemming van mening bereikt kan worden op grond van oordelen die zodanig objectief tot stand zijn gekomen, dat ze een 'bewijs-aanvoerende verklaring' toelaten, zodat in gevallen waarin dat van belang is, gepast een waarheidsclaim gemaakt kan worden. Met andere woorden, ik wil aantonen dat het rechtvaardigingsproces waartoe het utilisme aanzet aan de twee voorwaarden voldoet waaraan ik de coherentistische rechtvaardigingsstrategie heb gebonden: dat er contact met de werkelijke gang van zaken is en dat er sprake is van objectiviteit.

Wij weten dat rechtvaardigingen gewoonlijk pas een rol spelen als zaken niet meer 'vanzelfsprekend' zijn, dat wil zeggen dat anderen niet meer zonder nadere explicatie genoeg nemen met de redenen voor keuzen, plannen en handelingen; of dat zij bepaalde praktijken, gevoelens (of het achterwege blijven daarvan) niet meer juist vinden. Dat betekent dat het rechtvaardigingsproces veelal uitgaat van een bestaande situatie met de daarin vigerende ideeën, praktijken, waarderungen, en gevoelsuitingen. Aangenomen mag worden dat als er gegronde redenen zijn om de bestaande situatie te willen wijzigen, men serieus bereid is om nieuwe voorstellen in overweging te nemen. Laten wij beginnen met ons een situatie voor te stellen waarin de bestaande gang van zaken zijn vanzelfsprekendheid verloren heeft. Bij voorbeeld, de gevolgen van een socialisatiepraktijk zijn zo conflicterend dat ze met onbehagen of onzekerheid gepaard gaan, waardoor het in het belang van de betrokkenen wordt de voor hen onbevredigende gang van zaken niet te continueren. Te denken valt aan de medisch-ethische praktijk, waarbij lange tijd de waarde van het leven uitsluitend beoordeeld is naar een kwantitatieve maatstaf (zo lang mogelijk laten leven) totdat de vraag rees of niet ook of vooral de kwaliteit van het leven de norm zou moeten zijn. Met die waardering hebben zij een reden en motief om verandering in de situatie te brengen en open te staan voor alternatieven. Daarmee hebben wij onze begin-situatie, die natuurlijk altijd ook de sporen draagt van hoe wij in het verleden op meer of minder kritische

wijze hebben gereageerd op de toenmalige stand van zaken. Als wij nu de bestaande, niet meer gewenste situatie, evalueren met het oog op verbetering, zullen wij achteraf beoordelen of de eerder toegekende waarderingen onjuist en daarom de daarop gebaseerde handelingen verkeerd waren, of dat ze juist waren maar er met de uitvoering van de plannen iets mis is gegaan. Deze kritische beoordeling die dus altijd tegelijk een vorm van herwaardering is, laat bij voorbeeld zien welke gebeurtenissen onze morele goedkeuring dan wel verontwaardiging hebben opgeroepen.

Hoe ziet nu het rechtvaardigingsproces eruit als wij vanuit *utilistisch* perspectief goede redenen geven, en wat is de kwaliteit van utilistische rechtvaardigingen, dat wil zeggen rechtvaardigingen die steunen op redenen die gekenmerkt worden door een oriëntatie op de beoordelingsstandaard 'the greatest happiness' en gebruik maken van de procedure van nutberekening als beslissingscriterium van 'right' en 'wrong'? De beginsituatie die niet meer vanzelfsprekend is, wordt onderworpen aan een kritische beschouwing waarbij de begeleidende kritische waarderingen worden verwoord met behulp van (een van de synoniemen van) 'pleasure' of 'pain' als termen die aangeven of er van een positieve dan wel negatieve waardering sprake is. Bij het evalueren van de nieuwe voorstellen wordt een belangenafweging gemaakt die gericht is op de inschatting van de beste gevolgen voor allen die door de beslissing worden geraakt. Prioritering maakt vanzelfsprekend deel uit van dit proces wanneer niet alle keuzen en koersen gehonoreerd kunnen worden, ook weer met het oog op de beste gevolgen. Die kritische beoordeling, dus inclusief waardering en prioritering, gebeurt aan de hand van de zeven dimensies van het nutberekeningsprincipe, zoals inschatting van onder andere de intensiteit van de huidige en de te verwachten 'pains' en 'pleasures', en van het aantal mensen dat op positieve of negatieve wijze getroffen zal worden door de beslissing, alsmede van de waarschijnlijkheid dat de beoogde verbeterde toestand gerealiseerd zal kunnen worden (zie hoofdstuk 3 paragraaf 5). Het ligt voor de hand dat bij deze nut-berekening gesteund zal worden op kennis van andere wetenschappen en op ervaringskennis. Als het gaat om, bij voorbeeld, de beoordeling van de waarde van het leven, kan kennis worden genomen van de ervaringen van zowel degenen die een langer lijden als positief ervaren als van hen die dat als mensonterend ondergaan. Zo kan men beoordelen in hoeverre de oordelen daarmee consistent zijn, en inschatten in welke mate de erop gebaseerde plannen haalbaar zijn. In dit kritische beoordelingsproces worden dus de ideeën, praktijken en keuzen van de beginsituatie opnieuw beoordeeld en gerechtvaardigd, en vervolgens geconfronteerd met de rechtvaardiging van de nieuwe voorstellen die naar voren worden gebracht in het licht van de doelstelling: het grootst mogelijke welzijn voor zoveel mogelijk mensen. Van de verklaringen die van dit misschien nog eenvoudige rechtvaardigingsproces deel uitmaken, kunnen wij, denk ik, toch al wel zeggen dat ze bijdragen aan het begrijpen van onszelf en ons functioneren in de wereld; en dat ze een constructieve rol spelen bij de verheldering en dus interpretatie van de morele context. Dat een utilistische kritische beoordeling, bestaande uit door het nut-principe geleide verklaringen en aan het grootste algemeen welzijn georiënteerde rechtvaardigingen, waarborgt dat er contact is met de feitelijke stand van zaken, blijkt uit het

volgende. Deze verklaringen en rechtvaardigingen komen tot stand in een beoordelings- en beslissingsproces waarin een ieder zijn noden, behoeften en belangen ter afweging en correctie op tafel kan leggen, maar ook gerechtigd is de inbreng van anderen te kritiseren of te corrigeren. Dat ook voldaan wordt aan de objectiviteitsvoorwaarde, is daaraan toe te schrijven dat hantering van de zeven dimensies ter bepaling van nut dwingt tot een objectiverende houding tegenover de eigen belangen en tot verdiscontering van de aanspraken van anderen wat betreft de satisfactie van hun behoeften en leniging van noden, zoals door henzelf ervaren en naar voren gebracht. De hele constellatie van het utilistische rechtvaardigingsproces is zo dat, mijns inziens, de conclusie gerechtvaardigd is dat het kan leiden tot 'bewijs-aanvoerende' verklaringen (oftewel rechtvaardigingen). Kan nu op grond van deze rechtvaardigingen ook de aanspraak op waarheid gehonoreerd worden? In hoofdstuk 1 paragraaf 6 heb ik naar voren gebracht dat ethische uitspraken met behulp van coherentistische waarheidscriteria getoetst kunnen worden.

In de vorige paragraaf heb ik eraan herinnerd dat we met een normatief-ethische theorie niet alleen de bedoeling hebben dat ze de concrete morele praktijk moet helpen verklaren en verhelderen, maar ook dat ze moet kunnen bijdragen aan de verwezenlijking van de voorstellen en plannen. Daar zo'n theorie voor verbetering van de bestaande praktijk bedoeld is, moet het utilisme eraan bijdragen dat datgene wat steeds in vigerende praktijken plaatsvindt, zodanig verklaard en verhelderd wordt, dat aan de feitelijke verbetering richting gegeven kan worden; terwijl rekening wordt gehouden met de langdurige motivering die dat gewoonlijk vraagt. Als wij nog eens stilstaan bij de praktijk van rechtvaardiging in ethische en morele kwesties, dan zien wij dat ze noodzakelijk begint bij het verklaren en verhelderen van het morele probleem dat aanleiding gaf tot het rechtvaardigingsproces. Deze gang van zaken is typerend voor elke serieuze rationele poging om tot morele oordeelsvorming en moreel handelen te komen. Wat kenmerkend is voor het specifiek utilistische rechtvaardigingsproces, is dat de morele planning in samenwerking met andere betrokkenen en rekening houdend met diegenen die geraakt worden, dient te gebeuren. Daarbij worden bovendien alle betrokkenen autonoom genoeg geacht om als pleitbezorgers van hun eigen belangen op te treden. Door deze dialoogvorm wordt de kans op verkeerde interpretaties verkleind, en kan 'special pleading' eventueel worden gecorrigeerd, maar kan, omgekeerd, ook sprake ervan zijn dat anderen erop gewezen wordt dat ze hun belangen schaden of verkeerd inschatten. We zagen in hoofdstuk 3 paragraaf 5 dat Bentham benadrukt dat sommige 'pleasures of imagination' aan een onderzoek door het verstand (aan een beoordeling) onderworpen moeten worden, willen ze niet inert blijven; willen ze een motief tot handelen worden. En daarbij kan, aldus Bentham, iemand zich vergissen in wat zijn belang is en zelfs in wat noodzakelijk voor hem is, ook al is hij in principe de beste beoordelaar van zijn 'pains' en 'pleasures'. Daar de procedure van nutberekening die, zoals wij zagen, neerkomt op een kritische beschrijving, verheldering en beoordeling van de stand van zaken, ook inhoudt dat de betrokkenen tevens instemmen met de waarderingen, wordt de kans vergroot dat de deelnemers gemotiveerd zullen zijn om zich aan de overeengekomen normen en koersen te houden en om de voorgenomen plannen te verwerkelijken. Met andere woorden, actieve deelname aan het

besluitvormingsproces, bestaande uit het op objectieve wijze vaststellen van de feiten en de gezamenlijke toekenning van waarderingen, draagt ertoe bij dat mensen duurzaam die vorm van autonomie zullen opbrengen die essentieel is voor elk moreel samenleven, namelijk: jezelf ertoe brengen datgene te doen wat je behoort te doen, of je daartoe gedisponeerd bent of niet. Wat mijns inziens ook de motivering ten goede komt, is het volgende. Het handelingsplan dat het resultaat is van het dialogische beoordelingsproces is gestoeld op uitspraken waarvoor in principe waarheid geclaimd kan worden. De handelingszekerheid die wij ontleen aan het bewustzijn dat de handelingskoers is gebaseerd op oordelen die aan de hoogste kwaliteitseis voldoen (predicaat 'waar' toegekend) en dus zo goed mogelijk representeert hoe de zaken in elkaar steken, verhoogt ook de kans dat de deelnemers duurzaam gemotiveerd zullen zijn om zich voor de verwezenlijking van de beoogde doeleinden in te zetten, en om de offers te brengen die dat veelal vraagt. Kortom: het utilistische rechtvaardigingsproces, dat gekenmerkt wordt door oriëntatie op het grootste algemeen welzijn en gebruikmaking van het nut-principe als beslissingscriterium, geeft een realistische verwachting dat de inzet en volharding worden opgebracht die nodig zijn om morele doelstellingen te verwezenlijken.

Ik heb tot dusver laten zien dat het utilistische ideaal in de vorm van het 'grootste geluk principe' met goede redenen gestaafd kan worden. Want welzijn, opgevat als gelenigd-zijn van noden, bevredigd-zijn van behoeften, en behartigd-zijn van belangen, hetgeen de kern vormt van het utilisme, blijkt ook datgene te zijn waar alle morele deliberaties en moreel handelen onontkoombaar op betrokken zijn. En het is precies de satisfactie van die aspecten van het bestaan die het utilisme wil maximeren. In het utilisme leveren ze bovendien ook de doelvoorstellingen en zijn ze niet alleen toepassingsobjecten van morele bemoeienis. Daardoor kunnen ze ook richtinggevend zijn voor ons morele engagement. Dit is niet helemaal vanzelfsprekend als we bedenken dat bij voorbeeld voor Kant behoeften en belangen geen invloed mogen hebben op de bepaling van de doeleinden, waardoor zijn ideaal moeilijk praktisch kan zijn. Bovendien kan er, zoals ik heb verduidelijkt, geen principieel bezwaar tegen zijn dat in een normatief-ethische theorie het ideaal wordt uitgedrukt in termen van maximering, daar dat niet alleen heel wel te verenigen is met de inspirerende toonbeeldfunctie, maar er ook prudentiële en morele redenen daarvoor aan te voeren zijn. Eén reden is dat opzettelijke nalating van het beste feitelijk morele schade kan betekenen. De keuze van maximering van welzijn als moreel ideaal lijkt me ook coherent met datgene wat wij in de praktijk van het leven aantreffen. Daar blijkt namelijk dat ook die daden verricht worden die wij gewoonlijk beschouwen als supererogatoir. Wij kennen allemaal voorbeelden van lofwaardige mensen die zich omwille van het welzijn van anderen opofferingen getroosten, waarvan wij vinden dat ze niet van een (gemiddeld) mens gevraagd kunnen worden. Bovendien wordt ook op andere gebieden, zoals sport, spel, wetenschap en kunst de vraag naar het leveren van maximale prestaties als aanvaardbaar beschouwd.

Naar ik hoop, heb ik ook voldoende aannemelijk gemaakt dat het nutberekeningsprincipe coherent is met het principe van het grootste welzijn voor het grootste aantal mensen, daar het bij de toetsing aan de hand van de zeven dimensies noodzakelijk zo is dat met alle betrokkenen

rekening wordt gehouden en geprobeerd wordt om, in het licht van de feitelijke mogelijkheden en beperkingen, tot de best haalbare optie te besluiten bij de invulling van het ideaal. Ook denk ik plausibel te hebben gemaakt dat het utilistische uitsprakensysteem met zijn door de zeven dimensies gestuurde nut-criterium een leidraad geeft die voert in de richting van een coherent geheel van oordelen, wanneer het gaat om de concrete invulling van het utilistische welzijn-maximeringsprincipe. Ik heb uit de doeken gedaan hoe de procedure van nutberekening voert tot een samenhangend geheel van uitspraken, dat aan de eis van contact met de feitelijke gang van zaken en objectiviteit voldoet. Daarmee heb ik laten zien dat het utilistische rechtvaardigingsproces van dien aard is dat men op objectieve wijze kan komen tot gerechtvaardigde aanvaarding van de invulling van het ideaal. Vervolgens is, denk ik, gebleken dat rechtvaardiging aan de hand van het nutberekeningsprincipe ook kan bewerkstelligen dat aan de motiveringsintentie die eigen is aan onze morele bedoelingen, recht wordt gedaan. Daar namelijk de concrete invulling van het ideaal gebeurt aan de hand van een dialogische procedure die autonome bijdragen van de betrokkenen vraagt, is het een realistische verwachting dat deelnemers gemotiveerd zullen zijn tot verwerkelijking van de plannen. Ook het gegeven dat de betrokkenen zich waarderend moeten uitspreken over de *satisfactie* van hun behoeften en het behartigd-zijn van belangen zal de motivatie tot moreel handelen versterken, daar waarderings altijd een motief tot handelen geven. Aan de motivering draagt bovendien bij de handelingszekerheid die verkregen is door het bewustzijn te handelen op grond van weloverwogen oordelen, die zoveel mogelijk gebaseerd zijn op ware uitspraken. Immers, toetsing aan de nut-dimensies en daarmee verdiscontering van andermans satisfacties, contact met de feitelijke gang van zaken en een objectiverende houding dragen bij aan het terugdringen van de mogelijkheid dat de oordelen door een gelukje of door een toevallige samenloop van omstandigheden 'waar' zijn. Daarmee lijkt het utilisme de tweede functie van een normatief-ethische theorie te kunnen vervullen: het leiden van het handelen in de zin van motiveren tot handelen.

Alvorens over te gaan tot toetsing van het utilisme aan de volgende theoretische eis, namelijk die van een helder begrippenapparaat, resumeer ik mijn conclusies aangaande de vervulling van de coherentie-eis.

Zoals aan het begin van deze paragraaf aangekondigd, heb ik me bij de toetsing van het utilisme aan de coherentie-eis beperkt tot zijn twee belangrijkste principes; en zijn de andere opvattingen die van zwaarwegend belang zijn voor de beoordeling van coherentie, in heel brede termen geformuleerd, te weten de opvattingen over de functies die een normatief-ethische theorie moet vervullen. Ondanks de smalle basis die dat geeft voor conclusies met betrekking tot een zo omvattende eis, lijkt me in ieder geval de volgende slotsom gerechtvaardigd. Als wij het utilisme vergelijken met de deugdethiek en Kants ethiek, dan zien wij dat het gekenmerkt wordt door een coherente constellatie van beoordelingsstandaard, beslissingscriterium en de praktische bedoeling die kenmerkend is voor een normatief-ethische theorie, zoals neergelegd in de functie-eisen. De behandeling van de deugdethiek heeft daarentegen laten zien dat deze door gebrek aan eenduidige doelvoorstelling en het ontbreken van een beslissingscriterium (dan wel

hantering van een gebrekkige maatstaf), haar handeling-leidende functie niet naar behoren kan vervullen (zie hoofdstuk 3 paragraaf 12), hetgeen betekent dat de deugdethiek op een heel essentieel punt niet consistent is. Ook Kants ethiek lijdt, zoals we in hoofdstuk 3 paragraaf 9 hebben gezien, aan hetzelfde euvel, zij het in mindere mate. Want hoewel ze wel een ondubbelzinnig beslissingscriterium geeft, namelijk het non-contradictie principe, is dit criterium niet alleen erg onpraktisch omdat de toepassing ervan een hoog niveau van abstract denken vereist, maar ook omdat het alleen helpt beslissen welke handelingen nagelaten dienen te worden (zie hoofdstuk 3 paragraaf 4). Met de conclusie dat het utilisme een coherent samenstel van ideeën vormt wat betreft de meest essentiële punten van een normatief-ethische theorie, namelijk de 'mutual explanatoriness' van de belangrijkste principes, en de bedoelingen die wij met onze inspanningen op het morele gebied hebben, tot uiting komend in de eisen van functie-vervulling, sluit ik de toetsing van het utilisme aan de eerste theoretische eis af. Resteren nog drie eisen die ik naar voren bracht als toetsstenen waaraan een normatief-ethische theorie op algemeen theoretische gronden moet voldoen: helder begrippenapparaat, verklarende kracht en eenvoud.

Dat het utilisme een helder begrippenapparaat bezigt, lijkt me zonder meer duidelijk; termen als *nut*, *pains* en *pleasures*, behoeften, en belangen, zijn termen van het daagse spraakgebruik. De term *'nut'* heeft niettemin tot veel misverstand aanleiding gegeven. Of dit veroorzaakt is doordat tegenstanders van het utilisme een verkeerde interpretatie ingang hebben doen vinden, of omdat de term *'nut'* vandaag een andere, negatieve, connotatie heeft, wil ik hier niet beoordelen. Uit de omschrijvingen en synoniemen die Bentham geeft voor *'nut'* blijkt dat daarmee niet bedoeld wordt 'hoe wij een ander kunnen gebruiken om vervolgens het nut daarvan te berekenen', zoals bij voorbeeld door Sen & Williams (1982) gesuggereerd is. Zoals wij ons uit hoofdstuk 3 paragraaf 5 zullen herinneren, noemt Bentham datgene *'nut'* wat mensen na rationele overweging met inachtneming van de relevante dimensies als de meest gepaste handelingsoptie zien. Met de term *'nut'* wordt dan aangeduid: die handelingsoptie die op grond van redelijke verwachtingen de beste uitkomst belooft voor het welzijn van alle betrokkenen. En in de Benthamiaanse betekenis is *'nut'* een vertrouwd alledaags begrip.

Hoewel ook de termen *'pains'* en *'pleasures'* op zich heel algemeen en begrijpelijk zijn, wil ik toch nader op ze ingaan, daar er grote deining is (geweest) over die termen zoals ze in het utilisme van Bentham gebruikt zouden worden. Aanleiding tot kritiek is niet zozeer de betekenis van die termen als wel de rol die in het utilisme aan ze zou worden toegekend. Een gangbare misvatting is dat in het utilisme het nastreven van *'pleasures'* en vermijden van *'pains'* als directe doelvoorstelling worden geponeerd. Bentham gebruikt deze termen echter om de meest fundamentele handeldrijveren aan te geven, die bepalend zijn voor wat wij in het algemeen als onze belangen zullen beschouwen en die daarmee indirect bepalend zijn zowel voor het morele *'zijn'* als voor het morele *'behoren'*. Er wordt dus over het hoofd gezien dat Bentham de termen *'pains'* en *'pleasures'* die centrale plaats geeft, omdat wij bij de rechtvaardiging van handelingen altijd (een van de) synoniemen van *'pains'* en *'pleasures'* gebruiken. Hij ziet ze dus nadrukkelijk als het altijd aanwezige moment in elke motivering, doelvoorstelling en rechtvaard-

diging (vgl. Kelly, 1990, p. 9). En zo gebruikt, dat wil zeggen als bouwstenen voor elk handelen, zijn ook de termen 'pains' en 'pleasures' vertrouwde, alledaagse, door iedereen herkenbare en gebruikte begrippen.

