

## ***naar een ethiek zonder pretenties***

*Bart Voorzanger*  
(april 2014)

### ***inleiding***

Ik ben grootgebracht met het idee dat de wereld is geschapen door een algoede God die ons met zijn Bijbel, in de vorm van geboden, verboden en inspirerende gelijkenissen, een leidraad voor het leven meegaf. Die leidraad leerde ons wat goed was. En om meteen maar één misverstand weg te werken: voor de Grieks-filosofische vraag of we wel zeker weten dat wat God wil ook goed is, was in die visie geen ruimte. Het goede viel logisch noodzakelijk samen met de wens van God.

Die algoede God verdween als een Cheshire Cat geleidelijk uit mijn leven, en de grijns van mijn kat, die de rest nog lang overleefde, was het idee van een ergens hecht verankerd moreel goed. Die grijns begon pas te verbleken toen ik na mijn promotie als wijsgerig bioloog, werd aangesteld als bestuurssecretaris en coördinator van het Instituut voor Ethiek van de VU, ofwel het IEVU. Als promovendus had ik me, onder andere, beziggehouden met de vraag of zich uit evolutiebiologische kennis morele waarden lieten afleiden. Ik constateerde dat dit niet kon, en ontleedde de redeneringen van lieden die dat wel degelijk mogelijk achtten en verhalen schreven waarin ze het dachten te doen. Die redeneringen deugden niet omdat ze, elk op eigen wijze, een stap van feiten naar normen maakte zonder die stap te kunnen rechtvaardigen.

De IEVU-ethici die mij aanstelden, deelden mijn conclusie en achtten mij kennelijk deskundig genoeg voor mijn nieuwe baan. Maar wat ik als theoretisch bioloog aan ethiek bedreef was meta-ethiek. Eenmaal in dienst van het IEVU werd ik geacht normatief ethisch onderzoek te doen, en ik merkte al snel dat ik niet wist hoe dat zou moeten. Ik kreeg van mijn begeleiders, twee hoogleraren van het instituut, een stoomcursus normatieve ethiek waarbij ik in rap tempo een kastplank vol boeken over de grondslagen en aanpak van het vak las. Ik was inmiddels gewend me bij leeswerk voortdurend af te vragen waar de gepresenteerde ideeën precies vandaan kwamen. Wellicht kwam het daardoor dat die boeken me maar niet wisten te overtuigen. Op de een of andere manier leek elk van de auteurs te beschikken over een hoge hoed waaruit hij zijn kennis over het goede haalden, al hielden ze die hoge hoed wel allemaal zorgvuldig buiten beeld. Waarin ze verschilden was de manier waarop ze de inhoud van die hoed tevoorschijn toverden en de precieze inhoud van die hoed. Hoe meer ik las, hoe raadselachtiger het werd waar al die ethici om mij heen nu toch hun kennis aan ontleenden. Tot inhoudelijk normatief-ethisch onderzoek kwam ik niet en dat maakte mijn twee hoogleraren zichtbaar ongelukkig. Mij speet dat, want ik was zeer op ze gesteld.

Na vier jaar verliet ik het instituut omdat mijn functie, met mijn nadrukkelijke instemming, werd wegbezuinigd. Ik vertrok met het knagende gevoel dat ethiek nergens over ging, en een al even knagende twijfel over dat gevoel vanwege die hoogleraren op wie ik zeer gesteld raakte en die ik leerde kennen als intelligente, integere en bezonnen mannen met een grote maatschappelijke betrokkenheid. Ethici, zo moest ik wel concluderen, waren moreel hoogstaande mensen die zich oprecht en consciëntieus bezighielden met zeer wezenlijke persoonlijke en maatschappelijke dilemma's, op basis van een volslagen illusie. En dat is een raar idee.

Sindsdien lees ik van tijd tot tijd een boek over ethiek, steeds in de hoop dat het mij van dit vreemde raadsel zal bevrijden. Maar tot nu toe zonder resultaat. Een zoveelste poging deed ik onlangs, toen drie hoogleraren ethiek – Govert den Hartogh, Frans Jacobs en Theo van Willigenburg (voortaan HJW) – hun *Wijsgerige ethiek: Hoofdvragen, discussies en inzichten* (Damon, 2013) publiceerden. Als een zo ervaren en deskundig gezelschap mij hier niet helpen kan, kan waarschijnlijk niemand dat. Ik heb hun boek dan ook met veel aandacht gelezen, een aantal hoofdstukken zelfs vele malen opnieuw. In het vervolg doe ik verslag van die leesgeving.