Het utilisme voldoet ook aan de eis van verklarende kracht, dat wil zeggen dat het nut-principe "yields judgments not included in the original data base", daar het voldoende rechtvaardigend vermogen heeft om zowel formele als inhoudelijke principes te rechtvaardigen. Zo voerde Bentham zelf het 'security-providing'-principe en het 'disappointment-preventing'-principe in. Het eerste principe moet voor iedereen zekerheid van lijf en goed en een materieel bestaansminimum waarborgen; het tweede principe moet voorkomen dat mensen onnodig in de uitvoering van hun levensplan worden gedwarsboemd. Beide rechtvaardigheidsprincipes worden op utilistische gronden gerechtvaardigd, daar een bepaalde mate van bestaanszekerheid van direct instrumenteel belang wordt geacht zowel voor de sociale stabiliteit zonder welke elk vooruitzicht op duurzaam moreel samenleven illusoir is, alsook voor geluk; ze scheppen immers de omstandigheden waaronder personen pas hun levensplan kunnen vormen en hun belangen kunnen behartigen. We moeten dus goed zien dat met het invoeren van de rechtvaardigheidsprincipes het nutprincipe niet wordt doorbroken en daarmee ook niet komt te staan *naast* de andere principes. Veeleer is het zo dat het nutprincipe met zijn egalitaire tendens een principe van distributieve rechtvaardigheid als gevolg heeft (zie Kelly, 1990, p. 123). In hoofdstuk 3 paragraaf 7 heb ik erop gewezen dat niets de invoering van verdere regels en principes in de weg staat, mits gekozen op grond van het nuts criterium, met het oog op het grootste welzijn. Zo kunnen allerlei rechten op grond van het utilistische principe gerechtvaardigd worden en derhalve binnen het utilisme een plaats hebben. Het utilisme heeft dus verklarende kracht op grond van zijn rechtvaardigend vermogen. Het kan immers principes (al of niet in de vorm van rechten geformuleerd) rechtvaardigen die noodzakelijk vervuld moeten zijn, wil duurzaam moreel leven mogelijk zijn (namelijk zekerheid), en principes die bevorderlijk zijn voor morele interactie op het publieke gebied (namelijk gelijkheid). Wat eveneens pleit voor de vaststelling dat het utilisme verklarende kracht heeft, is dat de utilistische beoordelingsstandaard en het beslissingscriterium zodanig met noden, behoeften en belangen verbonden zijn en er dermate rekening wordt gehouden met de menselijke motivering en met de ook op andere gebieden gevraagde rationaliteit, dat de waarderingen automatisch zullen veranderen wanneer de feitelijke stand van zaken zich ingrijpend wijzigt. Hoewel superveniëntie – de waarden-toekenning op grond van een kritische beoordeling van feiten en variërend met verandering van feiten – niet iets specifiek is van het utilisme, laat het utilisme de ruimte voor herwaarderingen die zouden kunnen leiden tot oordelen die niet in de oorspronkelijke ideeën van de theorie vervat zijn; iets dat niet bij alle morele theorieën het geval is. Dat betekent dat niet alle normatief-ethische theorieën de verklarende kracht hebben om een geheel nieuw type probleemsituaties te hanteren. Als, zoals in Kants ethiek, niet gekeken wordt naar behoeften, belangen, motieven en de waarde die daaraan gehecht wordt, tenminste als het gaat om bepaling van de doelvoorstellingen, dan verandert er wel iets in de werkelijkheid, maar niets in het denken. Als, preciezer gezegd, noden,

behoefden, en belangen slechts toepassings-objecten van onze morele deliberatie zijn die aan de morele wet getoetst moeten worden, en ze niet ook doeleinden als te verwezenlijken opgave mogen leveren, dan kunnen er geen heroriëntering-gevende oordelen tot stand komen die verder gaan dan datgene wat in de oorspronkelijke theorie geformuleerd is. En in dat geval kan zo'n theorie geen (verklarende) kracht hebben. Zo kan met behulp van Kants principe van de categorische imperatief in combinatie met het non-contradictie principe geen positieve discriminatie gerechtvaardigd worden, daar dat feitelijk neerkomt op de ene keer iets kunnen willen, terwijl je dat op een ander tijdstip niet zou kunnen willen. Dat is iets dat, gezien het formele, algemeen wetmatige karakter van Kants ethiek, een tegenspraak, een onmogelijkheid is.

De laatste eis, 'eenvoud', houdt in dat een theorie toelaat " a body of judgments out of a relatively sparse amount of theory, deriving numerous complex variations of the phenomena from the smaller number of basic principles" (Kagan, 1989, p. 11). Als blijk van eenvoud getuigt dat de utilistische beoordelingsstandaard (het principe van het grootste welzijn) en het beslissingscriterium (het nutberekingsprincipe) zowel voor het gebied van de privé als de publieke moraliteit bruikbaar zijn (vgl. Feinberg, 1967, pp. 378-381). Daarmee wordt bereikt dat de handelingen op beide gebieden in dezelfde richting gestuurd worden, zodat extra constructies worden vermeden die nodig kunnen zijn wanneer verschillende principes voor privé en publieke moraal gehanteerd worden. Ook getuigt van eenvoud dat de toepassing van de utilistische beslissingsprocedure een manier van omgaan met situaties en problemen is, die wij ook op het niet specifiek morele gebied als rationele omgang plegen te beschouwen.

Nu ik heb laten zien op welke wijze het utilisme voldoet aan de theoretische eisen en aan de functie-eisen die aan een normatief-ethische theorie worden gesteld, wil ik in de volgende paragraaf laten zien dat het zich ook van zijn taken kan kwijten.

3. Toetsing van het utilisme aan de taakeisen

In hoofdstuk 1 paragraaf 3 noemde ik als taken van een normatief-ethische theorie: ten eerste, het ontwikkelen van "conceptions of how to live, which can be understood from no particular perspective and therefore from many perspectives as we can abstract from their particularity" en, ten tweede, het geven van een criterium of criteria om te beslissen wanneer het ideaal benaderd wordt. Hoewel wij ons uit hoofdstuk 2 paragraaf 3 zullen herinneren dat een beslissingscriterium niet per se noodzakelijk is (bij voorbeeld als wij een moreel ideaal alleen nodig vinden als inspiratiebron en dus met een beoordelingsstandaard willen volstaan), heb ik laten zien dat er goede redenen zijn die pleiten voor een theorie die zowel de ideaal-pijler als de praktijk-pijler ontwikkeld heeft. Een normatief-ethische theorie die geen duidelijk beslissingscriterium heeft en alleen als inspiratiebron dient, leent zich veel minder voor onderlinge gedragsafstemming; en is nauwelijks toegerust voor het vaststellen van publiek beleid. In ieder geval is een ethische theorie die geen criterium geeft, niet geschikt om het handelen in meer directe zin te leiden.

Dat het utilisme de eerste taak – de ontwikkeling van opvattingen van hoe te leven – naar behoren kan vervullen is in de vorige paragraaf misschien reeds duidelijk geworden, daar de ontwikkeling van opvattingen van 'hoe te leven' neerkomt op de concrete invulling van het ideaal van het 'grootste welzijn'; een concretisering die met tijd en plaats kan variëren. Daar hebben we immers aan de hand van de rechtvaardiging van feiten en wenselijkheden kunnen zien, dat de invulling van het ideaal op dezelfde wijze gebeurt als die waarop alle beslissingen die het welzijn van anderen raken, gerechtvaardigd worden: door een gezamenlijke discussie die de vorm heeft van een kritische beoordeling waarvan de spil gevormd wordt door een belangenafweging die gericht is op het grootst mogelijke welzijn. Ook is gebleken dat de utilistische rechtvaardigings-procedure aanzet tot verklaringen en rechtvaardigingen die voldoen aan de eisen die op het morele gebied eraan gesteld worden.

Dat het utilisme een werkbaar beslissingscriterium geeft – de tweede taak vervult – is mijns inziens inmiddels genoegzaam gebleken, daar het op alle niveaus het handelen kan leiden: bij het uitstippelen van individuele handelingskoersen en ter bepaling van publiek beleid. Immers, het utilistische criterium kan op *positieve* wijze uitsluitel geven met betrekking tot handelings-plannen, zowel in conflictvrije omstandigheden als in situaties van elkaar uitsluitende keuzen. Het kan, met andere woorden, bepalen wat wij moeten doen, in plaats van slechts aangeven wat wij dienen na te laten. Dat het criterium niet alleen in theorie maar ook in de praktijk goed werkbaar kan zijn, lijkt me zonder meer een gerechtvaardigde verwachting, daar ook bij elk ander toekomst-gericht, en niet per se moreel, gedrag een rationele belangenafweging als belangrijk onderdeel van planning erkend en gepraktiseerd wordt. Duurzaam de eigen belangen schaden wordt in de regel als gestoord gedrag beschouwd, zelfs waar dat niet hinderlijk is voor anderen of voor de persoon zelf, zoals blijkt uit redelijk onomstreden gevestigde praktijken als curatele en paternalisme. Voortdurend of ernstig het belang van anderen schaden, wordt als moreel verwerpelijk gezien. Een rationele belangenafweging opgeven wanneer het om morele kwesties gaat, is irrationeel als wij erkennen dat zo'n werkwijze bij het plannen van andere vormen van sociaal gedrag als legitiem beschouwd en beoefend wordt. Dat het utilistische criterium niet alleen goed werkbaar is, maar ook aan *morele* kwaliteitseisen voldoet, lijkt me om de volgende redenen een gerechtvaardigde conclusie. Het criterium is direct gericht op de belangrijkste componenten van moraliteit, zoals we ze in de daagse praktijk tegenkomen, en fixeert de aandacht op noden, behoeften en belangen. 'Belangrijkste', omdat ze die facetten van moraliteit zijn waar goeddeels de morele problemen om ontstaan; en ook omdat juist het speciale gewicht dat aan eigen behoeften en belangen wordt gegeven, een oplossing van morele kwesties in de weg kan staan. Maar behoeften, belangen en noden spelen niet alleen een rol in moreel moeilijke situaties. Ook in een conflictvrije context spelen ze een centrale rol: het is doordat wij ons aangesproken weten door het lot van anderen, en daarmee door het uitblijven van de bevrediging van hun behoeften etcetera, dat wij ons willen inzetten om aan hun welzijn een positieve bijdrage te leveren: dat wij ons op het morele gebied begeven.

Daar ik meen genoegzaam te hebben aangetoond dat het utilisme aan de theoretische eisen voldoet en de twee hoofdfuncties van een normatief-ethische theorie alsook de taken ervan kan vervullen, zal ik in het laatste deel van deze studie laten zien dat het ook een adequaat kader vormt om te kunnen fungeren als basistheorie voor de bezinning op en voor de praktijk van de morele ontwikkeling en opvoeding. Voordat ik daartoe overga, wil ik dit deel afsluiten met een samenvatting van de hoofdpunten.

Samenvatting van deel II

Bij de beoordeling van de deugdethiek, Kants ethiek en het utilisme, heb ik de deugdethiek als startpunt genomen. Uit de beschrijving van de standpunten van strenge en gematigde deugdethici is gebleken dat kenmerkend voor de deugdethiek is: de dominerende aandacht voor het karakter van personen, dat vooral wordt afgelezen van hun disposities; en de nadruk op contextualisering en directheid. Met die accenten hopen deugdethici de motivatie positief te beïnvloeden en een betrouwbaar, op habituering steunend, gedragspatroon te waarborgen, alsmede beter recht te doen aan iemands integriteit dan de meer abstracte, dat wil zeggen regel- en plichtgeleide ethieken. De belangrijkste kritiek op de deugdethiek blijkt vooral gericht op de volgende facetten: de afhankelijkheid van 'morele goedheid' van disposities, waardoor het onmogelijk is te weten wie wel en wie niet een moreel karakter heeft; het gegeven dat de morele goedheid afgelezen wordt van het totale gedragspatroon, waardoor 'moral backsliding' in de hand wordt gewerkt; en de zwak ontwikkelde notie van doeleinden, die leidt tot problemen bij het vaststellen van een evaluatiestandaard en daarmee tot moeilijkheden bij de verantwoording en rechtvaardiging van handelingskoersen en van morele eisen en gedragsverwachtingen. Het invoeren van een meesterdeugd blijkt geen oplossing, daar dat het probleem slechts naar een volgend niveau verlegt. De schadelijkste kritiek betreft het gebrek aan objectiviteit, waardoor een kritische beoordeling van personen en praktijken met het oog op verandering onmogelijk wordt. De deugdethiek schiet daardoor niet alleen te kort op het handelingleidende niveau, omdat ze niet kan aangeven hoe tussen elkaar uitsluitende opties, dus deugden, gekozen moet worden, maar ook op het rechtvaardigingsniveau, daar door de gebrekkige notie van doeleinden geen verhelderend antwoord te geven is op de vraag waarom bepaalde doelstellingen verwezenlijkt moeten worden. Een beslissingscriterium zou juist voor deugdaanhangers belangrijk moeten zijn, omdat ze wijzen op het sterk direct handelingleidende karakter van deugden. De verdienste van de deugdethiek ligt in de aandacht die ze vraagt voor het motiverende aspect van moraliteit.

Anders dan bij de deugdethiek (uitgezonderd de objectieve deugdethiek) honoreert Kant wel de objectiviteitseis, daar hij een objectief criterium ter vaststelling van morele waarde aanbiedt. Toch is een van de kritiekpunten dat dit criterium alleen zegt wat nagelaten dient te worden, en dat het geen prioritering van handelingsalternatieven mogelijk maakt, waardoor het ongeschikt is om in meer directe zin het handelen te leiden. De geringe praktische bruikbaarheid van Kants ethiek is terug te voeren op het gegeven dat hij, als gevolg van zijn strikte scheiding van het zijn

en het behoren, niet voldoende rekening kón houden met de werkelijke wereld. De belangrijkste verdienste van Kant is dat hij een aantal kernelementen van moraliteit op dwingende wijze naar voren heeft gebracht, zoals: het gegeven dat moraliteit mensenwerk is, waardoor hij de morele verantwoordelijkheid in laatste instantie bij de individuele persoon legt; de eis van autonomie in de zin van zonder dwang doen wat moreel verlangd wordt, ook al ben je daartoe niet geneigd; en de eis van onvoorwaardelijk respect voor de medemens. Kants verdiensten liggen vooral op het inspirerende vlak.

Wat betreft het utilisme heb ik vastgesteld dat de vele kritiek erop de verdiensten ervan overschaduwde. De kritiek luidt: dat het utilisme een monistische theorie is, terwijl juist een diversiteit van waarden kenmerkend zou zijn voor de eigenheid van personen; dat het beslissingscriterium een kwantificerend meetinstrument is, waardoor persoonlijke waarden niet meetbaar zouden zijn; dat de meetprocedure, gericht als ze is op de gevolgen van handelingen, onwerkbaar is, daar de gevolgen niet met voldoende zekerheid te berekenen zijn; en dat het vanwege de maximaliserings- en onpartijdigheidseis te streng zou zijn. Door die defecten zou het utilisme geen recht kunnen doen aan het principe van respect voor personen, daar de autonomie en integriteit geschonden worden. Nadat ik heb laten zien dat het utilisme tegen de gangbare kritiek bestand blijkt en dat ze niet alleen getuigt van respect voor personen, maar het ook mogelijk maakt dat personen voor één kunnen gaan tellen, ben ik ingegaan op suggesties om de drie ethieken te combineren.

Aangaande de combinatie van deugdethiek en Kants ethiek heb ik vastgesteld dat ze juist op die punten tekortkomingen delen waar ze zelf versterking behoeven, zodat die combinatie niet zinvol is. De behandeling van de combinatie van deugdethiek en utilisme leidde tot de slotsom dat ze ondanks een aantal affiniteiten niet effectief verenigbaar zijn, daar het utilisme de deugdethiek niet van een criterium ter evaluering van 'innerlijke' motieven kan voorzien. De combinatie van Kants ethiek en Bentham's utilisme blijkt, ondanks sterke overeenkomsten qua visie op belangrijke aspecten van moraliteit, niet vruchtbaar, hetzij doordat ze tot tegenstrijdige handlingsaanwijzingen kan leiden, hetzij doordat de utilistische inbreng Kants bijdrage nagenoeg buiten spel zet. Ik heb hoofdstuk 3 afgesloten met de beoordeling van de praktische bruikbaarheid van deugden in de context van de morele opvoeding. De conclusie luidde dat deugden onvermijdelijk steunen op deontologische en consequentistische principes, en dat ze niet in de door deugdethici bedoelde zin direct-handelingsleidend zijn. De praktische waarde van deugden voor de morele opvoeding blijkt daarin te bestaan, dat ze als inspiratiebron, als subidealen, kunnen dienen, en als steno-uitdrukking om het gewenste gedrag te bekrachtigen, maar eerst nadat het kind reeds een redelijk moreel ontwikkelingsniveau heeft bereikt.

Daar het utilisme recht blijkt te doen aan belangrijke aspecten van moraliteit, zoals rationaliteit, objectiviteit, aandacht voor de motivatie-dimensie, autonomie en een kritische oordeelsvorming waarvan waarderingen een onlosmakelijk deel vormen, heb ik in hoofdstuk 4 het utilisme getoetst aan de algemeen-theoretische eisen, en aan de eisen die samenhangen met de functies en taken die een normatief-ethische theorie moet vervullen. Gebleken is dat het utilisme

een coherent samenstel van ideeën heeft wat betreft de meest essentiële punten van een normatief-ethische theorie: namelijk de 'mutual explanatoriness' van het principe van het grootste welzijn en het nutberekingsprincipe en van de bedoelingen die we met onze inspanningen op het morele gebied hebben, zoals die tot uiting komen in de eisen van functie-ervulling. Gebleken is bovendien dat contact met de werkelijkheid en objectiviteit gewaarborgd kan worden. Want in het utilisme leveren noden, behoeften en belangen ook de doelvoorstellungen; en houdt toetsing aan de nut-dimensies de verdiscontering van anderomans satisfacties in. Bovendien dwingt de toepassing van het nutberekingsprincipe met zijn zeven aandachtspunten tot een objectiverende houding. Dat verkleint de kans dat de invulling van het ideaal een willekeurig karakter krijgt. De verklaringen die binnen het utilisme gegeven worden en waartoe het nutberekingsprincipe ook in de praktijk aanzet, zijn rationale verklaringen die voldoen aan de eisen die gesteld worden aan verklaringen op het morele gebied. Ze zijn namelijk reden-gevende verklaringen, die hun sterk handeling-voorschrijvende implicatie onlenen aan het dwingende appel dat uitgaat van noden, behoeften en belangen; en die voldoen aan de superveniëntie 'constraint', daar het beslissingscriterium zodanig verbonden is met noden, behoeften en belangen, en er dermate rekening wordt gehouden met de menselijke motivering en met de ook op de andere gebieden gevraagde rationaliteit dat de waarderingen automatisch zullen veranderen wanneer de feitelijke gang van zaken zich wijzigt. Daarmee is tegelijk gebleken dat het utilisme verklarende kracht heeft, daar het een geheel nieuw type probleemsituaties kan hanteren. Het utilisme voldoet aan de eis van eenvoud daar zijn beide hoofdprincipes zowel op het gebied van de privé als de publieke moraal bruikbaar zijn, zodat er geen extra constructies nodig zijn om de beide gebieden op elkaar af te stemmen.

DEEL III

EEN UTILISTISCH PERSPECTIEF OP DE MORELE OPVOEDING

Inleiding

In dit deel van deze studie houd ik een pleidooi voor het utilistische denkkader als grondslag voor een theorie van de morele opvoeding.

Voordat ik inga op de bijdrage die het utilistische denkraam kan leveren, behandel ik in hoofdstuk 5 paragraaf 1 een kwestie die op het gebied van de ontwikkelingsfilosofie omstreken is, maar waarbij een standpuntbepaling toch noodzakelijk is: de criteria ter beoordeling van vooruitgang in de morele ontwikkeling. Preciezer gezegd: het criterium aan de hand waarvan beoordeeld moet worden of de morele ontwikkeling gaat in een richting die de verwachting rechtvaardigt dat het kind later de kenmerken van een moreel volwassen persoon zal bezitten. Ik zal de behandeling van het criterium vooral toespitsen op de vermogens en vaardigheden die geëvalueerd moeten worden en op de problemen die daaraan kleven, en wel op zo'n manier dat duidelijk wordt waarom de maatstaf ter beoordeling van de morele ontwikkeling noodzakelijk qua omvang te kort schiet; en in het verlengde daarvan waarom ik bij de utilistische interpretatie van het morele ontwikkelingsverloop en de waardering daarvan (in hoofdstuk 6) aan bepaalde facetten een groter gewicht zal toekennen dan aan andere. Ook zal ik verklaren waarom bij het beoordelen van progressie in de morele ontwikkeling aan cognitie en handelen een relatief groter gewicht toekomt dan aan het gevoelsaspect. In paragraaf 2 zal ik een omschrijving geven van het doel van de morele opvoeding en wel in termen van de eigenschappen die een moreel volwassen persoon zou moeten bezitten om zo volledig mogelijk aan het morele leven te kunnen deelnemen. Deze omschrijving is gebaseerd op de functies van moraliteit en hun implicaties, zoals die in deze studie, aan de hand van een 'aard en bedoelingen'-benadering zijn opgevat, uitgewerkt en verantwoord.

In hoofdstuk 6 zal ik aannemelijk maken dat het utilistische raamwerk en vocabulaire zich heel goed lenen voor conceptualisering, beschrijving en verklaring van de morele ontwikkeling. In paragraaf 1 zal ik laten zien dat het utilistische ideaal van het grootst mogelijke welzijn aansluit bij de verwachtingen van opvoeders daar het in het verlengde ligt van hun opvoe-

dingsbedoeling; en dat het utilistische oriënteringskader voldoet aan de overige eisen die ik in deel 1 paragraaf 1 heb geformuleerd als 'additionele eisen' die vanuit het toepassingsgebied van de morele opvoeding aan een normatief-ethische theorie die als grondslag daarvoor dient, gesteld moeten worden. Aan de hand van een utilistische interpretatie van het morele ontwikkelingsverloop wil ik, in paragraaf 2, illustreren dat het utilisme in principe geschikt is om het handelen van zowel professionele als niet-professionele opvoeders te leiden; en wel zodanig dat ze de morele ontwikkeling kunnen begeleiden in de richting van de vorming van die vermogens en vaardigheden die kenmerkend moeten worden geacht voor de moreel volwassen persoon.

HOOFDSTUK 5

Bijdrage van normatief-ethische theorie en ontwikkelingsfilosofie aan de theorie van de morele opvoeding

1. Criteria ter beoordeling van de morele ontwikkeling

Met de specifieke belangstelling voor de morele ontwikkeling is gegeven dat wij willen weten of de vorming van het kind in de richting van een moreel volwassen persoon zich in gunstige zin voltrekt. Om dat vast te kunnen stellen is een criterium nodig dat, vanuit het perspectief van wat in ieder geval kenmerkend moet zijn voor de moreel volwassen persoon, aangeeft welk soort kwalitatieve veranderingen zich gedurende de ontwikkeling zouden moeten voltrekken. Hiermee is reeds aangeduid dat het gaat om een criterium dat de morele vooruitgang in globale termen meet. Dit is geheel in overeenstemming met de algemeenheidseis die impliciet is in het ontwikkelingsdenken. We willen namelijk weten wat in het algemeen het optimale ontwikkelingsverloop is, en niet zozeer hoe elke individuele ontwikkeling zich voltrekt (zie Van Haaften, Korthals, Widdershoven, De Mul, & Snik, 1986, pp. 29-36).

Waardoor wordt de standaard voor het meten van vooruitgang in de morele ontwikkeling bepaald? Het spreekt voor zich dat, willen wij van vooruitgang spreken, de ontwikkeling zal moeten gaan in de richting die wordt bepaald door de bedoeling die wij met moraliteit hebben en daarmee met de functies die wij aan haar toeschrijven. In dat licht zal de ontwikkeling moeten gaan in de richting van het zodanig waarderen van het morele behoren, dus van het morele ideaal, dat daaraan redenen en daarmee motieven tot handelen kunnen worden ontleend die ons daadwerkelijk ertoe aanzetten datgene wat we met onze morele bemoeienis beogen, te verwezenlijken. Daar echter bepaalde aspecten die deel uitmaken van het morele behoren niet met zekerheid afleesbaar dan wel controleerbaar zijn, gevoelens en motieven bij voorbeeld, zullen ze zich minder goed lenen voor directe beoordeling van de kwalitatieve verandering in de morele ontwikkeling en zullen ze daardoor niet hetzelfde gewicht kunnen hebben als andere moreel relevante aspecten, zoals handeling en rechtvaardiging.

Om de vooruitgang in morele ontwikkeling te kunnen evalueren, moeten een aantal van die 'afleesbare' kenmerken bovendien van dien aard zijn dat ze gedurende de hele morele ontwikkeling een belangrijke en duidelijk herkenbare plaats innemen, zodat vergelijkenderwijs vastgesteld kan worden of ze al of niet in de gewenste richting veranderen en dus of de morele ontwikkeling in gunstige zin verloopt.

Gegeven dat aan het morele ideaal goede redenen en motieven tot handelen ontleend moeten worden, zal de morele ontwikkeling een kwalitatieve verandering moeten zijn in de opvatting van wat het ideaal behelst, en wel zodanig dat de redenen en de motieven die in elke fase van de morele ontwikkeling daaraan worden ontleend steeds van meet af aan een gedeelte van de kern van moraliteit raken, terwijl de ontwikkeling een verbreding laat zien in de richting van een meer complete opvatting. In het licht van de vraag wat een specifiek voorwerp van evaluering moet zijn, gezien de eigenschappen die de moreel volwassen persoon moet hebben, houdt dat in dat beoordeeld moet worden of tijdens de ontwikkeling het cognitieve en het conatieve vermogen alsook het handelen in de richting gaan van objectiviteit. Objectiviteit is immers zowel voor de motivering als in de context van rechtvaardiging van doorslaggevend belang (zie hoofdstuk 1 paragrafen 3 en 9). Beoordeeld moet dan worden de ontwikkeling naar een objectiverende houding ten opzichte van persoonlijke gevoelens en subjectieve belangen ('emotionele objectiviteit'), en naar aanvaarding en toepassing van algemene standaarden bij de rechtvaardiging van keuzen en handelingen ('cognitieve objectiviteit'). Vanuit moreel gezichtspunt moet deze objectiviteit daarin tot uiting komen, dat zowel bij het oordelen als bij het handelen rekening wordt gehouden met legitieme eisen van anderen, ook al worden ze door de oordelende of handelende persoon zelf niet geheel onderschreven. Dit soort objectiviteit vereist op haar beurt dat de ontwikkeling gaat in de richting van autonomie en wel in tweeërlei zin: in de betekenis van zelf een beoordeling en selectie kunnen maken van de behoeften en belangen die in het geding zijn, maar ook in de voor moraliteit cruciale zin van jezelf ertoe brengen, zonder dwang of sancties, datgene te doen wat je behoort te doen, als het moet onder (tijdelijk) opzietten van de eigen belangen, wensen en voorkeuren. Vooral deze tweede betekenis van autonomie is van belang, omdat zonder die vorm van autonomie de duurzame onderlinge gedragsafstemming die voor het op morele wijze samenleven vereist is, niet verwacht kan worden.

Het spreekt voor zich dat de volgorde van de facetten die in de verschillende fasen van de morele ontwikkeling het accent bij de beoordeling zullen krijgen, afhangt van een aantal ontwikkelingspsychologisch bepaalde gegevenheden. Opvoeders kunnen zich dan ook slechts voegen naar het daardoor bepaalde ontwikkelingsverloop. Zo bepaalt het feit dat de vroegste morele opvoeding niet kan plaatsvinden door cognitieve beïnvloeding, tenminste in de moreel relevante zin, dat de nadruk nagenoeg geheel zal liggen op de beoordeling en sturing van gevoelsuitingen en gedragingen. Als de cognitieve ontwikkeling in moreel relevante zin op gang is gekomen, zullen kinderen nog niet het abstractieniveau hebben om alle soorten rechtvaardigingen te begrijpen. Zo kunnen ze nog niet de redenen bevatten die verwijzen naar algemene regels, maar alleen die afspraken naleven die refereren aan waarden die een rol spelen in hun nog kleine

wereld. Is eenmaal het abstraherend vermogen op gang gekomen, dan zullen cognitieve aspecten de nadruk krijgen naast de dimensies die de gevoelens en het handelen betreffen. Naarmate de ontwikkeling voortschrijdt, zal als ze voorspoedig geweest is, aan het cognitieve aspect een zwaar gewicht toekomen. Er is eensgezindheid van mening dat bij moraliteit de omzetting van de wil tot handelen in daden cruciaal is. In hoofdstuk 1 paragraaf 1 heb ik erop gewezen dat de rol van gevoelens en cognitie niet principieel verschillend is, als het gaat om het conatieve aspect. Die uitspraak moet ik nu nuanceren daar het niet zo is dat beide ook gelijkwaardig zijn. Gegeven de centrale rol die de algemeenheidseis en de objectiviteitseis spelen in verband met het grote gewicht dat aan rechtvaardiging moet worden toegekend, moet het cognitieve aspect van groter belang worden geacht, daar meningsverschillen niet opgelost kunnen worden door de gevoelens te versterken of door wat meer gevoelens aan te voeren (vgl. Leighton, 1985). Ze kunnen alleen worden beslecht door meer, andere en in ieder geval betere redenen naar voren te brengen. Dat grotere belang zal ook tot uitdrukking moeten komen bij de beoordeling van de morele ontwikkeling.

Nu ik heb aangegeven aan welke aspecten van moraliteit vergelijkenderwijs een groot gewicht moet worden toegekend bij de beoordeling van vooruitgang in de morele ontwikkeling, wil ik in de volgende paragraaf de beoordelingsstandaard ter bepaling of de morele ontwikkeling gunstig verloopt, bespreken. Die standaard beschrijf ik in termen van eigenschappen die een moreel volwassen persoon zou moeten hebben om zo volledig mogelijk aan het morele leven te kunnen deelnemen.

2. Opvoedingsdoel: de moreel volwassen persoon

In hoofdstuk 1 paragraaf 1 heb ik naar voren gebracht dat de belangstelling van opvoeders voor een theorie van de morele opvoeding voortkomt uit de behoefte aan oriëntatie bij de begeleiding en sturing van de morele ontwikkeling. Daar heb ik ook aangegeven dat ze zich in de morele opvoeding zullen laten leiden door een beeld van de morele volwassenheid, uitgedrukt in termen van eigenschappen die de moreel volwassen persoon zou moeten hebben. Aangezien de eigenschappen van de moreel volwassen persoon een gedeeltelijke afspiegeling zijn van een voorstelling van hoe het morele gebied in het ideale geval gereguleerd zou moeten zijn, heeft het door mij geschetste beeld van de morele volwassenheid een ideaal-karakter. De genoemde eigenschappen zijn kwaliteiten die nodig zijn om zo volledig mogelijk in het morele leven te kunnen participeren. Afwezigheid of onderontwikkeling van enkele van die eigenschappen betekent dan ook niet meteen dat er sprake is van morele onvolwassenheid. In hoofdstuk 1 paragraaf 2 heb ik, aan de hand van visies van opvoedingstheoretici op opvoedingsdoelen, geconstateerd dat de aanwijsbaar grote verschillen vooral het relatieve belang dat aan de ontwikkeling van bepaalde eigenschappen, in vergelijking met andere moet worden gehecht, betreffen. Die uiteenlopende visies, die met elkaar op gespannen voet kunnen staan, heb ik verklaard met verwijzing naar verschillen in opvatting over de aard van moraliteit en de bedoelingen die we met

ons moreel engagement hebben; verschillen in opvatting die we ook bij ethici tegenkomen. Het eerste deel van deze studie was een globale uitwerking van een benadering waarin vooral de bedoelingen die we met onze morele inspanningen hebben, centraal staan; het tweede deel stond in het teken van de rechtvaardiging van een normatief-ethische theorie die daaraan recht doet en daarmee kan dienen als gelegitimeerd oriëntatiekader voor de morele opvoeding.

Als wij uitgaan van de aard en functies van moraliteit, zoals in hoofdstuk 1 paragraaf 3 naar voren gebracht, en van hun implicaties zoals in deze studie uitgewerkt, dan kunnen we daaruit afleiden dat de moreel volwassen persoon gekenmerkt moet worden door de volgende eigenschappen. Hij moet, ten eerste, door een langdurige motivatie het opbrengen moreel te handelen op grond van de erkenning dat de noden, behoeften en belangen van anderen legitieme grenzen stellen aan eigen wensen, behoeftenbevrediging en belangenbehartiging. Alleen dan kan de duurzame gedragsafstemming bereikt worden die nodig is voor het op morele wijze samenleven. Een tweede eigenschap die de moreel volwassen persoon moet bezitten is dat hij in staat moet zijn om zijn huidige gedrag te laten bepalen door redenen die hij in de toekomst denkt te hebben, of die er in de toekomst zullen zijn (zie hoofdstuk 1 paragraaf 5). Daarvoor moet hij, steunend op ervaringen die hij in het verleden heeft opgedaan en op de beoordeling van feitelijke omstandigheden, tot gerechtvaardigde inschatting van de toekomst kunnen komen. Daarbij is natuurlijk ook van belang, en dat is een derde karakteristiek, dat hij de noden en behoeften van anderen leert inschatten. Daartoe kan empathie een hulpmiddel zijn. Een kwestie die vaak in verband met empathie ter sprake wordt gebracht, is de functie van gevoelens, waarover verschillende en tegenstrijdige opvattingen bestaan. Zo wilde Kant gevoelens niet tot het eigenlijke gebied van de moraliteit rekenen, maar tot de voorwaarden daarvoor. Ook Bentham erkende het belang van gevoelens, zonder evenwel de morele waarde van handelingen afhankelijk te willen maken van gevoelens, omdat zelfs een zo wenselijk gevoel als sympathie niet automatisch tot moreel juiste keuzen leidt. Anderen daarentegen, zoals Blum (1980), Pincoffs (1986), Spiecker (1991), en Stocker (1976) hechten eraan gevoelens als een centrale categorie van het eigenlijke gebied van de moraal te beschouwen. Dit verschil van opvatting is op de keper beschouwd goeddeels terug te voeren tot een classificatiedispuut. Geen meningsverschil is er namelijk daarover dat gevoelens moreel relevant zijn, noch dat het bij moraliteit vooral gaat om het conatieve aspect, dat wil zeggen om de omzetting van 'willen' in daadwerkelijk handelen. Gevoelens beïnvloeden ongetwijfeld de motivatie om moreel te handelen. Gevoelig zijn voor de reacties van anderen, bij voorbeeld, kan maken dat een situatie tijdig als een oproep tot moreel handelen wordt herkend. Dat positieve gevoelens ook tot verkeerde handelingen kunnen leiden (zachte heelmeeesters!), hoeft ze niet zonder meer te diskwalificeren, net zo min als cognitieve redenen buiten spel gezet worden omdat ze, bij voorbeeld als rationalisaties, tot verkeerde keuzen kunnen leiden. Ik zou dan ook op grond van morele relevantie een zekere affectieve alertheid en empathie (het zich inleven in de gevoelswereld van anderen) als onderdeel van het derde kenmerk van de moreel volwassen persoon willen zien, al zal het niet meevallen vast te stellen welke constellatie van gevoelens daarvoor bepalend is. Want zelfs erkende morele gevoe-

lens als schaamte en schuldgevoel hoeven niet te leiden tot beter moreel gedrag. Zo kan men ter voorkoming van schaamte moreel wangedrag achterwege laten, maar kan ze ook leiden tot bagatellisering van begane morele misstappen. En angst voor schuldgevoel kan leiden tot moreel krachtdadig optreden, maar ook tot de verlamme vrees fouten te maken en daarmee tot morele inactiviteit. Het vierde kenmerk van de moreel volwassen persoon is de bereidheid en het vermogen om zijn morele verantwoordelijkheid te aanvaarden, en zich daarmee voor de gevolgen van zijn oordeelskeuzen en handelingen ook daadwerkelijk aansprakelijk te stellen. Dat brengt met zich mee dat hij van zijn oordeelskeuzen en handelingen rekenschap moet kunnen afleggen aan de hand van vigerende erkende normen en standaarden. Maar, en dat is het vijfde kenmerk, de moreel volwassen persoon moet ook, wanneer normen en standaarden niet meer voldoen, in staat zijn om in een gezamenlijk beslissingsproces te proberen tot nieuwe normen en standaarden te komen. In deel 1 heb ik onderscheid gemaakt tussen verklarende en rechtvaardigende redenen enerzijds, en tussen contextuele en systematische rechtvaardiging anderzijds. Contextuele rechtvaardiging heb ik daar omschreven als een 'onvolledige' rechtvaardiging, daar bij het geven van redenen vrij snel wordt teruggevallen op regels of achtergrondopvattingen die als algemeen aanvaard worden beschouwd. Bij beslissingen aangaande onbevredigende, omstreden en nieuwe standaarden en normen wordt een systematische en dus volledige rechtvaardiging gevraagd; een rechtvaardiging waarmee de aanspraak verbonden is dat het gehele samenstel van redenen dat naar voren wordt gebracht op goede gronden gerechtvaardigd is. Het betreft hier een rechtvaardiging die aanspraak maakt op waarheid, en die dus getoetst moet worden aan de waarheidsnorm met behulp van criteria die passend zijn om domeinspecifieke oordelen te toetsen. En voor het morele gebied zijn we aangewezen op criteria die in een coherentietheorie van de waarheid zijn uitgewerkt, daar er oordelen van verschillend soort geveld worden (zie hoofdstuk 1 paragrafen 6 en 10). Als we nu het vierde en vijfde kenmerk van de moreel volwassen persoon – het vermogen tot rekenschap afleggen in de context van verantwoording en tot rechtvaardiging met het oog op nieuwe normen en standaarden – plaatsen in het licht van het onderscheid tussen verklarende en rechtvaardigende redenen, dan blijkt het volgende het geval te zijn. Bij het vierde kenmerk gaat het goed beschouwd om het geven van goede verklarende redenen. De persoon laat in antwoord op de vraag waarom hij een bepaalde handeling heeft verricht of een bepaalde stand van zaken heeft goedgekeurd, weten waarom en op welke wijze hij zich aan de vigerende normen heeft gehouden; dus wat de oorzaak was van zijn stellingname of gedrag. Daar de normen in de context van aansprakelijkheid gewoonlijk niet omstreden zijn, vallen bij de contextuele rechtvaardiging verklaring en rechtvaardiging als het ware samen (zie hoofdstuk 1 paragraaf 4). Als kenmerken van goede morele verklaringen heb ik in hoofdstuk 1 paragraaf 5 genoemd: redengevende verklaringen die gekenmerkt worden door een kritische toekenning van waarden en door een sterke handeling-voorschrijvende implicatie die haar dwingendheid ontleent aan behoeften, noden en belangen. Bij het vijfde kenmerk gaat het erom dat de moreel volwassen persoon niet alleen verklarende redenen geeft, maar dat hij daarenboven redenen naar voren brengt die laten zien waarom zijn standpunt ook

als waar en de daarop gebaseerde keuze of handeling als juist moeten worden beschouwd. Dit verschil tussen verklarende en rechtvaardigende redenen en dus tussen het vierde en vijfde kenmerk van de moreel volwassen persoon, is van bijzonder belang omdat het, mijn inziens, de demarcatie is tussen wat sinds Kohlberg (1973) bekend staat als het conventionele en postconventionele niveau van moraliteit. Als zesde eigenschap van de moreel volwassen persoon moet autonomie genoemd worden, en wel in twee vormen: als het vermogen om zelfstandig te bepalen welke behoeften en belangen op een bepaald moment van speciaal belang zijn, eventueel om zelfstandig een levensplan te kiezen; en in de vorm van het vermogen om zonder sancties of aansporing de morele plichten en verplichtingen na te komen, ook al is hij daartoe niet gedisponneerd. Ik heb reeds meermalen benadrukt dat op het morele gebied de tweede vorm van autonomie van groter belang is dan de eerste.

Nu ik in dit hoofdstuk de accenten heb verantwoord die ik zal leggen bij de utilistische interpretatie van het morele ontwikkelingsverloop en van de morele opvoeding, en ik een opsomming heb gegeven van de kenmerken van de moreel volwassen persoon, zoals die zijn afgeleid van de aard van moraliteit en de bedoelingen die we met onze morele inspanningen hebben, wil ik in het volgende, laatste, hoofdstuk een pleidooi houden voor Bentham's utilisme als grondslag voor de theorie en praktijk van de morele opvoeding.