Vanuit mijn perspectief gezien bestaat HJW's *Wijsgerige ethiek* uit drie delen:

(1) Een inleidend deel waarin ze schetsen waar ethiek over gaat, welke mogelijkheden het vak biedt, en wat er mis is met relativistische ideeën over moraal als per samenleving wisselend bestanddeel van een cultuur.

(2) Een reeks hoofdstukken waarin allerlei stromingen en scholen in de (normatieve) ethiek worden besproken – dat deel blijft hier buiten beschouwing; het wordt pas interessant als je ethiek niet als het najagen van illusies ziet, en om maar even op mijn conclusie vooruit te lopen: van die overtuiging wisten HJW mij niet te bevrijden.

(3) Twee hoofdstukken over meta-ethiek, waarin wordt uiteengezet hoe we morele uitspraken dienen te begrijpen, en hoe we morele besluiten kunnen rechtvaardigen. Vooral op dit laatste deel zal ik in het vervolg uitgebreid ingaan.

Maar laat ik eerst kort uiteenzetten hoe ik zelf tegen ethiek en moraal aankijk: de visie die ik zal gebruiken als nulhypothese in mijn vergelijkend onderzoek. De vraag wordt dan of HJW voldoende argumenten presenteren om die nulhypothese op te geven ten gunste van hun visie.

### ***mijn ideeën***

Ik ga ervan uit dat morele oordelen teruggaan op gevoelsreacties op handelingen en standen van zaken. Dat we zulke gevoelsreacties hebben, lijkt me duidelijk. HJW ontkennen dat ook geenszins. Ze menen alleen dat ze een primitief begin vormen van

wat pas na veel moeite een echte ethiek kan worden. Andere bronnen van morele overtuigingen zie ik niet. Wie ze wel meent te zien en ze als gezaghebbend in een moreel debat wil inbrengen, zal wat mij betreft eerst hun bestaan moeten aantonen. De bewijslast ligt bij hen, en wel om de simpele reden dat zij een extra grootheid postuleren.

Termen als ‘morele intuïtie’ of ‘moreel inzicht’ mijd ik liever. Ze suggereren te makkelijk dat er iets te weten en te doorgronden valt, dat het universum een buiten ons gevoelsleven bestaande morele dimensie heeft.

De morele oordelen van mensen vertonen een enorme overlap, en dat is goed te begrijpen. Gevoelens zijn het product van fysiologische, of zo u wilt biologische, processen. En mensen komen fysiologisch nauw overeen. Over verreweg de meeste mogelijke menselijke handelingen zullen verreweg de meeste mensen min of meer gelijkkluidend oordelen – ze zullen ze allemaal afkeuren, allemaal toejuichen, of allemaal toelaatbaar achten. Zo bezien is de wereld een vat vol opgeloste morele problemen, maar omdat ze opgelost zijn, zien we ze niet. We zien alleen de schaarse uitzonderingen. De ethische literatuur gaat over de zeldzame gevallen waarin die eensgezindheid achterwege blijft. En helaas zijn dat dus net ook de gevallen waarin onze morele gevoelens geen uitweg uit de onenigheid wijzen.

Onze morele gevoelens hebben alles te maken met het functioneren van menselijke samenlevingen. Zulke samenlevingen vereisen dat we elkaar heel en in leven laten, dat we elkaar de spullen niet uit handen rukken, dat we in allerlei situaties hecht samenwerken, elkaar helpen, elkaar voor gevaren behoeden, dat we onze toezeggingen nakomen en elkaar niet bedriegen, en dat we ons seksuele verkeer zo regelen dat we – mannen zowel als vrouwen – erop kunnen vertrouwen dat we de ouder zijn van de kinderen waarvoor we zorgen. En terzijde, dat laatste is voor vrouwen zo’n probleem niet: die zijn moeder van het kind dat ze geboord hebben. Maar voor mannen vereist vertrouwen in hun vaderschap de zekerheid dat de vrouw met wie ze paren dat alleen met hen doet. Ik vermoed dat de soms schrijnende maatschappelijke achterstelling van vrouwen vooral, zo niet uitsluitend, daarop terug te voeren is. Hoe dat laatste ook zij, het hoeft ons geen moment te verbazen dat moed en opofferingsgezindheid vrijwel overal als deugden worden gezien, en dat diefstal, moord, overspel, vooral overspel van vrouwen, en bedrog vrijwel altijd heftig worden veroordeeld – al zijn er zeker detailverschillen in de invulling van die moreel geladen termen. Zulke oordelen en het daarmee overeenkomende gedrag dienen het gemeenschappelijke belang, en daarmee het individuele belang van iedereen die tot die gemeenschap behoort.