HOOFDSTUK 6

Evaluatie van een utilistische bijdrage aan de morele opvoeding

1. Het ideaal van 'het grootst mogelijke welzijn' en verwachtingen van opvoeders

In deze paragraaf beoordeel ik het utilisme aan de hand van de eisen die ik in hoofdstuk 1 paragraaf 1 formuleerde in termen van redelijke verwachtingen van opvoeders: redelijk als wij ervan uitgaan dat alle opvoeders in principe gemotiveerd moeten zijn tot begeleiding en stimulering van de morele ontwikkeling. Het belang van honorering van die verwachtingen hoef ik nauwelijks te benadrukken als wij bedenken dat het een vrij verbreide opvatting is dat de kwaliteit van een normatief-ethische theorie mede afgemeten moet worden aan de mate waarin ze hulp kan bieden bij het grootbrengen van kinderen (Fishkin, 1984; Kupperman, 1988, p. 123; Pincoffs, 1986, pp. 131 e.v.; Tobin, 1986). Uit deze evaluatie zal blijken dat het morele ideaal in de vorm van het principe van het grootste welzijn voor het grootste aantal zoals dat voorgesteld wordt in het utilisme, inderdaad door opvoeders zonder veel theoretische bagage kan worden herkend en als tenminste gedeeltelijk verwezenlijkbaar kan worden gezien. Ook zal duidelijk worden dat het utilistische beslissingscriterium gebruikt kan worden als een maatstaf waarmee opvoeders hun eisen, geboden en verboden tegenover het kind kunnen rechtvaardigen op een wijze die in elke fase van de ontwikkeling aangepast is aan de ontwikkelingspsychologisch bepaalde mogelijkheden en beperkingen van het kind. Tevens voldoet het aan de eis dat het moet leiden tot beslissingen en handelingen die allengs meer recht doen aan wat het morele ideaal behelst. Bovendien kunnen opvoeders dat criterium aan kinderen bijbrengen zodat ze zelf gaan beslissen welke handelingen ze in specifieke situaties moeten verrichten.

Afgaande op de geringe aantrekkingskracht die het utilisme tot nu toe heeft gehad bij opvoedingstheoretici, ondanks jarenlange pogingen van bij voorbeeld Barrow om het utilisme in de pedagogiek ingang te doen vinden (zie Barrow, 1975a, 1975b, 1980), lijkt deze onderneming misschien wat onrealistisch. Die afwijzing van het utilisme zou er immers op kunnen duiden dat

velen gruwen bij het idee van de combinatie van nut en opvoeding. Die afkeer tegen het nutdenken zou misschien terecht zijn als met 'nut' bedoeld werd: hoe kan ik anderen voor mijn eigen voordeel gebruiken? Maar als wij die term interpreteren in de zin zoals hij in het utilisme bedoeld en ingevuld is, dan blijkt er wel degelijk sprake te zijn van aansluiting bij de daagse opvoedingsaspiraties, zoals ik nu wil laten zien.

Dat het utilistische ideaal voor opvoeders een gemakkelijk herkenbaar en gedeeltelijk te verwezenlijken toonbeeld is, is niet verwonderlijk als wij ons realiseren dat het ideaal van gerichtheid op het grootste algemeen welzijn in het verlengde ligt van wat opvoeders gewoonlijk met hun opvoedend handelen beogen, namelijk het welzijn van de opvoeding. Er zullen weinig opvoeders zijn die niet 'het beste met hun kind voor hebben'. Of ze ook altijd daadwerkelijk tot welzijn van het kind handelen, is natuurlijk een andere kwestie. Nu is er een groot verschil tussen de opvoedingsbedoeling die gericht is op die kinderen die feitelijk onder onze hoede zijn en waar wij veelal een subjectieve genegenheidsrelatie mee hebben, en de eis van het utilistische ideaal, dat gestreefd moet worden naar het grootste welzijn voor zoveel mogelijk mensen. Toch is deze kloof niet zo breed dat niet volgehouden kan worden dat het utilistische ideaal in het verlengde ligt van wat opvoeders altijd nastreven. In hoofdstuk 3 paragraaf 5 hebben we kunnen zien dat Bentham, beseffend dat ieders welzijn het best bevorderd wordt door een 'intermediate regard for the well-being of others', met zijn principe van het grootste welzijn streefde naar een zo goed mogelijke symbiose van 'self-regarding prudence' en algemeen welzijn. En precies dit is een doel waarvan zonder de werkelijkheid geweld aan te doen gezegd kan worden dat opvoeders het beogen. Immers, ze zijn niet alleen gericht op het grootste welzijn van hun kroost zonder meer, maar hebben als haast vanzelfsprekende toekomstverwachting dat het kind zal uitgroeien tot een nuttig lid van en een gelukkige deelnemer in de samenleving. Daardoor wordt in de opvoedingsbedoeling het geluk van het kind automatisch verbonden met dat van de samenleving als geheel. En het lijkt geenszins contra-intuïtief dat daarbij gestreefd wordt naar het best haalbare in de omstandigheden en dat opvoeders het belang van hun kind bijwijken achterstellen bij dat van de gemeenschap, daar er tussen het persoonlijke geluk van mensen en het welzijn van de samenleving als geheel een relatie van wederzijdse afhankelijkheid is. Deze afhankelijkheidsrelatie bestaat daarin, dat het algemene welzijn uiteindelijk de voorwaarden schept, en daarmee bepalend is, voor de ontplooiingskansen van het kind en voor de mogelijkheden die opvoeders hebben om daaraan bij te dragen (vgl. Bowie, 1977, pp. 1-6, 126-153; zie Goodin, 1985; vgl. Parfit, 1984, pp. 95-110; vgl. Quinton, 1973, pp. 8-10). Dat het utilistische ideaal door opvoeders herkend kan worden en als tenminste gedeeltelijk te verwezenlijken wordt ervaren, wordt dus gestaafd door de praktijk die toont dat dit ideaal gedeeltelijk is opgenomen in de opvoedingsbedoeling en gedeeltelijk in het verlengde ervan ligt. Een verdere ondersteuning van de mening dat het utilistische welzijnsideaal op het gebied van de opvoeding als tenminste gedeeltelijk verwezenlijikbaar gezien kan worden, is te vinden in het gegeven dat het utilisme een pluraliteit aan waarde-invullingen toelaat, en het bovendien de verandering van behoeften en belangen in de tijd kan verdisconteren (zie hoofdstuk 3 paragraaf 7 en hoofdstuk 4 paragraaf 3).

Toch mag niet een ander feit over het hoofd worden gezien, namelijk dat de concrete waardeinvullingen van het ideaal steeds ook grenzen zullen stellen aan sommige specifieke welzijnsvoorstellungen van opvoeders. Immers, niet alleen de primaire opvoeders hebben opvoedingsgezag, maar ook de samenleving die via de staat eisen stelt aan toekomstige burgers. In elke tijd zullen er dus vanuit de samenleving bijzondere eisen gesteld worden aan toekomstige burgers; eisen die niet noodzakelijk in het verlengde liggen van de toekomstvoorstellungen van alle opvoeders. Bovendien moeten er, gezien de onderlinge afstemming van de gedragsverwachtingen, gedeelde normen zijn die de na te leven regels vastleggen, en ook daarbij kan niet met alle levensvisies rekening worden gehouden. De invulling van het ideaal kan dan ook niet geheel open blijven. Dat er aspecten van het feitelijke welzijnsideaal zullen zijn die niet alle opvoeders aanspreken en die ze daarom niet als tenminste gedeeltelijk te verwezenlijken ervaren, is dan ook onvermijdelijk. Maar dat de welzijnsvoorstellungen geheel buiten het bereik van opvoeders zullen liggen, lijkt niet aannemelijk daar geen enkele staat zich kan veroorloven de wensen, verwachtingen en mogelijkheden van opvoeders te negeren, omdat reeds op praktische gronden de begeleiding van de vroege ontwikkeling van kinderen aan hen moet worden overgelaten (vgl. Gutmann, 1982, pp. 270-271; vgl. Henley, 1979). (Bij de bepaling van een aanvaardbaar evenwicht tussen de belangen van de staat en die van opvoeders, kan het utilistische beslissingscriterium van dienst zijn omdat dat neerkomt op een vorm van rationele planning, die zowel op het publieke als private gebied gepraktiseerd wordt. Daardoor kan het bij de onderlinge afstemming van beide gebieden helpen bepalen welke offers van opvoeders in naam van de staat gevraagd kunnen worden, en welke van hen te veel gevergd is.)

Hoe zeer de opvoedingspraktijk reeds een utilistische kleur heeft, blijkt ook daaruit dat opvoeders het kind vanaf de geboorte vertrouwd maken met datgene wat, utilistisch bezien, het belangrijkste punt van morele aandacht moet zijn: het verlichten van onvrede en het opwekken van vreugdevolle ervaringen bij het kind. Daarbij spannen opvoeders zich in om reacties die plezierig zijn voor het kind zelf of voor anderen, van meet af aan als 'wenselijke gedragingen' te bekrachtigen. Bovendien richten zij wanneer ze tot bepaalde gedragingen aansporen of handelingen verbieden, reeds bij peuters de aandacht op het belangrijkste aspect van het morele handelen: de plezierige of onplezierige gevolgen voor kind en omgeving. Daardoor wijzen ze regelmatig op datgene waarvoor men moreel aansprakelijk wordt gesteld, dus op een centraal aandachtspunt in elke morele rechtvaardiging. Goed beschouwd, biedt het utilisme een criterium dat opvoeders altijd al, zij het in rudimentaire vorm, hanteren, en daardoor voorleven, wanneer ze hun eisen en verboden verantwoorden. Dat betekent dat ze het utilistische criterium aan het kind leren, voorzover zij tenminste rationeel met het kind omgaan en dus niet willen volstaan met de 'waarom-daarom'-redenering: namelijk de vergelijkende beoordeling van de gevolgen. Wat aanvankelijk rudimentair is, maar allengs steeds meer een rol gaat spelen, is een steeds complexere vorm van nutberekening. Dat de opvoedingspraktijk ook op dit punt reeds in aanzet een utilistische praktijk is, komt doordat nutberekening, zoals wij reeds zagen, goeddeels neerkomt op zorgvuldige planning, op rationele afweging van de impact van gevolgen.

In de volgende paragraaf wil ik aan de hand van een interpretatie van de ontwikkeling zoals die ook zonder sturing vanuit specifiek morele doelstellingen verloopt, het utilistische karakter van de opvoedingspraktijk illustreren. Daarnaast zal ik een aantal taken formuleren die opvoeders op zich moeten nemen als ze de morele ontwikkeling bewust in utilistische geest begeleiden, stimuleren en sturen.

2. Een utilistische interpretatie van de morele ontwikkeling

Met een utilistische interpretatie van het morele ontwikkelingsverloop, hoop ik voldoende aannemelijk te maken dat het utilistische raamwerk zich goed leent voor een zodanige conceptualisering en begeleiding van de morele ontwikkeling dat de vorming van precies die eigenschappen kan plaatsvinden die kenmerkend zijn voor de moreel volwassen persoon. In hoofdstuk 5 paragraaf 2 heb ik als kenmerken genoemd: duurzaam gemotiveerd zijn tot moreel handelen door inachtneming van de grenzen die andermans noden, behoeften, en belangen stellen aan de verwezenlijking van de eigen levensplannen, en impliciet het vermogen tot een objectiverende instelling ten opzichte van de eigen behoeftenbevrediging en belangenbehartiging; het kunnen inschatten van andermans noden en behoeften, waartoe de eigenschappen van affectieve alertheid en empathie bevorderlijk kunnen zijn; vermogen tot handelen met het oog op redenen die er in de toekomst zullen zijn; bereidheid en vermogen om als onderdeel van de morele aansprakelijkheid oordelen, keuzen en handelingen te verantwoorden wanneer het gaat om een contextuele rechtvaardiging, en volstaan kan worden met het geven van goede verklarende redenen; het vermogen om in overleg met anderen fundamentele meningsverschillen te beslechten, dan wel nieuwe normen en standaarden te rechtvaardigen, hetgeen het geven van adequate rechtvaardigende redenen vereist; en autonomie.

Ik zal niet, gezien het tentatieve karakter van deze interpretatie, een stadia- of niveau-indeling hanteren, maar me beperken tot het schetsen van een ontwikkelingslijn. Hoewel ik de verschillende dimensies na elkaar behandel, zullen ze toch enigszins door elkaar lopen, daar ze in de praktijk niet geheel te scheiden zijn. De voor de moraal cruciale dimensie van het conatieve, dat de omzetting van willen in handelen betreft, is namelijk sterk afhankelijk van de ontwikkeling op het vlak van het gevoelsleven (in de vroege levensjaren) en van cognitieve vermogens daarna. Daarbij is het zo dat ontwikkelingen in verschillende dimensies in sommige gevallen tegelijk op gang komen en ook dat ze 'gekoppeld' ontwikkeld worden. Dit laatste is het geval bij dat facet van de cognitieve ontwikkeling dat aangeduid kan worden als 'oog hebben voor' de situaties die een moreel appel en morele reactie gepast maken. Hier kan het gebeuren dat dit 'oog hebben voor' tegelijk de ontwikkeling van gevoelsmatig openstaan voor andermans lot op gang brengt, maar ook dat het omgekeerde het geval is; dat een zekere affectieve alertheid leidt tot scherpere waarneming en consciëntieuzere beoordeling van de feiten. Vaak is het zo dat de ontwikkeling van bepaalde vermogens of vaardigheden in een bepaalde dimensie de noodzakelijke voorwaarde is voor de ontwikkeling van eigenschappen in een andere dimensie.

Zo moet eerst het vermogen tot abstraherend denken voldoende ontwikkeld zijn voordat het mogelijk wordt om bewust toekomstgericht te kunnen handelen, dat wil zeggen op grond van redenen die er in de toekomst zullen zijn. De beslissing om de verschillende dimensies na elkaar en niet in onderlinge samenhang te behandelen, berust op overwegingen van overzichtelijkheid; de volgorde heb ik laten bepalen door het aspect dat in een bepaalde levensperiode 'dominant' is. In de nu volgende interpretatie heb ik, met andere woorden, zoveel mogelijk het ontwikkelingsverloop gevolgd, zoals het zich door ontwikkelingspsychologisch bepaalde factoren voltrekt, waarbij ik de inbreng van opvoeders opvat als begeleiding, stimulering en sturing daarvan.

Bij de utilistische interpretatie van het morele ontwikkelingsverloop ga ik zo te werk dat duidelijk wordt hoe de ontwikkeling gaat in de richting van een steeds vollediger beeld van wat moreel engagement inhoudt, en van een groeiend reservoir van vermogens en vaardigheden waarvan gebruik kan worden gemaakt. De ontwikkeling naar volledigheid gebeurt in sommige gevallen via de uitbreiding en vervolmaking van aanvankelijk onvolledige vormen van een bepaalde gewenste eigenschap, zoals het kunnen toepassen van een morele standaard. In andere gevallen bestaat de ontwikkeling naar volledigheid in de vorming van vermogens en vaardigheden die later, afhankelijk van de context, als afzonderlijke eigenschappen gewenst zijn, maar die tevens te beschouwen zijn als deelvormen van een 'compleet vermogen'. Hiervan is bij voorbeeld sprake bij het vermogen om tot objectief oordelen en handelen te komen. Bij de belangrijkste beschreven veranderingen in de morele ontwikkeling, noem ik een aantal activiteiten die opvoeders tot hun taak moeten rekenen, als ze de morele ontwikkeling bewust in utilistische zin willen begeleiden. Daarnaast geef ik aan welke oriëntatiepunten het utilistische denk-kader aan opvoeders biedt en welke meer specifieke bijdragen het kan leveren.

Reeds heel vroeg in het socialisatieproces wordt begonnen met het ontmoedigen van sterk ik-gericht gedrag van het kind ten gunste van externe normen. Daarmee is tegelijk een ontwikkeling in de richting van een objectiverende instelling in gang gezet, zij het slechts in de zin van niet-egocentriciteit. Opvoeders die dit proces begeleiden, zullen op ontwikkelingspsychologische gronden aanvankelijk vooral de affectieve gedragingen van het kind moeten beïnvloeden om deze richtingsverandering tot stand te brengen. We zien deze objectiverende instelling dan ook het eerst op het gebied van de affectieve communicatie. Het kind laat zich leiden door zijn gevoelens ten opzichte van personen uit zijn directe omgeving en leert hun gevoelens kennen en herkennen als uitingen van een plezierig of van een onaangenaam soort. Dit laatste is noodzakelijk wil het zich in hun ervaringswereld kunnen verplaatsen, hetgeen daadwerkelijk rekening kunnen houden met hun behoeften vergemakkelijkt. Dat betekent dus dat affectieve alertheid en empathie pas mogelijk worden als het kind bepaalde soorten situaties heeft leren ervaren als pijnlijk of plezierig. Is hieraan voldaan, dan heeft het de eerste stap gezet op weg naar 'gevoelsmatige objectiviteit', hiertoe waarschijnlijk door opvoeders aangemoedigd door opmerkingen als "hoe zou jij je voelen als ...". Deze objectiverende houding ten aanzien van de eigen gevoelens houdt in dat het kind zich niet meer uitsluitend laat leiden door de sterkte van zijn eigen

gevoelens en reeds aanwezige verlangens. Hij onderwerpt ze aan een waardering, zij het aanvankelijk slechts een gevoelsmatige, waardoor ze een andere gerichtheid krijgen, en dit zal gedurende de hele ontwikkeling steeds meer gebeuren, al krijgt de waardering geleidelijk aan een meer cognitief karakter. De taak die hier voor opvoeders is weggelegd en die reeds bij de geboorte begint, is het verschaffen van betrouwbare affectieve verhoudingen, zodat het kind het effect van zijn gedragingen op zijn verzorgers alsook hun gevoelens ten aanzien van hem leert inschatten, waardoor het geleidelijk aan gaat beseffen op welke wijze zijn welbevinden bepalend is voor dat van zijn opvoeders en omgekeerd. De specifieke bijdrage die de utilistische ethiek hier levert, is dat ze het morele behoren uitdrukt in termen van genoegens en leed, dus in categorieën die ook de gevoelens en gedragingen omvatten. Dat betekent dat opvoeders hun inspanningen van meet af aan kunnen opvatten als morele opvoeding, zodat hieraan vanaf het begin bewust vorm kan worden gegeven. Dat sluit niet alleen aan bij hun intuïties, maar doet ook recht aan het ontwikkelingspsychologische belang van een sensitieve omgang met het kind. In hoofdstuk 1 paragraaf 1 heb ik erop gewezen dat dat voor opvoeders niet alleen motiverende waarde heeft maar dat het hun tevens mogelijk maakt hun gedrag ook dan als morele opvoeding te blijven zien en hun kind als morele persoon te blijven benaderen wanneer de cognitieve componenten (nog) niet of onvoldoende ontwikkeld kunnen worden.

Daar gevoelens en verlangens zeker bij zeer jonge kinderen een motief tot handelen geven, gaat de overgang naar het gevoelsmatig afstand nemen gepaard met een wijziging van het soort motief, en daarmee treedt een verandering in de conatieve dimensie op. Die verandering komt erop neer dat het kind begint de genegenheidsbehoeften van zijn verzorgers en anderen die hem nastaan, te beantwoorden. In utilistische termen uitgedrukt, kunnen we wat betreft deze verandering in de conatieve dimensie zeggen dat de motivering daardoor ontstaat, dat het kind zijn wil laat bepalen door de geluksaanspraken van de groep waarvan hij deel uitmaakt. Deze groep zal steeds groter worden, zodat het kind niet meer alleen door direct meegedeelde wensen, afspraken en gedragsverwachtingen gestuurd kan worden, maar het zich door in regels vervatte gedragsverwachtingen moet laten leiden. Dat is zeker het geval wanneer het kind gaat functioneren in grotere maatschappelijke verbanden die uiteraard goeddeels bestaan uit anonieme anderen. Dan krijgt de betrekking waarin het tot anderen staat een abstract karakter dat gepaard gaat met de ontwikkeling van die vorm van objectiviteit die we kennen als 'gelijk en onpartijdig onder een norm vallen en deze op dezelfde wijze toepassen'. In de conatieve dimensie komt deze vorm van objectiviteit daarin tot uiting dat de omzetting van de wil-tot-handelen in daden gebeurt onder opzijzetten van persoonlijke gevoelens en eventueel opgeven van toekomstige genoegens. Deelname aan het maatschappelijke leven vraagt ook dat de opvoeding zich in het heden zal moeten laten leiden door redenen die er in de toekomst zullen zijn.

Duidelijk is dat hiermee inmiddels de cognitieve ontwikkeling in de voor de moraliteit kenmerkende zin op gang is gekomen: het kind heeft zijn aandacht leren richten op behoeften en belangen van anderen en heeft oog gekregen voor de grenzen die ze kunnen stellen aan zijn eigen wensen, behoeftenbevrediging en belangenbehartiging. Cognitie speelt moreel gezien echter

niet alleen een rol bij dit herkennen van situaties als een situatie die een morele reactie gepast maakt, maar ook bij de beoordeling en rechtvaardiging van gedrag. En daarvoor is de ontwikkeling van objectiviteit in meer strikte zin vereist. Die ontwikkeling beschrijf ik aan de hand van de wijze waarop het kind verantwoordelijk wordt gehouden en aansprakelijk wordt gesteld. Daarmee komt centraal te staan de manier waarop gedrag van het kind en van anderen als 'moreel' gedrag beoordeeld en gerechtvaardigd wordt. Door beoordeling van handelingen leert het kind op welke gronden gedrag moreel goedgekeurd of afgekeurd wordt. Het eerste dat opvalt, is dat de morele gedragsbeoordeling aanvankelijk altijd ook een persoons-beoordeling is, daar de kwalificatie 'moreel' mede wordt gekoppeld aan de bedoelingen, aan de motieven die het kind noemt of die de opvoeder vermoedt. Als het met goede bedoelingen of door gedachte-loosheid een verkeerde handeling doet, wordt zo'n onjuiste handeling vergoelijkt, en blijven sancties eventueel achterwege. Ook zal het kind als het aansprakelijk wordt gesteld en dus ter verantwoording wordt geroepen, zijn gedrag rechtvaardigen door een beroep op zijn goede motieven: "maar ik heb het toch niet zo bedoeld". Aanvankelijk zal zo'n 'rechtvaardiging' door de opvoeders worden aanvaard, al zullen ze veelal tegelijk proberen dit gedrag bij te sturen door te wijzen op de ongewenste gevolgen die het niet bedoeld hebben heeft. Allengs zal zo de morele beoordeling steeds meer worden losgemaakt van de handelende persoon en verplaatst worden naar het beoordelen van de effecten van de keuzen en handelingen. In utilistische termen kunnen wij zeggen dat gedurende deze fase in de morele ontwikkeling de aandacht gericht wordt op het belangrijkste aandachtspunt van de morele rechtvaardiging. Zowel in de zelfbeoordeling als in de beoordeling van anderen vindt aldus een verschuiving plaats in de richting van redenen die neutraal zijn ten aanzien van de betreffende persoon, totdat het object van de morele beoordeling geheel van hem is losgemaakt. De handeling, keuze of oordeel wordt objectief beoordeeld in de zin van: is deze handeling etcetera goed of slecht, ongeacht door wie ze verricht werd? Gezien het grote belang dat gehecht moet worden aan de kwaliteit van morele oordelen in de voor de moraal cruciale context van verantwoording en rechtvaardiging, moet de stimulering van de vermogens en vaardigheden die adequaat moreel oordelen mogelijk maken, tot een van de voornaamste taken van opvoeders behoren. We hebben gezien dat redenen gegeven moeten worden wanneer men aansprakelijk wordt gesteld, dan wel wanneer er geen genoeg meer wordt genomen met de redenen voor keuzen, plannen en handelingen, bij voorbeeld als er twijfel rijst aan de waarheid van uitspraken, aan de juistheid van normen, of wanneer nieuwe of gewijzigde standaarden verdedigd moeten worden. Het geven van redenen speelt dus een rol op die belangrijke momenten in het morele leven wanneer de zaken niet meer lijken te gaan als gewoonlijk, of zoals ze zouden moeten gaan. Maar de gevraagde redenen zijn kwalitatief verschillend. In het geval van aansprakelijkheid gaat het om een contextuele rechtvaardiging, en dat betekent dat volstaan kan worden met verklarende redenen, daar in dat geval verklaring en rechtvaardiging samenvallen (zie hoofdstuk 1 paragraaf 4). Er wordt genoeg genomen met informatie en verwijzingen die voor anderen inzichtelijk maken hoe men tot zijn keuzen en daden gekomen is. Deze verklaringen zijn, zoals in hoofdstuk 1 paragraaf 5

behandeld, pas goede verklaringen op het morele gebied als ze reden-gevende verklaringen zijn die hun sterk handeling-voorschrijvende implicatie onlenen aan het appel dat uitgaat van noden, behoeften en belangen, en als in die verklaringen waarden op kritische wijze superveniëren op feiten dan wel het waardekader op kritische wijze wordt toegepast bij de beoordeling van de feiten en gebeurtenissen. In hoofdstuk 4 paragraaf 2 heb ik laten zien dat het utilistische nutberekingsprincipe aanzet tot het geven van dergelijke rationele verklaringen. De toepassing van dat principe bestaat immers in de directe koppeling van de redenen en waarderingen aan de in het beslissingsproces gebrachte noden, behoeften en belangen, die vervolgens door de betrokkenen kritisch gewaardeerd worden aan de hand van de zeven dimensies. Daar dit proces er een is van het geven van redenen, kunnen we zeggen dat het de feitelijke en gewenste stand van zaken verklaart, verheldert en begrijpelijk maakt in het licht van de morele bedoelingen. Voor het toepassingsgebied van de morele opvoeding betekent dit dat het utilisme een bijdrage kan leveren aan het ontwikkelen van het vermogen om goede verklarende redenen te geven, en daarmee aan de vorming van een belangrijke eigenschap die de moreel volwassen persoon zou moeten hebben. Hetzelfde kan gezegd worden met betrekking tot de meer volledige, de systematische, rechtvaardiging, die gevraagd wordt wanneer uitspraken, gevoelens, normen etcetera hun vanzelfsprekendheid hebben verloren, dan wel wanneer nieuwe standaarden gewenst zijn. In hoofdstuk 4 paragraaf 2 is uitvoerig aan de orde geweest op welke wijze de utilistische beslissingsprocedure aanzet tot wat ik in navolging van Wiggins een 'vindictory explanation' (rechtvaardiging) heb genoemd. Dat wil zeggen een samenstel van oordelen die zodanig gerechtvaardigd zijn dat het gepast lijkt om, op grond van de naar voren gebrachte gespecificeerde redenen, de waarheidsaanspraak naar voren te brengen. Want behalve dat de rationele verklaringen die in een 'vindictory explanation' natuurlijk ook een rol spelen, aan de gestelde eisen kunnen voldoen, dwingt de hantering van de zeven dimensies tot een objectiverende houding tegenover het gewicht van de eigen belangen en tot een objectieve verdiscontering van de aanspraken van anderen. Daarbij steunt de nutberekening op kennis van andere wetenschappen en op ervaringskennis, waarmee de weg openstaat voor toetsing aan waarheids-criteria zoals die in een coherentietheorie zijn neergelegd (zie hoofdstuk 1 paragraaf 10).

De ontwikkeling van 'cognitieve objectiviteit' uit zich echter niet alleen daarin dat er een verschuiving is in het object van beoordeling en zelf-beoordeling in de richting van ontkoppeling van de persoon. We kunnen haar ook aflezen aan de gebruikte standaarden. Het is duidelijk dat naarmate het kind de verlangens, belangen en levensplannen van steeds meer mensen aanvaardt als richtinggevend voor wat het legitiem als gedragsoptie kan kiezen, het daarmee een standaard gaat hanteren die steeds meer gedeeld is; eerst slechts met de socialisatiegroep, maar later ook met anderen. Daar opvoeders op ontwikkelingspsychologische gronden de standaard vooral in het begin zullen moeten aanpassen aan het kind, zal het zich nog gemakkelijk naar zo'n op hem toegesneden maatstaf kunnen schikken. Maar naarmate de socialisatiekring zich uitbreidt, zal er steeds vaker gevraagd dan wel geëist worden dat het kind oordeelt en handelt volgens een meer of minder objectieve standaard. Er is dan sprake van een verschuiving van subjectieve, dat wil

hier zeggen 'aan het kind aangepaste' standaarden, via gedeelde consensusstandaarden (zo zijn onze manieren) naar een objectieve standaard, die rechtvaardigingsconflicten tussen waarde- en normsystemen moet beslechten. Objectief in die zin dat dié beoordelingscriteria gebruikt worden die speciaal voor het betreffende soort oordelen zijn bedoeld om uit te maken welk oordeel zo goed mogelijk dekt hoe de zaken (de feiten en de normen) in elkaar steken. De behoefte aan die kwalitatief zeer verschillende standaarden ontstaat door de noodzaak van, in de zin van existentiële behoefte aan, coherentie. In elke levensperiode is het noodzakelijk dat het eigen gedrag op zinvolle, zij het kwalitatief verschillende, wijze verklaard wordt; en die zinvolheid kan alleen verkregen worden als de verklarende redenen ook voor de omgeving aanvaardbaar zijn. Als de opvoeding een standaard gebruikt die regelmatig leidt tot oordelen en handelingen waardoor hij in conflict raakt met zijn omgeving, dan kan hij geen rationele verklaringen geven die voor anderen aanvaardbaar zijn. Daarmee kan hij niet de bestaanszekerheid opbouwen die noodzakelijk is voor zijn ontplooiing als mens. Het is dus het streven naar coherentie dat de ontwikkeling duwt in de richting van steeds vollediger verklaringen en daarmee eventueel in de richting van rechtvaardiging in eigenlijke zin. Wanneer er onzekerheid is over basale principes of er conflicten zijn tussen fundamentele oordelen, hetgeen pas veel later in de ontwikkeling het geval zal zijn, dan kan coherentie pas tot stand gebracht worden door de rechtvaardigingen te toetsen aan een standaard die op objectieve gronden gerechtvaardigd is, ongeacht of ze wel of niet tot het groepsrepertoire behoort (zie hoofdstuk 1 paragraaf 6). In utilistische termen kunnen we zeggen dat uiteindelijk een standaard wordt gehanteerd die niet meer groepspecifiek is en waarmee ieders geluksaanspraken op gelijke en onpartijdige wijze beoordeeld kunnen worden. Het spreekt vanzelf dat de verbreding van het geldigheidsbereik van de standaard, zijn algemeenheid, ook consequenties heeft voor het handelen. Naarmate in breder verband recht gedaan wordt aan noden, behoeften, en belangen van anderen, worden de handelingen vanuit utilistisch perspectief steeds moreler, daar ze gaan in de richting van het principe van het grootste welzijn voor het grootste aantal mensen. De taak die opvoeders hebben in de handhaving dan wel totstandbrenging van coherentie, is het bijtijds aanbieden van de voor de morele ontwikkeling benodigde opvoedingsinhouden en ervaringen. Treden er coherentieverstoreningen op, blijkend uit het onvermogen om morele situaties te hanteren zonder met de aan het ontwikkelingsniveau aangepaste gedragsverwachtingen in botsing te komen dan wel uit het onvermogen om ook voor anderen aanvaardbare verklaringen te geven, dan staan opvoeders voor de volgende opgave. Ze moeten afhankelijk van de gesignaleerde tekortkomingen hetzij feitelijke informatie geven, hetzij het kind tot herwaardering van de feiten brengen, dan wel aangeven waarom de door hem gehanteerde normen niet meer voldoen, en nieuwe normen voorleggen. Deze taak houdt ook in dat opvoeders zelf bij het verantwoord worden van hun wensen, geboden en verboden, maar ook bij het rechte trekken van de gedragingen en verklaringen van het kind een coherent verklarings- dan wel rechtvaardigingspatroon moeten aanbieden. Ook hier kan het utilistische raamwerk een bijdrage leveren en wel de volgende. In hoofdstuk 1 paragraaf 13 heb ik naar voren gebracht dat de coherentistische rechtvaardigingsstrategie een gevestigde

en goed verdedigbare plaats heeft, en heb ik in aansluiting bij Dancy (1985) aangegeven aan welke meer specifieke voorwaarden deze strategie moet voldoen, wil vermeden worden dat er sprake is van oordelen die op een 'fictieve wereld' gericht zijn. In hoofdstuk 2 paragraaf 2 heb ik, met het oog op de functie-ervulling, de morele coherentistische rechtvaardiging gebonden aan de voorwaarden van objectiviteit en contact met de feitelijke gang van zaken, om zoveel mogelijk uit te sluiten dat ficties, bij voorbeeld in de vorm van projectie van willekeurige ideeën en vooroordelen, het rechtvaardigingsproces op een verkeerd spoor brengen. In hoofdstuk 4 paragraaf 2 heb ik beargumenteerd dat utilistische rechtvaardigingen, dat wil zeggen rechtvaardigingen die zich oriënteren op het grootst mogelijke welzijn en gebruik maken van het nut-criterium ter beslissing van wat juist en verkeerd is, leiden tot een coherent systeem van oordelen: coherent met de feitelijke gang van zaken, met onze morele bedoelingen en met andere als waar of geldig aanvaarde oordelen. Op het gebied van de morele ontwikkeling en opvoeding kan deze rechtvaardigingsprocedure van dienst zijn, omdat ze aanzet tot het geven van verklaringen en rechtvaardigingen die de voor het morele gebied noodzakelijke kenmerken hebben. Maar de bijzondere bijdrage die het utilisme kan leveren, is dat zijn rechtvaardigingsprocedure in elke fase van de morele ontwikkeling op aan het kind aangepaste wijze kan worden gebruikt door inachtneming van steeds meer nut-dimensies, totdat het een compleet beeld heeft van wat moraliteit behelst, en dus het moment bereikt is dat er sprake kan zijn van moreel engagement in optima forma. 'In optima forma', omdat de volwassen persoon dan in staat is om deel te nemen aan het hele morele leven: hij kan zich aansprakelijk stellen voor zijn gedrag in zijn eigen levenscontext, dus voor 'het zijn'; en hij kan richting geven aan moreel gewenste en noodzakelijke veranderingen, dus verantwoordelijkheid op zich nemen voor 'het behoren'.

De vergroting van de reikwijdte van de standaard vraagt tegelijk de ontwikkeling van een 'objectieve' vorm van autonomie. Immers, naarmate de standaard normen voor een grotere groep mensen aangeeft en daarmee de gedragsverwachtingen vastlegt, wordt de mogelijkheid tot controle en eventuele bijsturing door positieve of negatieve sancties moeilijker. Ook wordt daardoor het uitzicht op volledige honorering van persoonlijke en groepsgebonden aspiraties ten aanzien van zelf gekozen doeleinden en levensplannen sterk begrensd. Vandaar dat de morele ontwikkeling altijd uiteindelijk moet gaan in de richting van een objectieve vorm van autonomie: jezelf ertoe brengen te oordelen en te handelen zoals je behoort te doen, ook al ben je daartoe niet persoonlijk gedisponeerd. In utilistische termen kunnen we zeggen dat nu de ontwikkeling noodzakelijk wordt van onpartijdigheid zoals vereist in het utilisme, maar hier niet zozeer onpartijdigheid op het cognitieve vlak als wel in de conatieve dimensie. De taak waarvoor opvoeders zich gesteld zien, is dat ze het kind autonomie moeten bijbrengen, en wel in de zin van jezelf ertoe brengen om zonder aansporing of sancties datgene te doen wat je behoort te doen; maar ook in de zin van komen tot een zelfstandige selectie van onderdelen van een levensplan dat moreel verenigbaar is met dat van anderen, en tot gewetensvolle naleving ervan. Het lijkt me toe dat opvoeders beide vormen van autonomie alleen aan het kind kunnen aanleren

door ze zelf te praktizeren. De uitvoering van deze taak, die van opvoeders een grote dosis integriteit vraagt, wordt door het utilisme enigszins vergemakkelijkt, doordat het een verplichtingsethiek is, waarbij de vaststelling van de verplichtingen mede gebeurt op grond van de waarderingen die betrokkenen toekennen aan feitelijke en gewenste standen van zaken, en rekening wordt gehouden met datgene wat gewoonlijk als te veel gevraagd wordt beschouwd.

Ik wil nu aandacht besteden aan de kwestie die cruciaal is voor elke conceptualisering en beschrijving van de morele ontwikkeling in utilistische termen, namelijk het ideaal van maximering gemeten naar een objectieve maatstaf, zoals vereist in het principe van het grootste geluk voor het grootste aantal en neergelegd in de opdracht dat iedereen voor één en niemand voor meer dan één dient te gelden. Is in het ontwikkelingsverloop zoals hiervoor globaal geschetst, de voor het utilisme kenmerkende tendens tot maximering aanwijsbaar?

Voordat ik laat zien waarom ik tot een bevestigend antwoord op die vraag kom, wil ik eraan herinneren dat perfectionisme, tot uiting komend in de idee van maximering, niet exclusief is voor het utilisme, en heel wel verenigbaar is met een functie die een ideaal kan hebben, namelijk dat het ons voorhoudt: 'al wat moreel gezien wenselijk is', ongeacht of dat feitelijk wel of niet helemaal gerealiseerd kan worden. Uit motivationele overwegingen wordt het gewoonlijk als legitiem beschouwd om met minder genoeg te nemen dan met datgene wat in het ideale geval van ons gevraagd wordt. Wij hebben gezien dat Bentham met zijn utilisme precies dat heeft beoogd: het maximeringsidee dat uitgedrukt wordt in het morele ideaal uit praktische overwegingen terugbrengen tot het meest haalbare onder de omstandigheden, waarbij de verbinding van andermans welzijn met 'self-regarding interest' de duurzame motivatie moet verankeren. Dit wordt daardoor bewerkstelligd dat zowel de invulling van welzijn als de koppeling van voorgenomen plannen aan het fiat van de betrokkenen een zaak is van hun eigen toedoen, waardoor het utilisme het karakter heeft van een verplichtingsethiek (zie hoofdstuk 2 paragraaf 4 en hoofdstuk 3 paragraaf 7). Gegeven dat we met plichten en verplichtingen vooral dié gedragsverwachtingen en handelingen willen vastleggen die zo zwaar wegen dat we ze in ieder geval gewaarborgd willen zien, houdt dat in dat er een groot gebied overblijft dat een meer of minder supererogatoir karakter heeft (vgl. Heyd, 1982).

Dat het morele ontwikkelingsverloop gaat in de richting van een objectieve vorm van maximering zodat het inderdaad zonder enig voorbehoud vanuit een utilistisch kader opgevat en beschreven kan worden, en van daaruit door middel van opvoeding in de richting van het utilistische behoren geleid kan worden, blijkt uit het volgende. Aanvankelijk is de opvoeding vrijwel geheel gericht op de optimalisering van de bevrediging van de behoeften en belangen van de baby en peuter. Naarmate die optimalisering in progressieve mate komt af te hangen van het welzijn van anderen (en dat is onvermijdelijk het geval), wordt het voor het kind noodzakelijk dat het handelt in het belang en tot welzijn van diegenen met wie het gevoelsmatige banden heeft. Daarmee wordt zijn welzijn verbonden met dat van steeds meer mensen. Vervolgens zal de maximeringstendens zich voortzetten doordat de behoeften, belangen en wensen van het kind noodzakelijk een plaats moeten krijgen naast die van steeds meer mensen met wie het geen

persoonlijke betrekkingen heeft. De maximeringstendens krijgt daarmee niet alleen een steeds algemener karakter doordat de welzijnsaanspraken van steeds grotere groepen gehonoreerd moeten worden, maar ze krijgt ook een toenemend objectief karakter, daar het eigen welzijn verbonden wordt met dat van anonieme anderen, hetgeen beoordeling naar een objectieve standaard noodzakelijk maakt. En die objectiviteit uit zich in de wijze waarop bij de honorering van welzijnsaanspraken de afweging tot stand komt.