Het zou trouwens goed zo kunnen zijn dat de grote mate van overeenkomst tussen en binnen samenlevingen aan de wortel ligt van het idee dat het onderscheid tussen goed en kwaad iets objectiefs is en dat het op de een of andere manier in het universum is ingebouwd. In zekere zin is het dat ook, zij het dat we preciezer kunnen

zijn over waar in dat universum het ingebouwd is: in de evolutionair gevormde menselijke psyche, en nergens anders.

We kunnen nu ook zeggen wat kenmerkend is voor 'morele' oordelen: ze hebben betrekking op gedrag dat voor het functioneren van onze samenleving van belang is. Daarom zien we moed als deugd, en muzikaliteit, hoezeer we daar ook van kunnen genieten, niet.

Morele oordelen hebben veel weg van artistieke, literaire, muzikale en culinaire oordelen: allemaal komen ze voort uit onze emotionele reacties; allemaal zijn ze een kwestie van 'smaak'. En om die koe maar meteen bij de hoorns te vatten: over smaak valt niet te twisten, maar soms kun je er best iets over zeggen. Morele argumentatie is, net als literaire of culinaire argumentatie, een categoriefout: een combinatie van termen die zich niet laten verenigen. Dat het onjuist is een toevallige voorbijganger de hersens in te slaan, laat zich al evenmin argumenterenderwijze aantonen, als de literaire hoogstaandheid van het oeuvre van Louis Couperus of de culinaire verdienste van Paul Bocuse. Maar je kunt soms heel wel aangeven waarom je een bepaald gerecht zo waardeert, waarom een bepaald boek je zo aanspreekt, of wat je zo bewondert dan wel juist afkeurt in een bepaalde manier van doen.

(Helaas moet ik ook dit meteen weer nuanceren: ik zie ons doen en laten, dus ook ons denken, toch allereerst als het product van fysiologische processen, en tussen redenen enerzijds en zenuwpulsen en hormoonconcentraties anderzijds gaapt een in elk geval vooralsnog onoverbrugbare kloof. Daarmee belanden we bij een van de grootste raadselen waar ons denken over lichaam en geest door geplaagd wordt. Dat raadsel ga ik niet oplossen, vrees ik. Maar voorlopig zie ik redenen toch vooral als dingen die we achteraf construeren om over ons handelen te kunnen communiceren. Die slag om de arm moet ik houden, maar het leven gaat door. Terug naar de hoofdlijn van mijn verhaal:)

Cruciaal hier is het wezenlijke onderscheid tussen argumenten en redenen. Als  $A$  een geldig argument voor  $B$  is, kun je  $B$  niet afwijzen zonder  $A$  te ontkrachten ('O zeker,  $A$  impliceert  $B$ , maar  $A$  is onwaar, en wel hierom ...') of te pareren ('Jawel,  $A$  is waar, en geeft zeker steun aan  $B$ , maar  $C$  is eveneens waar en  $C$  impliceert niet- $B$ ' – uiteraard lukt dat pareren alleen als het om niet-deductieve argumenten gaat, want anders zou ' $A$  en  $C$ ' een contradictie worden). Maar wanneer  $A$  een reden is voor  $B$ , en niet meer dan dat, kun je  $A$  heel wel aanvaarden en  $B$  toch afwijzen:  $A$  is een reden voor  $B$  wanneer geloof in  $A$  het aanvaarden van  $B$  begrijpelijk(er) maakt zonder dat aanvaarden ook op te leggen. Je kunt  $B$  dus afwijzen zonder  $A$  te ontkrachten of te pareren, en dat maakt een enorm verschil. Wat ethici aanduiden als 'morele argumenten' zijn in feite nooit meer dan redenen in deze zin.

Door elkaar te informeren over de redenen voor onze morele standpunten maken we die standpunten inleefbaar voor onze gesprekspartners, en dat is op zich al winst. Bovendien kán het voorkomen dat de een een reden geeft die de ander bij nader inzien zo aanspreekt dat die zijn standpunt bijstelt. Dat maakt de winst nog weer heel wat groter. Een moreel gesprek is dus alleen al daarom heel zinvol. En verder kun je

daarin natuurlijk vrijelijk argumenteren over feiten. Morele gevoelens worden opgewekt door een situatie zoals wij die zien. Informatie over aspecten die ons ontgingen kan dus tot andere gevoelens leiden. Maar een debat waarin je morele redenen als argumenten opvoert, en van je gesprekspartner eist ze te ontkrachten of te pareren als hij of zij je conclusies afwijst, is tijdsverspilling.