Niet alleen op het gebied van behoeftenbevrediging, belangenbehartiging en welzijnsspreiding gaat de ontwikkeling van de opgroeiende in de richting van een steeds-meer en steeds-beter. Ook op het niveau van de rechtvaardiging zien we deze beweging, die daarin tot uiting komt dat het kind genoopt wordt om redenen te geven die voor steeds meer mensen aanvaardbaar zijn, daar het zijn gedrag tegenover een steeds grotere groep moet rechtvaardigen; eerst gezin, dan gemeenschap. Kan het eerst nog volstaan met goede verklarende redenen, bij conflict tussen gemeenschappen en bij normconflicten zal het ook goede rechtvaardigende redenen moeten geven, en zal het moeten kunnen beslissen welke van de naar voren gebrachte gerechtvaardigde oordelen op de goede gronden gerechtvaardigd zijn. Dat betekent dat het zijn oordelen aan de waarheidsnorm moet willen en kunnen toetsen, dat wil zeggen aan domeinspecifieke maar objectieve criteria. Deze gestage ontwikkeling naar het 'maximaal goede', dat wil zeggen naar verantwoording tegenover in principe iedereen aan de hand van de beste rechtvaardigingen, kan bij een goede pedagogische begeleiding ertoe leiden dat bij het handelen omwille van het grootste welzijn voor het grootste aantal mensen geen genoegen wordt genomen met een samenvallen van verplichting en 'self regarding interest', maar de persoon zich in dienst stelt van anderen. En het kan zelfs zo zijn dat aan het eind van de morele ontwikkeling gekomen, de eigen belangen en behoeften zonder voorbehoud in hoge mate opgeofferd worden aan het algemene welzijn, waarbij dus gegaan wordt 'beyond the call of duty'. Dit alles betekent dat vanuit het utilistische gezichtspunt het bereik van het 'steeds meer' en 'steeds beter' in het ideale geval kan lopen tot een levensplan waarin men zich verbindt tot het verwezenlijken van al datgene wat moreel gezien bewerkstelligd behoort te worden, ook al wordt dat gewoonlijk als te veel gevraagd beschouwd; dus tot een levenswijze waarin het morele engagement een supererogatoire kwaliteit heeft.

Met deze globale en tentatieve utilistische interpretatie van het morele ontwikkelingsverloop is, naar ik hoop, voldoende aannemelijk gemaakt dat vanuit dit denkkader de hele morele ontwikkeling geconceptualiseerd en beschreven kan worden. In de vorige paragraaf heb ik laten zien dat het utilistische ideaal deels is opgenomen in de opvoedingsbedoeling en deels in het verlengde daarvan ligt, waaruit ik heb geconcludeerd dat het ideaal niet alleen wordt herkend maar ook als tenminste gedeeltelijk te verwezenlijken wordt ervaren. In de interpretatie van het ontwikkelingsverloop in utilistische termen valt op dat opvoeders als begeleiders van de morele ontwikkeling van meet af aan de aandacht van het kind richten op datgene wat utilistisch gezien voortdurend in het centrum van de morele belangstelling moet staan: welzijn en de bestanddelen die daarvan deel uitmaken, zoals bereiding van genoegens en verlichten van onvrede en leed;

rekening houden met elkaars noden, behoeften en belangen; oordelen en handelen op grond van de erkenning van de grenzen die andermans welzijn stelt aan het eigen levensgenot; en het besef dat het eigen welbevinden vergroot kan worden door bij te dragen aan dat van anderen. Veel hiervan gebeurt aanvankelijk vanzelfsprekend slechts door voorleven, spoedig echter gevolgd door een periode waarin opvoeders dit voorleven paren aan verwijzingen naar gevolgen van handelingen; eerst voor de directe omgeving en allengs voor diegenen met wie het kind geen persoonlijke binding heeft.

Dat de morele ontwikkeling geheel in utilistische termen geconceptualiseerd en beschreven kan worden, en door opvoeders ook eigenlijk reeds in utilistische zin wordt opgevat, zegt op zich natuurlijk nog niets van de kwaliteit van de morele opvoeding. Die kwaliteit zal afhangen van de inhouden die aan het utilistische ideaal worden ontleend, die op hun beurt weer op beslissende wijze bepaald worden door de invulling die aan welzijn wordt gegeven, en de kwaliteit daarvan hangt weer af van de juiste prioritering van noden, behoeften en belangen. De bijdrage die het utilisme kan leveren, is het beslissingscriterium, het nutberekenningsprincipe, dat dwingt tot systematische afweging aan de hand van die dimensies die te zamen een redelijk goede garantie zijn voor het bereiken van een kwalitatief goed oordeel (zie hoofdstuk 3 paragraaf 7). Dat criterium leent zich namelijk ook voor een vergelijkende beoordeling van opvoedingsinhouden, bekeken naar de mate waarin ze naar gerechtvaardigde verwachting kunnen bijdragen aan de vorming van die eigenschappen die nodig zijn om een moreel ideaal, en niet alleen het utilistische, te helpen verwerkelijken (vgl. Barrow, 1980). Immers, de kenmerken die de moreel volwassen persoon moet hebben zijn onder andere afgeleid uit datgene wat we met moraliteit beogen: duurzame motivatie tot bewerkstelling van die veranderingen die nodig zijn voor een moreel betere samenleving. Bij de toetsing van het utilisme aan de theoretische eisen, hoofdstuk 4 paragraaf 2, heb ik laten zien dat het nutberekenningsprincipe garandeert dat aan twee belangrijke eisen op het morele gebied kan worden voldaan: contact met de feitelijke gang van zaken en objectiviteit. Deze twee eisen zijn, zoals op verschillende plaatsen reeds benadrukt, om twee redenen van belang voor goede oordelen op het morele gebied. Ze zijn, ten eerste, van belang vanwege de hoge eisen die aan morele oordelen en de daarop gestoelde normen moeten worden gesteld, gegeven de diep ingrijpende gevolgen die morele keuzen kunnen hebben en gezien het feit dat deze lang niet altijd zonder schade ongedaan kunnen worden gemaakt. De tweede reden om grote waarde te hechten aan contact met de feitelijke gang van zaken en objectiviteit is gegeven met de duurzame motivatie die het verwerkelijken van morele doeleinden gewoonlijk vereist. Want niets is motiverender dan de mogelijkheid om de voorgenomen plannen zonder tegenslag uit te voeren, en de kans daarop wordt groter naarmate de oordelen waarop ze gebaseerd zijn beter weerspiegelen hoe de zaken feitelijk in elkaar steken.

In hoofdstuk 5 paragraaf 2 heb ik het einddoel van de morele ontwikkeling geformuleerd in termen van de eigenschappen die een volwassen persoon zou moeten bezitten, om zo volledig mogelijk aan het morele leven te kunnen deelnemen. Het gaat dan om de volgende kenmerken: langdurig gemotiveerd zijn om moreel te handelen met inachtneming van andermans noden,

behoeften en belangen als grenzen stellend aan de eigen levensplannen; het vermogen tot inschatting van noden en behoeften van de medemens, waartoe affectieve alertheid en empathie bevorderlijk kunnen zijn; het vermogen om het huidige gedrag te laten bepalen door redenen die er in de toekomst zullen zijn; bereidheid en vermogen om morele aansprakelijkheid te aanvaarden en daarmee om met goede verklarende redenen rekenschap af te leggen van zijn gedrag; het vermogen om in een gezamenlijk beslissingsproces fundamentele onenigheid te beslechten dan wel nieuwe normen en standaarden te rechtvaardigen; en autonomie. Met de utilistische interpretatie van de ontwikkelingslijn heb ik geïllustreerd dat het ontwikkelingsverloop, zoals bepaald door ontwikkelingspsychologische factoren en het steeds opnieuw bewerkstelligen van coherentie, in aanzet gaat in de richting van de vorming van die eigenschappen die kenmerkend moeten zijn voor de moreel volwassen persoon. Ook heb ik aangeduid hoe het morele ontwikkelingsverloop in utilistische termen geconceptualiseerd en beschreven kan worden. Daarbij heb ik laten zien welke taken opvoeders te vervullen hebben, als ze de morele ontwikkeling bewust in utilistische zin willen begeleiden, en welke bijdragen het utilistische denkraam daaraan kan leveren.

In deel II heb ik vastgesteld dat het utilisme niet lijdt aan de tekortkomingen die de deugdethiek en Kants ethiek delen en die ze minder geschikt maken om het handelen te leiden; waardoor ze niet op bevredigende wijze bruikbaar zijn voor het gebied van de morele opvoeding. Ook heb ik laten zien dat het utilisme de twee hoofdfuncties van een normatief-ethische theorie alsmede haar taken kan vervullen. In dit, laatste, deel heb ik, naar ik meen, aannemelijk gemaakt dat het utilistische raamwerk ook voor het toepassingsgebied van de morele opvoeding aan de daar gestelde eisen en verwachtingen kan voldoen. Ik wil deze studie daarom besluiten met de conclusie dat het me gerechtvaardigd en wenselijk lijkt om, nu het Kantiaanse kader ter discussie staat en de deugdethiek ernstige tekortkomingen blijkt te hebben, het utilisme verder te onderzoeken op zijn bruikbaarheid voor het gebied van de morele ontwikkeling en opvoeding.

Samenvatting van deel III

Daar aan het ideaal van het morele behoren redenen en motieven tot handelen ontleend moeten worden, ben ik ervan uitgegaan dat de morele ontwikkeling haar neerslag moet vinden in een kwalitatieve verandering in de opvatting van wat het morele ideaal behelst; in die zin dat het beeld dat de opvoeding zich vormt van datgene wat in naam van moraliteit gevraagd wordt, steeds meer facetten van 'het morele' bevat. Een ander uitgangspunt was dat beoordeling van het verloop van de morele ontwikkeling dient te gebeuren in het licht van de eigenschappen die een moreel volwassen persoon zou moeten bezitten, gezien de aard van moraliteit en de bedoelingen die we met onze inspanningen op het morele gebied hebben.

Wat betreft de beoordeling van vooruitgang in de morele ontwikkeling heb ik uiteengezet, dat vanuit het oogpunt van beoordeelbaarheid aan het cognitieve aspect en aan het handelen een groter gewicht moet toekomen dan aan gevoelens en intenties. Ook vanwege de cruciale plaats van

de algemeenheids- en objectiviteitseis in het morele leven, moet het cognitieve aspect zwaarder wegen dan gevoelens, daar conflicten niet door gevoelens opgelost en nieuwe koersen niet op grond van gevoelens gerechtvaardigd kunnen worden.

Het morele opvoedingsdoel heb ik geformuleerd in termen van eigenschappen die de volwassen persoon zou moeten bezitten om zo volledig mogelijk aan het morele leven deel te nemen: langdurige motivatie tot moreel handelen onder erkenning van de legitieme grenzen die andermans noden, behoeften en belangen stellen aan de eigen levensplannen; het vermogen om zich in het heden te laten leiden door redenen die er in de toekomst zullen zijn; noden en behoeften van anderen kunnen inschatten, waarbij affectieve alertheid en empathie een rol kunnen spelen; bereidheid en vermogen om aansprakelijkheid te aanvaarden en daarmee om goede verklarende redenen te geven; vermogen om deel te nemen aan het gezamenlijke beslissingsproces ter bepaling van standaarden en normen, en daarmee tot het geven van rechtvaardigende redenen; en autonomie.

Ten aanzien van verwachtingen en eisen van opvoeders heb ik vastgesteld dat het utilistische ideaal van het grootste algemene welzijn aansluit bij de bedoelingen van opvoeders, daar deze 'het beste met het kind voorhebben' en bovendien wensen dat het een nuttig en gelukkig lid van de samenleving zal zijn. Ook heb ik geconstateerd dat de opvoedingspraktijk reeds een utilistische inslag heeft, daar opvoeders van meet af aan plezierige gedragingen bekrachtigen en eisen en verboden rechtvaardigen met verwijzing naar de plezierige en onplezierige *gevolgen* voor kind en omgeving. Daarmee richten ze de aandacht op wat, utilistisch bezien, twee cruciale oriëntatiepunten zijn.

Mijn utilistische interpretatie van het morele ontwikkelingsverloop heeft de volgende inzichten opgeleverd. De ontwikkeling verloopt ook zonder opzettelijke sturing vanuit morele doelstellingen in de richting van de vorming van eigenschappen die op het morele gebied gewenst dan wel noodzakelijk zijn. Zo zien we de ontwikkeling van objectiviteit verlopen van ik-gerichtheid via non-egocentriciteit naar 'emotionele objectiviteit', en vandaaruit via objectiviteit in de zin van 'gelijk en onpartijdig onder een norm vallen en deze op gelijke wijze toepassen' naar die vorm van objectiviteit die de voorgaande vormen omvat, en die vervolmaakt wordt door die objectiverende houding welke vereist is voor rechtvaardigingen die op waarheid gericht zijn. Wat betreft de ontwikkeling van autonomie blijkt de verbreding van het toepassingsbereik van de standaard te nopen tot een objectieve vorm van autonomie, die erin bestaat dat de persoon zich zelf ertoe kan brengen om, zonder dwang of sancties, te doen wat hij behoort te doen. Verder is gebleken dat het handhaven dan wel bewerkstelligen van coherentie dwingt tot het geven van steeds betere verklarende redenen en eventueel tot rechtvaardigende redenen.

Als taken van opvoeders bij de begeleiding van de morele ontwikkeling heb ik genoemd: het scheppen van betrouwbare affectieve verhoudingen, zodat het kind de wisselwerking ervaart tussen zijn geluk en dat van anderen; het geven van goede verklarende en rechtvaardigende redenen bij de verantwoording en rechtvaardiging van eisen en geboden; het voorkomen van coherentieverstoringen door bijtijds lacunes in feitenkennis aan te vullen dan wel te verhelderen

waarom normen niet meer voldoen, en nieuwe standaarden aan te reiken; zelf blijk geven van autonomie en integriteit door te zorgen voor consistentie tussen oordelen en handelen. De bijdragen die het utilistische raamwerk daarbij levert heb ik aangegeven in de vorm van de volgende oriëntatiepunten: de categorieën van het 'bereiden van vreugde' en 'vermijden van leed' stellen opvoeders in staat om hun opvoedingsinspanningen van meet af aan serieus te nemen als morele opvoeding; het nutberekingsprincipe met zijn zeven aandachtspunten zet aan tot rationele verklaringen die reden-gevend zijn en voortdurend betrokken op het relatieve gewicht van de in het geding zijnde noden, behoeften en belangen, zodat de dwingendheid van de redenen en eisen bepaald wordt door een grondige afweging daarvan, waarbij waarderingen op kritische wijze aan de feiten worden toegekend. De utilistische rechtvaardigingsprocedure leidt met haar oriëntatie op het grootste algemene welzijn en haar nutberekingsprincipe tot oordelen die in aanzet coherent zijn met de feitelijke stand van zaken, met onze morele bedoelingen en met andere als waar of geldig erkende oordelen, en die op hun waarheidsgehalte te toetsen zijn. Daar het utilisme een verplichtingen-ethiek is en de waarderingen door de betrokkenen worden toegekend, kan het stimuleren tot autonoom en integer gedrag.

Aangaande de maximeringsintentie die kenmerkend is voor het utilisme heb ik vastgesteld dat bij gunstige opvoedingsomstandigheden het resultaat van de morele ontwikkeling kan zijn: een volwassene die zich niet alleen voor zijn gedrag in de eigen levenscontext aansprakelijk kan stellen door het vermogen rekenschap daarvan af te leggen met adequate verklarende redenen, maar die ook aan de rechtvaardiging van nieuwe normen en koersen kan deelnemen, en daarmee ook verantwoordelijkheid voor de toekomst op zich kan nemen.

Ik ben tot de slotsom gekomen dat het utilisme in principe een goede basis voor de morele opvoeding kan vormen, en dat daarom een nadere uitwerking van Bentham's theorie voor de morele opvoeding gerechtvaardigd is, daar ze voldoet aan eisen die gegeven zijn met de functies en taken van een normatief-ethische theorie en aan voorwaarden en verwachtingen die kenmerkend zijn voor de praktijk van de morele opvoeding.

LITERATUUR

- Aiken, H. D. (1963). The concept of moral objectivity. In H.-N. Castañeda & G. Nakhnikian (Eds.), *Morality and the language of conduct* (pp. 69-105). Detroit: Wayne State University.
- Alderman, H. (1982). By virtue of a virtue. In R. B. Kruschwitz & R. C. Roberts (Eds.), (1987), *The virtues. Contemporary essays on moral character* (pp. 47-65). Belmont, CA: Wadsworth.
- Altham, J. E. J. (1986). The legacy of emotivism. In G. Macdonald & C. Wright (Eds.), *Fact, science and morality. Essays on A. J. Ayer's Language, Truth and Logic* (pp. 275-288). Oxford: Basil Blackwell.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. In G. Wallace & A. D. M. Walker (Eds.), (1970), *The definition of morality* (pp. 211-234). London: Methuen.
- Apel, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie* (Bd. II). *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1976). Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In *Sprachpragmatik und Philosophie* (pp. 10-173). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Attfield, R. (1974-1975). Toward a defence of teleology. *Ethics*, 85, 123-135.
- Ayer, A. J. (1984). Freedom and morality. In A. J. Ayer (Ed.), *Freedom and morality and other essays* (pp. 1-50). Oxford: Clarendon.
- Baier, K. (1988). Radical virtue ethics. In P. A. French, Th. E. Uehling Jr., & H. K. Wettstein (Eds.), *Midwest studies in philosophy. Vol. XIII. Ethical theory: character and virtue* (pp. 126-135). Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Barnsley, J. H. (1972). *The social reality of ethics. The comparative analysis of moral codes*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Baron, M. (1983). "On de-Kantianizing the perfectly moral person". *The Journal of Value Inquiry*, 17, 281-293.
- Baron, M. (1984). The alleged moral repugnance of acting from duty. *The Journal of Philosophy*, 81, 197-220.
- Baron, M. (1985a). The ethics of duty/ethics of virtue debate and its relevance to educational theory. *Educational Theory*, 35, 135-149.
- Baron, M. (1985b). Varieties of ethics of virtue. *American Philosophical Quarterly*, 22, 47-53.
- Baron, M. (1987). Kantian ethics and supererogation. *The Journal of Philosophy*, 84, 237-262.

- Barrow, R. (1975a). *Moral philosophy for education* (3e druk 1979). London: George Allen & Unwin.
- Barrow, R. (1975b). *Plato, utilitarianism and education*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Barrow, R. (1980). *Happiness*. Oxford: Martin Robertson.
- Barrow, R. (1991). *Utilitarianism. A contemporary statement*. Aldershot: Elgar.
- Baylis, Ch. A. (1952). The confirmation of value judgments. *The Philosophical Review*, 61, 50-58.
- Becker, L. C. (1974-1975). The neglect of virtue. *Ethics*, 85, 110-122.
- Beld, A. van den (1985). De plaats van de deugd in de hedendaagse ethiek. In H. G. Hubbeling & R. Veldhuis (Eds.), *Ethiek in meervoud* (pp. 145-176). Assen: Van Gorcum.
- Bentham, J. (1782). Of laws in general. In H. L. A. Hart (Ed.), J. H. Burns (General Ed.), (1970), *Principles of legislation*. In *The collected works of Jeremy Bentham*. London: Athlone.
- Bentham, J. (1815-1817). A table of the springs of action. In A. Goldworth (Ed.), J. R. Dinwiddy (General Ed.), (1983), *The collected works of Jeremy Bentham* (2e druk 1984). Oxford: Clarendon.
- Bentham, J. (1823). An introduction to the principles of morals and legislation. In W. Harrison (Ed.), (1948), *A fragment on government and An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bentham, J. (1829). Article on utilitarianism. In A. Goldworth (Ed.), J. R. Dinwiddy (General Ed.), (1983), *The collected works of Jeremy Bentham* (2e druk 1984). Oxford: Clarendon.
- Bentham, J. (1814-1831). Deontology. In A. Goldworth (Ed.), J. R. Dinwiddy (General Ed.), (1983), *The collected works of Jeremy Bentham* (2e druk 1984). Oxford: Clarendon.
- Berkeley, G. (1709). Principles of human knowledge. In A. D. Lindsay (Ed.), (1963), *A new theory of vision and other writings*. London: Everyman Library.
- Bhaskar, R. (1979). *The possibility of naturalism. A philosophical critique of the contemporary human sciences* (2e druk 1989). New York: Harvester Wheatsheaf.
- Blackburn, S. (1985). Supervenience revisited. In I. Hacking (Ed.), *Exercises in analysis* (pp. 47-67). Cambridge: Cambridge University.
- Blackburn, S. (1986). Morals and modals. In G. Macdonald & C. Wright (Eds.), *Fact, science and morality. Essays on A. J. Ayer's Language, Truth and Logic* (pp. 119-141). Oxford: Basil Blackwell.
- Blum, L. A. (1980). *Friendship, altruism and morality*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Bond, E. J. (1983). *Reason and value*. Cambridge: Cambridge University.
- Bowie, N. E., & Simon, R. (1977). *The individual and the political order. An introduction to social and political philosophy*. Englewood Cliff, NJ: Prentice Hall.
- Bradley, F. H. (1914). *Essays on truth and reality*. Oxford: Oxford University.
- Brandt, R. B. (1964). The concepts of obligation and duty. *Mind*, 73, 374-393.

- Brandt, R. B. (1967). Personal values and the justification of institutions. In S. Hook (Ed.), *Human values and economic policy. A symposium* (pp. 22-40). New York: New York University.
- Brandt, R. B. (1989). Morality and its critics. *American Philosophical Quarterly*, 26, 89-99.
- Braybrooke, D. (1967). The choice between utilitarianisms. *American Philosophical Quarterly*, 4, 28-38.
- Brink, D. O. (1986). Utilitarian morality and the personal point of view. *The Journal of Philosophy*, 83, 417-438.
- Brink, D. O. (1989). *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge University.
- Brock, D. W. (1973). Recent work in utilitarianism. *American Philosophical Quarterly*, 10, 241-276.
- Brown, A. (1986). *Modern political philosophy. Theories of the just society*. London: Penguin.
- Buchanan, A. E., & Brock, D. W. (1989). *Deciding for others. The ethics of surrogate decision making*. Cambridge, MA: Cambridge University.
- Chisholm, R. M. (1966). *Theory of knowledge*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Conly, S. (1985). The objectivity of morals and the subjectivity of agents. *American Philosophical Quarterly*, 22, 275-286.
- Conly, S. (1988). Flourishing and the failure of the ethics of virtue. In P. A. French, Th. E. Uehling Jr., & H. K. Wettstein (Eds.), *Midwest studies in philosophy. Vol. XIII. Ethical theory: character and virtue* (pp. 83-96). Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Coombs, J. R., Meux, M., & Chadwick, J. (1971). Teaching strategies for value analysis. In L. Metcalf (Ed.), *Values education. Rationale, strategies, and procedures*. Washington, DC: National Council for the Social Studies.
- Cooper, N. (1966). Two concepts of morality. In G. Wallace & A. D. M. Walker (Eds.), (1970), *The definition of morality* (pp. 72-90). London: Methuen.
- Cooper, N. (1968). Morality and importance. In G. Wallace & A. D. M. Walker (Eds.), (1970), *The definition of morality* (pp. 91-97). London: Methuen.
- Crane, T., & Mellor, D. H. (1990). There is no question of physicalism. *Mind*, 99, 185-206.
- Dancy, J. (1985). *An Introduction to contemporary epistemology* (3e druk 1989). Oxford: Basil Blackwell.
- Danto, A. C. (1973). *Analytical philosophy of action* (pp. 145-181). Cambridge: Cambridge University.
- Dent, N. J. H. (1984). *The moral psychology of the virtues*. Cambridge: Cambridge University.
- Dewey, J. (1916). *Democracy and education. An introduction to the philosophy of education* (1e paperback uitgave 1966). New York: The Free Press.
- Downie, R. S., Landfoot, E. M., & Telfer, E. (1974). *Education and personal relationships. A Philosophical study*. London: Methuen.

- Dupuis, H. M. (1987). *Wat is goed voor een mens. Macht en onmacht van moraal*. Amsterdam: Balans.
- Dworkin, G. (1981). The concept of autonomy. In J. Christman (Ed.), (1989), *The inner citadel. Essays on individual autonomy* (pp. 544-562). New York: Oxford University.
- Dworkin, R. (1984). Rights as trumps. In J. Waldron (Ed.), (1984), *Theories of rights* (pp. 153-167). Oxford: Oxford University.
- Falk, W. D. (1948). "Ought" and motivation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 48 (New series), 111-138.
- Falk, W. D. (1963). Morality, self and others. In H.-N. Castañeda & G. Nakhnikian (Eds.), *Morality and the language of conduct* (pp. 25-67). Detroit: Wayne State University.
- Farrell, D. M. (1989). Intention, reason, and action. *American Philosophical Quarterly*, 26, 283-295.
- Feinberg, J. (1966). Duties, rights and claims. *American Philosophical Quarterly*, 3, 137-144.
- Feinberg, J. (1967). The forms and limits of utilitarianism. *The Philosophical Review*, 76, 368-381.
- Feinberg, J. (1986). Autonomy. In J. Christman (Ed.), (1989), *The inner citadel. Essays on individual autonomy* (pp. 27-53). New York: Oxford University.
- Firth, R. (1964). Coherence, certainty, and epistemic priority. In J. Dancy (Ed.), (1988), *Perceptual knowledge* (pp. 164-176). Oxford: Oxford University.
- Fishkin, S. (1984). *Beyond subjective morality. Ethical reasoning and political philosophy*. New Haven, CT: Yale University.
- Foot, Ph. (1952). Morality as a system of hypothetical imperatives. In Ph. Foot, (1978), *Virtues and vices and other essays in moral philosophy* (pp. 157-173). Berkeley: University of California.
- Foot, Ph. (1958). Moral arguments. In G. Wallace & A. D. M. Walker (Eds.), (1970), *The definition of morality* (pp. 174-187). London: Methuen.
- Foot, Ph. (1972). Reasons for action and desires. In Ph. Foot, (1978), *Virtues and vices and other essays in moral philosophy* (pp. 148-156). Berkeley: University of California.
- Foot, Ph. (1978). Virtues and vices. In Ph. Foot, *Virtues and vices and other essays in moral philosophy* (pp. 1-18). Berkeley: University of California.
- Foot, Ph. (1985). Utilitarianism and the virtues. *Mind*, 44, 196-209.
- Frankena, W. K. (1967). The concept of morality. In G. Wallace & A. D. M. Walker (Eds.), (1970), *The definition of morality* (pp. 146-173). London: Methuen.
- Frankena, W. K. (1973). *Ethics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Garrett, B. J. (1983). Nozick on knowledge. *Analysis*, 43, 181-184.
- Gauthier, D. (1986). *Morals by agreement* (4e druk 1988). Oxford: Clarendon.
- Geach, P. (1977). *The virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. F. B. A. (1974). *Legitimation of belief*. Cambridge: Cambridge University.

- Gensler, H. J. (1986). Ethics is based on rationality. *The Journal of Value Inquiry*, 20, 251-264.
- Gert, B. (1966). *The moral rules. A new rational foundation for morality* (3e druk 1973). New York: Harper & Row.
- Gettier, E. L. (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis*, 43, 181-184.
- Gewirth, A. (1978). *Reason and morality*. Chicago: University of Chicago.
- Gibbard, A. (1990). *Wise choices, apt feelings. A theory of normative judgement*. Oxford: Clarendon.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Cambridge, MA: Harvard University.
- Goldman, A. I. (1976). Discrimination and perceptual knowledge. In J. Dancy (Ed.), (1988), *Perceptual knowledge* (pp. 43-65). Oxford: Oxford University.
- Goldworth, A. (1969). The meaning of Bentham's greatest happiness principle. *Journal of the History of Philosophy*, 7, 315-321.
- Goodin, R. E. (1981). The political theories of choice and dignity. *American Philosophical Quarterly*, 18, 91-100.
- Goodin, R. E. (1985). *Protecting the vulnerable. A reanalysis of our social responsibilities*. Chicago: The University of Chicago.
- Griffin, J. (1986). *Well-being. Its meaning, measurement, and moral importance* (herdruk 1989). Oxford: Clarendon.
- Griffin, J. (1991). Mixing values. *The Aristotelian Society*, 13 (Suppl.), 101-118.
- Gutmann, A. (1982). What's the use of going to school? In A. K. Sen & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and beyond* (pp. 261-277). Cambridge: Cambridge University.
- Haafte, A. W. van (1984). De 'is-ought question'. *Pedagogische Studiën*, 61, 261-271.
- Haafte, A. W. van, Korthals, M., Widdershoven, G. A. M., Mul, J. de, & Snik, G. L. M. (1986). *Ontwikkelingsfilosofie. Een onderzoek naar grondslagen van ontwikkeling en opvoeding*. Muiderberg: Coutinho.
- Haafte, A. W. van (1987). De verwevenheid van feiten en normen en de rechtvaardiging van pedagogische uitspraken. *Pedagogische Studiën*, 64, 159-171.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (4e druk 1985). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hahn, F. (1982). On some difficulties of the utilitarian economist. In A. K. Sen & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and beyond* (pp. 187-198). Cambridge: Cambridge University.
- Hammond, P. J. (1982). Utilitarianism, uncertainty and information. In A. K. Sen & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and beyond* (pp. 85-102). Cambridge: Cambridge University.
- Hampshire, St. (1978). Public and private morality. In St. Hampshire (Ed.), *Public and private morality* (pp. 23-53). Cambridge: Cambridge University.
- Hampshire, St. (1982). Morality and convention. In A. K. Sen & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and beyond* (pp. 145-157). Cambridge: Cambridge University.

- Hardin, R. (1988). Autonomy, identity, and welfare. In J. Christman (Ed.), (1989), *The inner citadel. Essays on individual autonomy* (pp. 189-199). New York: Oxford University.
- Hare, R. M. (1976). Ethical theory and utilitarianism. In A. K. Sen & B. Williams (Eds.), (1982), *Utilitarianism and beyond* (pp. 23-36). Cambridge: Cambridge University.
- Harman, G. (1975). Moral relativism defended. *Philosophical Review*, 84, 3-22.
- Harman, G. (1977). *The nature of morality. An introduction to ethics*. New York: Oxford University.
- Harsanyi, J. C. (1977). Morality and the theory of rational behaviour. In A. K. Sen & B. Williams (Eds.), (1982), *Utilitarianism and beyond* (pp. 39-62). Cambridge: Cambridge University.
- Hart, H. L. A. (1958). Legal and moral obligation. In A. I. Melden (Ed.), *Essays in moral philosophy* (pp. 82-107). Seattle: University of Washington.
- Hartmann, N. (1926). *Ethik* (3e druk 1949). Berlin: De Gruyter.
- Haworth, L. (1984). Autonomy and utility. In J. Christman (Ed.), (1989), *The inner citadel. Essays on individual autonomy* (pp. 155-169). New York: Oxford University.
- Haydon, G. (1986). Collective moral philosophy and education for pluralism. *Journal of Philosophy of Education*, 20, 97-106.
- Heeger, R. (1985). Utilisme en aanvaardbaarheid. In H. G. Hubbeling & R. Veldhuis (Eds.), *Ethiek in meervoud* (pp. 18-47). Assen: Van Gorcum.
- Henley, K. (1979). The authority to educate. In O. O'Neill & W. Ruddick (Eds.), *Having children. Philosophical and legal investigations on parenthood* (pp. 254-264). New York: Oxford University.
- Herman, B. (1981). On the value of acting from the motive of duty. *The Philosophical Review*, 82, 359-382.
- Hersh, H., Miller, J. P., & Fielding, G. D. (1980). *Models of moral education. An appraisal*. New York: Longman.
- Heyd, D. (1982). *Supererogation. Its status in ethical theory*. New York: Cambridge University.
- Hill, Th. E., Jr. (1989). The Kantian conception of autonomy. In J. Christman (Ed.), *The inner citadel. Essays on individual autonomy* (pp. 91-105). New York: Oxford University.
- Hintikka, J. (1974). Practical vs. theoretical reason – An ambiguous legacy. In S. Körner (Ed.), *Practical reason* (pp. 83-102). Oxford: Basil Blackwell.
- Hirst, P. H., & Peters, R. S. (1979). *The logic of education*. London: Henley.
- Höffe, O. (1979). Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. In O. Höffe (Ed.), *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (pp. 84-119). Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hollis, M. (1987). *The cunning of reason*. Cambridge: Cambridge University.
- Honderich, T. (Ed.) (1985). *Morality and objectivity. A tribute to John Mackie*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Hudson, S. D. (1980). Character traits and desires. *Ethics*, 90, 539-549.
- Hume, D. (1739-1740). A treatise of human nature. In E. C. Mossner (Ed.), (1987), *A treatise of human nature* (Vol. 2: Of the Passions (pp. 325-500); Vol. 3: Of morals (pp. 500-670)). Harmondsworth: Penguin.
- Hunt, L. (1978). Character and thought. *American Philosophical Quarterly*, 15, 177-186.
- Hurley, S. L. (1985). Supervenience and the possibility of coherence. *Mind*, 94, 501-525.
- Hurley, S. L. (1989). *Natural reasons. Personality and polity*. New York: Oxford University.
- Jacobs, F. C. L. M. (1985). *Ten overstaan van allen. Universalisering in de ethiek* (dissertatie, Universiteit van Amsterdam).
- Johnson, L. E. (1992). *Focusing on truth*. London: Routledge.
- Kagan, Sh. (1989). *The limits of morality* (2e druk 1990). Oxford: Clarendon.
- Kamm, F. M. (1985). Supererogation and obligation. *The Journal of Philosophy*, 82, 118-138.
- Kant, I. (1785). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In W. Weischedel (Hrsg.), (1968), *Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden* (Band VII). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1788). Kritik der praktischen Vernunft. In W. Weischedel (Hrsg.), (1968), *Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden* (Band VII). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1797). Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre. In W. Weischedel (Hrsg.), (1968), *Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden* (Band VIII) (pp. 503-545). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kay, W. (1975). *Moral education. A sociological study of the influence of society, home and school*. London: Allen & Unwin.
- Kelly, P. J. (1990). *Utilitarianism and distributive justice. Jeremy Bentham and the civil law*. Oxford: Clarendon.
- Kilcullen, J. (1983). Utilitarianism and virtue. *Ethics*, 93, 151-166.
- Kleinig, J. (1982). *Philosophical issues in education* (2e druk 1984). London: Croom Helm.
- Kohlberg, L. (1973). The claim to adequacy of a highest stage of moral judgement. *The Journal of Philosophy*, 70, 630-646.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on moral development. Vol. I. The philosophy of moral development*. San Francisco: Harper & Row.
- Kohlberg, L., Boyd, D. R., & Levine, Ch. (1986). Die Wiederkehr der sechsten Stufe: Gerechtigkeit, Wohlwollen und der Standpunkt der Moral. In W. Edelstein & G. Nunner-Winkler (Hrsg.), *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung* (pp. 205-240). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krausz, M. (1973). Relativism and rationality. *American Philosophical Quarterly*, 10, 307-312.
- Kuhn, Th. S. (1962). *The structure of scientific revolutions* (2e (uitgebreide) uitgave 1970). Chicago: University of Chicago.
- Kupperman, J. (1988). Character and ethical theory. In P. A. French, Th. E. Uehling Jr., & H. K. Wettstein (Eds.), *Midwest studies in philosophy. Vol. XIII. Ethical theory: character and virtue* (pp. 115-125). Notre Dame, IN: University of Notre Dame.

- Larmore, Ch. E. (1987). *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge University.
- Leighton, S. R. (1985). A new view of emotion. *American Philosophical Quarterly*, 22, 133-141.
- Lewis, C. I. (1929). *Mind and the world-order. Outline of a theory of knowledge* (heruitgave 1956). New York: Dover Publications.
- Lewis, C. I. (1946). *An analysis of knowledge and valuation* (4e druk 1971) (pp. 3-31, 203-253). La Salle, IL: Open Court.
- Lewis, C. I. (1952). The given element in empirical knowledge. *The Philosophical Review*, 61, 168-175.
- Lomasky, L. (1983). A refutation of utilitarianism. *The Journal of Value Inquiry*, 17, 259-279.
- Louden, R. B. (1984). On some vices of virtue ethics. *American Philosophical Quarterly*, 21, 227-236.
- Louden, R. B. (1986). Kant's virtue ethics. *Philosophy*, 61, 473-489.
- Louden, R. B. (1988). Can we be too moral? *Ethics*, 98, 361-378.
- Luijk, H. van (1979). Karl-Otto Apel en de grondslagen van de ethiek. *Tijdschrift voor Filosofie*, 41, 35-67.
- Luijk, H. van (1981a). Het recht op een overtuiging. Balans van een discussie. *Bijdragen*, 42, 141-157.
- Luijk, H. van (1981b). Kritiek van de ethische rede. Over enkele varianten van rechtvaardigingstheorieën. *Bijdragen*, 42, 46-74.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue. A study in moral theory* (2e (gecorrigeerde) druk 1985). London: Duckworth.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics. Inventing right and wrong* (herdruk 1979). Harmondsworth: Penguin.
- Manenschijn, G. (1985). Contracttheorieën van morele verplichting. In H. G. Hubbeling & R. Veldhuis (Eds.), *Ethiek in meervoud* (pp. 48-80). Assen: Van Gorcum.
- McCarty, R. (1989). The limits of Kantian duty, and beyond. *American Philosophical Quarterly*, 26, 43-52.
- McConnell, T. (1985). Metaethical principles, meta-prescriptions, and moral theories. *American Philosophical Quarterly*, 22, 299-309.
- McDowell, J. (1978). Are moral requirements hypothetical imperatives? *Proceedings of the Aristotelian Society*, 52 (Suppl.), 13-29.
- McDowell, J. (1979). Virtue and reason. *Monist*, 62, 331-350.
- McDowell, J. (1980). Meaning, communication, and knowledge. In Z. van Straaten (Ed.), *Philosophical subjects. Essays presented to P. F. Strawson* (pp. 117-139). Oxford: Clarendon.
- McDowell, J. (1982). Criteria, defeasibility, and knowledge. In J. Dancy (Ed.), (1988), *Perceptual knowledge* (pp. 209-219). Oxford: Oxford University.

- McDowell, J. (1985). Values and secondary qualities. In T. Honderich (Ed.), (1985), *Morality and objectivity. Essays in honour of John Mackie* (pp. 110-129). London: Routledge & Kegan Paul.
- McKinnon, C. (1989). Ways of wrong-doing, the vices, and cruelty. *The Journal of Value Inquiry*, 23, 319-335.
- McPhail, P., Ungood-Thomas, J. R., & Chapman, H. (1975). *Lifeline*. Niles, IL: Argus Communications.
- McPhail, P. (1982). *Social and moral education. (Theory and practice in education; 4)*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mele, A. R. (1989). Intention, belief, and intentional action. *American Philosophical Quarterly*, 26, 19-30.
- Mill, J. St. (1861). Utilitarianism. In M. Warnock (Ed.), *On liberty. Essay on Bentham together with selected writings of Jeremy Bentham and John Austin* (15e druk 1962) (pp. 251-321). Glasgow: Fontana.
- Mirrlees, J. A. (1982). The economic uses of utilitarianism. In A. Sen & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and beyond* (pp. 63-84). Cambridge: Cambridge University.
- Montague, Ph. (1989). Acts, agents, and supererogation. *American Philosophical Quarterly*, 26, 101-111.
- Moore, G. E. (1903). *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University.
- Mulholland, L. A. (1986). Rights, utilitarianism, and the conflation of persons. *The Journal of Philosophy*, 83, 323-340.
- Musschenga, A. W. (1980). *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal. Een begrips-analytisch en een antropologisch onderzoek*. Assen: Van Gorcum.
- Nagel, T. (1970). *The possibility of altruism* (2e druk 1975). Oxford: Oxford University.
- Nagel, T. (1978). Desires, prudential motives, and the present. In J. Raz (Ed.), *Practical reasoning* (pp. 153-167). Oxford: Oxford University.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. New York: Oxford University.
- Nell, O. (1975). *Acting on principle. An essay on Kantian ethics*. New York: Columbia University.
- Newmann, F. (1975). *Education for citizen action. Challenge for secondary curriculum*. Berkeley, CA: McCutchan.
- Noddings, N. (1984). *Caring. A feminine approach to ethics and education*. Berkeley: University of California.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books.
- Nozick, R. (1981). Knowledge and scepticism. In J. Dancy (Ed.), (1988), *Perceptual knowledge* (pp. 21-43). Oxford: Oxford University.
- O'Neill, O. (1983). Kant after virtue. *Inquiry*, 26, 387-405.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University.
- Peters, R. S. (1966). *Ethics and education*. London: Allen & Unwin.