Wellicht sputtert u inmiddels heftig. Uit de breed gedragen morele generalisatie dat mensen doodmaken verkeerd is, laat zich toch ‘logisch’ afleiden dat het verkeerd is meneer Pietersen dood te maken ...? Laat ik iets meer zeggen over morele generalisaties.

‘Mensen doden is verkeerd’ laat zich makkelijk interpreteren als een universele uitspraak: ‘Voor elke entiteit geldt: als die entiteit een mens is, is het verkeerd die entiteit te doden’. Maar bij die interpretatie zijn er erg weinig mensen die deze uitspraak onderschrijven. Je zou daarvoor niet alleen principieel tegen moord en doodslag moeten zijn, maar ook tegen elke vorm van oorlog en gewapend verzet, tegen elke vorm van zelfverdediging die het risico van een overleden aanvaller met zich brengt, tegen abortus en euthanasie, tegen de doodstraf, en misschien zelfs voor de zekerheid ook maar tegen elke andere activiteit – denk aan race- en bokswedstrijden, snelverkeer, skiën en bergbeklimmen – die vroeg of laat gegarandeerd tot dodelijke ongelukken leidt. In feite interpreteren we zo’n zinnetje als ‘Mensen doden is verkeerd’ dan ook meestal als de – belangrijke – romp van een veel complexere uitspraak: ‘Mensen doden is verkeerd, behalve wanneer ...’ en dan volgen er allerlei uitzonderingen, zonder dat die lijst ooit af komt. Achter zo’n schijnbare morele generalisatie staat geen punt; hij eindigt met een komma (ik geloof dat het Harry Kuitert, ooit hoogleraar ethiek aan de VU, was die dat zo uitdrukte), hij heeft (en nu citeer ik een van zijn opvolgers) een ‘open eind’. Uit uitspraken met een open eind laat zich helemaal niets onbetwistbaar afleiden. Je zou hoogstens een probabilistische conclusie kunnen trekken, maar aangezien morele discussies haast per definitie gaan over ongewone situaties, is dát een uiterst riskante strategie.

Los hiervan, zo’n universele generalisatie is nog in een ander opzicht onvolledig: ‘Mensen doden is verkeerd’ lijkt een uitspraak waarin aan een bepaald type handeling (‘mensen doden’) een eigenschap (‘verkeerd zijn’) wordt toegeschreven – alsof er maar twee zaken – handelingen en eigenschappen van handelingen – in het geding zijn. En dat is onzin. In die zin ontbreekt de beoordelaar, de persoon *P* wiens gevoelsmatige morele overtuiging verwoord wordt. Zou *P* inderdaad iemand zijn wiens gevoel correct en compleet werd weergegeven door het korte zinnetje ‘Mensen doden is verkeerd’, dan is een conclusie over het doodmaken van meneer Pietersen, aannemende dat meneer Pietersen een mens is, snel getrokken: ‘Meneer Pietersen doodmaken is verkeerd ... naar de morele overtuiging van *P*’. Alleen, dat leert ons meer over *P* dan over onze omgang met meneer Pietersen. Kortom, voor zover zich over moraal al laat argumenteren, levert ons dat alleen enig inzicht in de psychologie van *P* op.

Ik gaf al aan dat we het over morele vragen in de overweldigende meerderheid van de gevallen waarover je morele vragen zou kunnen stellen eens zijn. Over de kern, de romp, van zo'n uitspraak over de onwenselijkheid van het doden van medemensen bestaat geen enkel meningsverschil. Vandaar wellicht dat de afwezigheid van *P* in gangbare formuleringen van die kern ons niet al te snel opvalt. Verschillen zien we pas als we het stuk na de komma invullen, als we de uitzonderingen beginnen aan te geven. Hoort oorlogvoeren daar thuis? Moeten we daar abortus, of euthanasie opvoeren? Pas dán roept de een even heftig 'ja' als de ander 'nee' roept.

Hoe zeldzaam de situaties waarin onze evolutionair ontwikkelde moraal ons in de steek laat ook zijn, vroeg of laat komen we daar allemaal in terecht. En het zou natuurlijk verduveld handig zijn als we een nette en voor ieder overtuigende manier hadden om de zich dan openbarende verschillen in oordeel weg te werken. Een ethiek die dat kan zou in een serieuze behoefte voorzien. Een samenleving stelt nu eenmaal grenzen aan wat voor morele smaken daarin bevredigend te combineren zijn. Soms lukt het nog anderen iets toe te staan dat je zelf toch eigenlijk niet door de beugel vindt kunnen, en ik zal er voor blijven pleiten dat vooral te blijven proberen. Maar er zijn grenzen waarvoor dat mensen echt niet langer lukt. En dat zijn de grenzen waar minderheden in een democratie het onderspit beginnen te delven. Waar meerderheden geloven dat zij moreel gelijk hebben, zullen zij denken dat die minderheden iets heel verkeerd willen dus dat het niet erg is hen dat te verbieden.

Mij lijkt het zaak dat meerderheden (en minderheden!) beseffen dat van gelijk hebben geen sprake is. En het grappige is dat dat besef zelfs van groot moreel belang is (ik bedoel uiteraard 'dat ik dat besef van groot belang acht'): een samenleving die ervan doordrongen is dat 'moreel gelijk' een *contradictio in terminis* is, zal waarschijnlijk langer blijven zoeken naar een compromis, naar een oplossing die voor iedereen (even) aanvaardbaar is, dan een samenleving die in morele waarheden gelooft. Ik zie moreel relativisme (in de hier gestipuleerde zin) dan ook niet zomaar als een mogelijke, en zelfs gegeven de feiten als de meest passende houding, ik zie het als een groot moreel goed! Over dat morele goed hebben HJW het nergens. Dat lijkt te komen doordat ze bij relativisme automatisch en direct aan cultureel relativisme denken, en dat is echt iets anders dan het morele relativisme waarover ik het hier heb. Maar nu loop ik vooruit op mijn verhaal. Tijd voor hun verhaal.

### ***HJW over ethiek***

Bij ethiek gaat het volgens HJW om 'reflectie op de wijze waarop wij met elkaar dienen om te gaan' (9), en daarbij dient zich natuurlijk meteen de vraag aan of zo'n reflectie tot veel zinnigs leidt: valt vast te stellen hoe we met elkaar horen om te gaan, en zo ja, heeft die vaststelling dan gezag, of kunnen we die gewoon naast ons neerleggen? HJW stellen die vragen. En in feite beantwoorden ze ze deels al direct – 'In dit boek laten we zien dat je op morele vragen antwoorden kunt geven die klóppen en antwoorden die níét kloppen' (10) – al nuanceren ze dat meteen ook weer

flink: 'We zullen zien dat moraal vaak een kwestie is van grijstinten in plaats van zwart-wit overtuigingen en we zullen zien dat we het heel vaak niet weten en soms zelfs niet kunnen weten' (11). Die nuancering moeten we echter niet verkeerd begrijpen: die onzekerheid '... ontslaat ons niet van de verplichting om te blijven zoeken, ... Want het morele oordelen is geen lichtzinnige vraag. Het gaat om wezenlijke beslissingen over hoe we met elkaar omgaan en hoe we ons leven en samenleven inrichten' (11). Ethiek '... is een wijze van systematische reflectie en kritische bevraging waar niemand omheen kan die zichzelf werkelijk serieus neemt' (12).

We moeten onderscheid maken tussen descriptieve ethiek, normatieve ethiek en meta-ethiek. Waar de normatieve ethiek probeert vast te stellen wat we in een bepaalde situatie moeten doen, vertelt de descriptieve ethiek ons welke antwoorden anderen eerder of elders op die vraag gaven, en dwingt de meta-ethiek ons na te denken over de vraag wat die normatief-ethische vraag eigenlijk betekent, en of en hoe we kunnen vaststellen wat daarop het antwoord is.

HJW zijn er overduidelijk van overtuigd dat morele vragen in principe een algemeen geldig antwoord hebben, dat helder is hoe je dat antwoord kunt achterhalen voor zover het te achterhalen valt, en dat dat antwoord van groot belang is. Die overtuigingen deel ik geen van drieën, dus ik ben heel benieuwd welke argumenten ze daarvoor aanvoeren. Het wordt al snel duidelijk dat ik mezelf daarmee geen makkelijk taak stel. Het boek is niet geschreven voor twijfelaars zoals ik. Daarvoor loopt het te vaak vooruit op conclusies die ik graag eerst even met zorg beargumenteerd zag:

Bij haar zoektocht naar de normen die we hoog te houden hebben, gaat normatieve ethiek ervan uit dat er zoiets is als correcte en incorrecte antwoorden op de belangrijke vragen naar wat goed en juist is. Er bestaat dus zoiets als morele 'waarheid': niet elk antwoord op een morele vraag ('Is dit moreel aanvaardbaar?') kan er mee door en niet elke maatstaf is een goede morele maatstaf. (18)

Voor HJW is dit een aanloopje naar wat voor hen toch kennelijk de kernvraag is: hoe komen we tot een bevredigend antwoord op morele vragen?