- Peters, R. S. (1971). A plea for pluralism. In R. S. Peters, (1981), *Moral development and moral education* (pp. 83-115). London: George Allen & Unwin.
- Phillips, D. L. (1982). Authenticity or morality? In R. B. Kruschwitz & R. C. Roberts (Eds.), (1987), *The virtues. Contemporary essays on moral character* (pp. 23-35). Belmont, CA: Wadsworth.
- Pincoffs, E. L. (1986). *Quandaries and virtues. Against reductivism in ethics*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Prichard, H. A. (1949). *Moral obligation*. New York: Oxford University.
- Putnam, D. (1987). Sympathy and ethical judgments: a reconsideration. *American Philosophical Quarterly*, 24, 261-266.
- Pybus, E. M. (1982). 'Saints and heroes'. *Philosophy*, 57, 193-199.
- Quinton, A. (1973). *Utilitarian ethics* (2e druk 1989). London: Duckworth.
- Raths, L. E., Harmin, M., & Simon, S. B. (1978). *Values and teaching. Working with values in the classroom*. Columbus, OH: Merrill.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University.
- Rawls, J. (1982). Social unity and primary goods. In A. Sen & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and beyond* (pp. 159-185). Cambridge: Cambridge University.
- Raz, J. C. (1990). *Practical reason and norms*. Princeton, NJ: Princeton University.
- Raz, J. C. (1991). Mixing values. *The Aristotelian Society*, 65 (Suppl.), 83-100.
- Regan, D. (1980). *Utilitarianism and co-operation*. Oxford: Clarendon.
- Rescher, N. (1973). *The coherence theory of truth* (pp. 1-72, 316-333). Oxford: Clarendon.
- Richards, D. A. J. C. (1981). Rights and autonomy. In J. Christman (Ed.), (1989), *The inner citadel. Essays on individual autonomy* (pp. 203-220). New York: Oxford University.
- Rorty, A. O. (1988). Virtues and their vicissitudes. In P. A. French, Th. E. Uehling Jr., & H. K. Wettstein (Eds.), *Midwest studies in philosophy. Vol. XIII. Ethical theory: character and virtue* (pp. 136-148). Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Ross, W. D. (1930). *The right and the good*. Oxford: Oxford University.
- Russell, B. (1912). *The problems of philosophy*. New York: Oxford University.
- Sartorius, R. (1985). Utilitarianism, rights, and duties to self. *American Philosophical Quarterly*, 22, 241-248.
- Sartre, J.-P. (1952). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Scanlon, T. M. (1982). Contractualism and utilitarianism. In A. K. Sen & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and beyond* (pp. 103-128). Cambridge: Cambridge University.
- Scheffler, S. (1982). *The rejection of consequentialism. A philosophical investigation of the considerations underlying rival moral conceptions*. Oxford: Clarendon.
- Scheffler, S. (1986). Morality's demands and their limits. *The Journal of Philosophy*, 83, 531-537.

- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. In *Max Scheler. Gesammelte Werke* (Band 2) (4e druk 1954). Bern: Francke.
- Sellars, W. F. (1973). Givenness and explanatory coherence. *The Journal of Philosophy*, 70, 612-624.
- Sellars, W. F. (1979). More on givenness and explanatory coherence. In J. Dancy (Ed.), (1988), *Perceptual knowledge* (pp. 177-191). Oxford: Oxford University.
- Sen, A. K., & Williams, B. (1982). Introduction. In A. K. Sen & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and beyond* (pp. 1-21). Cambridge: Cambridge University.
- Shaver, J., & Strong, W. (1976). *Facing value decisions. Rationale building for teachers*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Sherman, N. (1989). *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*. Oxford: Clarendon.
- Siegel, H. (1987). *Relativism refuted. A critique of contemporary epistemological relativism*. Dordrecht: Reidel.
- Siegel, H. (1988). *Educating reason. Rationality, critical thinking, and education*. New York: Routledge.
- Singer, P. (1973). The triviality of the debate over "is-ought" and the definition of "moral". *American Philosophical Quarterly*, 10, 51-56.
- Singer, P. (1979). *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University.
- Slote, M. (1983). *Goods and virtues*. Oxford: Clarendon.
- Slote, M. (1985). Utilitarianism, moral dilemmas, and moral cost. *American Philosophical Quarterly*, 22, 161-168.
- Slote, M. (1988). Utilitarian virtue. In P. A. French, Th. E. Uehling Jr., & H. K. Wettstein (Eds.), *Midwest studies in philosophy. Vol. XIII. Ethical theory: character and virtue* (pp. 384-397). Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Smeyers, P. (1992). The necessity of particularity in education and child rearing: the moral issue. *Journal of philosophy of education*, 26, 63-73.
- Smith, M. (1986). Should we believe in emotivism? In G. Macdonald & C. Wright (Eds.), *Fact, science and morality. Essays on A. J. Ayer's Language, Truth and Logic* (pp. 289-310). Oxford: Basil Blackwell.
- Smullyan, A. (1973). Sense content and perceptual assurance. *The Journal of Philosophy*, 70, 625-628.
- Snik, G. (1990). *Persoonswording en opvoeding*. Kampen: Mondiss.
- Solomon, D. (1988). Internal objections to virtue ethics. In P. A. French, Th. E. Uehling Jr., & H. K. Wettstein (Eds.), *Midwest studies in philosophy. Vol. XIII. Ethical theory: character and virtue* (pp. 428-441). Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Spiecker, B. (1991). *Emoties en morele opvoeding. Wijsgerig-pedagogische studies*. Meppel: Boom.

- Sprigge, T. L. S. (1964). Definition of a moral judgment. In G. Wallace & A. D. M. Walker (Eds.), (1970), *The definition of morality* (pp. 119-145). London: Methuen.
- Steutel, J. W. (1989). Over morele en intellectuele deugden. *Pedagogische Studiën*, 66, 107-118.
- Stevenson, Ch. L. (1948). The nature of ethical disagreement. In (1963), *Facts and values. Studies in ethical analysis*. New Haven, CT: Yale University.
- Stocker, M. (1976). The schizophrenia of modern ethical theories. *The Journal of Philosophy*, 73, 453-466.
- Straughan, R. (1982). *Can we teach children to be good ?* London: George Allen & Unwin.
- Strawson, P. F. (1961). Social morality and individual ideal. In G. Wallace & A. D. M. Walker (Eds.), (1970), *The definition of morality* (pp. 98-118). London: Methuen.
- Taylor, Ch. (1982). The diversity of goods. In A. K. Sen & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and beyond* (pp. 129-144). Cambridge: Cambridge University.
- Taylor, R. (1988). Ancient wisdom and modern folly. In P. A. French, Th. E. Uehling Jr., & H. K. Wettstein (Eds.), *Midwest studies in philosophy. Vol. XIII. Ethical theory: character and virtue* (pp. 54-63). Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Tobin, B. M. (1986). Development in virtues. *Journal of Philosophy of Education*, 20, 201-214.
- Tobin, B. M. (1989). Richard Peters's theory of moral development. *Journal of Philosophy of Education*, 23, 15-27.
- Trianosky, G. W. (1986a). Moral integrity and moral psychology: a refutation of two accounts of the conflict between utilitarianism and integrity. *The Journal of Value Inquiry*, 20, 279-288.
- Trianosky, G. W. (1986b). Supererogation, wrongdoing, and vice: on the autonomy of the ethics of virtue. *The Journal of Philosophy*, 83, 26-40.
- Trianosky, G. W. (1990). What is virtue ethics all about? *American Philosophical Quarterly*, 27, 335-344.
- Trigg, R. (1973). *Reason and commitment*. Cambridge: Cambridge University.
- Unger, P. (1973). On being given more than skepticism. *The Journal of Philosophy*, 70, 628-630.
- Urmson, J. O. (1958). Saints and heroes. In A. I. Melden (Ed.), *Essays in moral philosophy* (pp. 198-216). Seattle: University of Washington.
- Von Wright, G. H. (1972). *The varieties of goodness*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Vries, G. de (1984). *De ontwikkeling van wetenschap. Een inleiding in de wetenschapsfilosofie* (2e (gecorrigeerde) druk 1985). Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Wallace, J. D. (1978). *Virtues and vices*. Ithaca, NY: Cornell University.
- Wallace, R. J. (1990). How to argue about practical reason. *Mind*, 99, 355-383.
- Walton, D. N. (1985). Are circular arguments necessarily vicious? *American Philosophical Quarterly*, 22, 263-274.

- Walzer, M. (1983). *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books.
- Warnock, G. (1971). *The object of morality*. London: Methuen.
- Wellmer, A. (1986). *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- White, A. R. (1984). *Rights* (2e druk 1985). Oxford: Clarendon.
- Whiteley, C. H. (1953). On duties. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 53, 95-104.
- Whiteley, C. H. (1982). The justification of morality. *Philosophy*, 57, 435-451.
- Wiggins, D. (1990-1991). Moral cognitivism, moral relativism and motivating moral beliefs. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91, 61-86.
- Williams, B. A. O. (1973). In J. J. C. Smart & B. A. O. Williams, *Utilitarianism: for and against* (pp. 75-150). Cambridge: Cambridge University.
- Williams, B. A. O. (1976). Persons, character and morality. In A. Rorty (Ed.), *The identities of persons* (pp. 197-216). Berkeley: University of California.
- Williams, B. A. O. (1985). *Ethics and the limits of philosophy*. London: Fontana.
- Wilson, J. (1969). *Moral education and the curriculum. A guide for teachers and research workers*. Oxford: Pergamon.
- Wimmer, R. (1980). *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Winner, K. J. (1986). The consequences of consequentialism. *The Journal of Value Inquiry*, 20, 327-332.
- Wolf, S. (1982). Moral saints. In R. B. Kruschwitz & R. C. Roberts (Eds.), (1987), *The virtues. Contemporary essays on moral character* (pp. 137-152). Belmont, CA: Wadsworth.

SUMMARY

Ethical foundations of moral education A utilitarian perspective

This book is an inquiry into the foundations of moral education. As educationalists mostly present and justify moral education in terms of a normative-ethical theory (see Kohlberg, Barrow, Tobin), the choice of such a theory is to a great extent decisive for what they formulate as aims of moral education. If we take a normative-ethical theory to be an account of that which is characteristic for the moral domain and of moral practice, in order to present action guiding directives, it should in principle be able to function as an appropriate justification ground for educational measures.

I argue that the utilitarian framework as developed by Jeremy Bentham can serve as an adequate basis for a theory of moral education, as it satisfies the demands that are characteristic for normative-ethical theories as such, as well as the requirements and expectations which are typical for the field of moral education. More precisely, I argue that the utilitarian framework is suited for conceptualisation, description, and clarification of moral development and that it offers points of orientation for stimulating and directing moral development to educators.

Part I of this study deals with some topics that form the basis for my argument in Parts II and III.

In chapter 1 section 1, I formulate, from the standpoint of the educator, five requirements a theory of moral education should meet if it is to motivate educators and if it is to provide them with directives for stimulating moral development. In section 2 a review of aims of moral education as formulated by educational researchers and philosophers of education shows quite notable differences as to which characteristics should be developed in the child as it grows up. These differences can be partly explained by diverging views on the specific character of morality and on the demands that flow from it, and consequently on moral adulthood. Diverging views on morality are not only found in educationalists, but among ethicists as well. That is why the remainder of the first part of the book is concerned with a number of problems that are

characteristic of the moral domain. In my approach of this domain I attribute a central role to the leading purposes that follow from our interest in shaping moral life, comparable to the way in which other disciplines approach their fields. There too the merits of theories and proposals are evaluated on the basis of their satisfying the most important purposes of the research field. An example is Medicine, where the purpose of improving the quality and quantity of life supplies the criteria for evaluation of theories and proposals for that domain. In section 3 I formulate two main functions of normative-ethical theories, the first of which is to develop ideals on which general agreement can be reached and which everybody could, in principle, accept as an evaluation standard for moral behaviour. The second function I mention is that of lastingly motivating moral action by establishing principles, norms and values which give sufficient reason and with that a motive to behave in accordance with the accepted ideals. The first function is necessary in view of behaviour coordination which is demanded for morally living together; while the second function is necessary given the permanence of the behaviour coordination which is generally needed for the realisation of moral aims, and the sacrifice this asks from everyone. In view of function fulfilment I state two tasks for normative-ethical theories, the first of which follows from the need of a concretisation of the ideal, as ideals are usually worded in very global terms. Following Nagel (1986), I describe this task as: to develop views on how to live in such a way that the demand for generality can be reconciled with subjective reasons. The second task is to provide criteria to evaluate whether decisions, actions and choices contribute to the realisation of the ideals. As the giving of reasons plays a central role in the moral domain – in view of reaching agreement on concretisation of the ideals as well as in the context of motivation – I elaborate, in section 4, on the difference between explaining reasons and justifying reasons, because mixing them up has unwelcome effects in the moral domain, as it leads to people thinking they have sufficiently justified their behaviour when they only explained it, for instance by letting us know that and how they reached their choices through conscientiously chosen principles. Moreover, the difference between explaining reasons and justifying reasons is of crucial importance in the domain of moral education, as this difference forms, in my opinion, the demarcation between what since Kohlberg has come to be known as the conventional and postconventional levels of moral development. As research fields are partly distinguished by their leading purposes, their explanations (sets of explaining reasons) and justifications (sets of justifying reasons) have different characteristics. In section 5 I mention and clarify the constraints on moral explanations and state that a normative ethical theory should allow of the giving of appropriate explaining reasons. Explaining reasons are typical for circumstances where basic beliefs and norms are not seriously disputed, and in these cases we may accept explaining reasons as a sufficient 'justification'. But as soon as doubt is raised about the truth of beliefs or the rightness of norms, we are faced with the requirement of justification proper, that is, with the need for a decisive answer as to who is in the right. As the concept of truth has some connotations which unnecessarily have obfuscated the truth claim, I clarify in section 6 our intentions with this claim by discussing it in the context where it typically arises, namely, in the

context of justification. After having shown that the predicate 'truth' does not imply unshakable security, but certainty which varies with the actual knowledge fund, I argue in favour of sticking to the truth norm as an instrument to decide between competing justified beliefs. As for the truth claim in the moral domain, we are confronted with the extra problem that among those who favour using the truth norm in general, some dismiss the truth claim for moral beliefs, because they are of the opinion that the objectivity which is demanded for knowledge, is impossible in the domain of morality, given the fact that in the moral field values play not only an explaining role but a justifying one as well. Recognising the problems accompanying the truth claim in the moral domain, I am not as yet inclined to give it up, given the very good reasons we have for wanting our behaviour to be based on the very best judgments, particularly when moral matters are concerned. One of the reasons I mention in this section is that nothing is as motivating as the possibility to pursue intended plans without set-backs, and the chance thereof increases as the beliefs and norms reflect better the true facts of events. My defence of the opinion that there are as yet no decisive reasons for giving up the idea that in moral questions we can come to decision-making based on true judgments, runs along the following lines. Given the doubts of ethical sceptics, I state in section 7 that those who plea in favour of the truth claim, have to do three things: to show that an objectifying stance in moral questions is possible; to outline a way which can lead to moral knowledge; and to account for the tenacious disagreement in establishing moral standards and in solving moral problems. In section 8 I sketch the moral sceptic position, as put forward by Mackie. In the sections 9 and 10 I contest Mackie's beliefs by making plausible that we can hold on to the objectivity and truth claim if we, contrary to Mackie, do not only concentrate on the methods of the natural sciences and if we admit that in looking for moral knowledge we do not want to know 'what is right in itself', as Mackie purports. Firstly, I show that an objectifying stance is possible, that is, the establishing of enough distance to one's own socialisation framework to modify or give up morally relevant aspects of it. Secondly, I indicate, following Wiggins's (1990-91) suggestions for solving moral disagreement, how 'strong' moral disagreement can be solved, and therewith that there is a way to moral knowledge; that is, to a justification for which the truth claim can be made. Thirdly, I show that a coherence theory of truth formulates criteria that are suited for evaluating justifications in the moral domain, so that we can decide which of competing justifications mirrors best how things, facts and norms, are interrelated. Fourthly and lastly, I explain the little progress up till now as far as moral knowledge is concerned. As justification is the way along which we try to arrive at knowledge, I describe in section 11 two types of justification: contextual and systematic justification, followed in the sections 12 and 13 by the discussion of the two main justification strategies: the foundationalist and the coherentist strategy.

In chapter 2 I put forward the general-theoretical criteria I will use in evaluating the normative-ethical theories: coherence, power, simplicity and the use of clear concepts. Next I state as criteria which are specific for normative-ethical theories that they should be able to fulfil their functions and to meet the requirements that necessarily flow from them. Given the specific de-

mands on coherence as an overall criterion, I link it, in view of the function and tasks of a normative ethical-theory, to two conditions: contact with the actual state of affairs and objectivity, thereby assuring an adequate substantive evaluation.

Part II is centred around three major normative-ethical theories: virtue ethics, Kant's duty ethics, and Bentham's utilitarianism.

Chapter 3 consists in a description of each of them, followed by the presentation of the criticisms they usually meet and by a summary of their merits. I show that virtue ethics and Kantian ethics cannot in a satisfying way fulfil their action-guiding functions, and that they are defective on the justification level too. I explain my preference for Bentham's utilitarianism, by showing that the criticisms of its well-being maximisation ideal and its utility-calculating principle are not tenable, and that it does justice to important facets of morality: respecting the claims of others as they result from their needs and interests, rationality, autonomy in the morally relevant sense, and considering motivational demands. Next I discuss the often professed suggestion to combine the different ethical theories in such a way that their respective weaknesses can be compensated while profiting of the strengths of each of them. My conclusion is that a combinatory ethics does not provide the hoped for solution, as the theories are not reconcilable in an efficient way, either because they share the same shortcomings, or because they can all too easily lead to contradictory action directives.

Chapter 4 deals with evaluating utilitarianism in the light of the general-theoretical demands: coherence, power, simplicity and the use of clear concepts; and of the demands resulting from the functions and tasks normative-ethical theories should be able to fulfil. After having shown that there cannot be fundamental objections against the well-being maximisation principle, I illustrate that the utility-calculating principle not only allows of the giving of explanations which have the characteristics required in the moral domain, but that it also, in combination with the greatest well-being principle, makes the justification process proceed in a way which favours the reaching of conclusions for which the truth claim seems appropriate. The general conclusion I reach in this chapter is that Bentham's utilitarianism can meet the above mentioned demands.

The focus of part III is on the field of moral education. Given the practical interest which is typical of it, the demands and expectations of educators should be taken into account, together with what is possible and desirable from the developmental psychological point of view. That is why these factors are decisive for the way I approach the topics in this part of the study.

In chapter 5 section 1 I discuss the criterion for evaluating whether moral development proceeds in the desired way. I show why not all of the aspects we deem morally relevant are suited for evaluating progress, and I clarify why some of the 'measurable' aspects should have greater weight than others. In section 2 I describe the aim of moral education in terms of the features the morally mature person should have if he is to take part in moral life as fully as possible. I have derived these characteristics from the specific character of morality and from the purposes we have with our efforts in the moral domain, as is accounted for in parts I and II of this study.

Chapter 6 presents a utilitarian view on moral education. In section 1 I show that the well-being maximising ideal is in line with what educators usually envisage for their children, and that Bentham's utilitarianism can accommodate the demands and expectations of educators, as put forward in chapter 1 section 1. In section 2 I demonstrate on the basis of changes in feeling, judgment, action, and conation that the course of moral development can very well be conceptualised and described in utilitarian terms. At the same time I mention tasks which educators face in each period and point at the specific contributions utilitarianism can make in leading moral development in the direction of the forming of just those features which are characteristic for a morally grown-up; be it in the form of orientation points, be it as instruments to teach the morally desirable or necessary capacities and skills. I also pay attention to a task which is not linked to a specific period. It concerns the prevention of coherence disturbances or the removal thereof. This is a crucial task as long-lived or serious disturbances can slow down development to such an extent that it becomes impossible to acquire enough existence security for prospering as a human being. As a great part of our behaviour is regulated and justified on moral grounds, care for coherence in the moral field is of particular importance. And in carrying out this task utilitarianism can be of great help, as it provides with its justification procedure an instrument which can be used in each period in a way that is adapted to the child. A justification procedure which, moreover, encourages the giving of rational explanations which have the characteristics that are typical for explaining reasons in the moral domain, eventually leading to justification proper. All this stimulates the coming into being of a moral make-up which is coherent with the factual state of affairs and with other judgments that are recognised as justified or true.

I end this study by concluding that the utilitarian framework leaves room for a great variety of ways in which people can shape their moral commitment, ranging from a life plan where one satisfies oneself with a reasonable balance between obligation and self-regarding interest to a way of life wherein the moral commitment is of supererogatory quality.

Curriculum vitae

Helen Verschuur werd op 14 juli 1941 geboren te Paramaribo. De lagere school doorliep zij in Paramaribo en Amsterdam. Zij deed in 1958 eindexamen M M S aan het lyceum 'Fons Vitae' te Amsterdam. In 1959 behaalde zij de akte van bekwaamheid als onderwijzeres aan de Surinaamse Kweekschool te Paramaribo. Van 1959 tot 1987 werkte zij als onderwijzeres en lerares in o.a. Amsterdam, Steenwijk en Groningen. Van 1979 tot 1982 volgde zij daarnaast de avondopleiding pedagogiek van de Stichting voor Pedagogisch Onderwijs aan de Rijksuniversiteit Groningen (M O -A examen 1982). Daarna studeerde zij algemene pedagogiek aan de Rijksuniversiteit Groningen (doctoraal examen cum laude 1987). Vervolgens studeerde zij wijsbegeerte aan dezelfde universiteit (doctoraal examen 1989). Van 1989 tot 1994 werkte zij als a.o. bij de afdeling Wijsgerige en Historische Pedagogiek van de Katholieke Universiteit Nijmegen.