Normatieve ethiek is een wijsgerige discipline en dat betekent dat het enige middel dat we hebben om correcte en incorrecte antwoorden op morele vragen van elkaar te onderscheiden, bestaat in diep nadenken en het putten uit het gedachtegoed van grote denkers. Ethiek heeft geen formele methoden om iets te bewijzen zoals de wiskunde. Het enige wat in de ethiek telt is het gewicht van de argumenten die men gebruikt ... (18)

Dat denkproces begint met onze morele intuïties – directe, nog niet doordachte, emotionele reacties met een normatieve lading. De auteurs beloven in hoofdstuk II nader in te gaan op de aard en de betrouwbaarheid van die intuïties, maar de hoofdstukken in hun boek zijn genummerd van 1 tot 13, dus II komt in dat rijtje niet voor. Hoofdstuk 2 gaat over cultureel relativisme en hoofdstuk 11 (stel dat 'II' een

typfout is) over zorgethiek. Ach, zonder diepere inzichten in intuïties komen we vast ook een eind, al wijs ik er graag nog eens op dat ik het woord liever zou mijden om dat het een voorafschaduwning van echte kennis suggereert waarvan naar mijn idee geen sprake kan zijn. Hoe dan ook, normatieve ethiek begint met die intuïties, maar analyseert ze uitgebreid en kritisch, en destilleert er normen en waarden uit: ‘Het is de taak van de ethiek om morele intuïties zodanig te verhelderen, dat duidelijk wordt welke normen en waarden daarmee worden uitgedrukt, wat deze normen en waarden betekenen en waarom ze belangrijk zijn’ (20). Die normen en waarden zien HJW kennelijk als dingen die ergens op de een of andere manier bestaan, en die, zij het waarschijnlijk vaak nog onvoldoende doordacht, in onze morele intuïties tot uiting komen.

Hoe dat verhelderen gaat, laten HJW zien aan de hand van een voorbeeld, althans dat zeggen ze. Het draait om een besluit van een Amerikaans milieuagentschap geen gebruik te maken van de uitkomst van nazi-experimenten met fosgeengas op Franse krijgsgevangenen. HJW: ‘De meesten van ons hebben de intuïtie dat het niet klopt om dat te doen, maar waarom precies: dat is moeilijker onder woorden te brengen’ (21). Aangezien fosgeen nog altijd in verschillende contexten gebruikt wordt, is het zaak zicht te hebben op de toxiciteit ervan. Het Duitse onderzoek van destijds vertelt daar veel over, en het schijnt zeer nauwkeurig gedocumenteerd te zijn. Het besluit die gegevens niet te gebruiken betekent dat er nu opnieuw experimenteel onderzoek moet worden gedaan. Dat is duur, en het zal tot een hoop dierenleed leiden. Maar het bezwaar van gebruik van de nazi-gegevens is dat je daarmee die experimenten alsnog lijkt te legitimeren, terwijl ze toch echt uiterst laakbaar waren. De krijgsgevangenen werden uitsluitend als ‘middel’ ingezet, en niet als doel op zich (de terminologie is ontleend aan Kant). Nu hebben ook dieren een intrinsieke waarde, aldus de auteurs:

De integriteit en het welzijn van dieren telt, ook al is dat misschien moeilijk te vergelijken met de integriteit en het welzijn van mensen. Maar wanneer we beter zouden begrijpen waarom de integriteit en het welzijn van dieren telt, zouden we misschien een andere kijk krijgen op het al dan moreel aanvaardbaar zijn van het gebruik van de gegevens van medische experimenten uit de Tweede Wereldoorlog. (22)

Wat er zo verhelderend is aan dit voorbeeld, ontgaat me. Het illustreert dat zaken zo hun voors en tegens hebben, maar dat is niet echt nieuws. Kants klaarblijkelijke afkeer van de inzet van mensen als gebruiksvoorwerp kan ik goed meevoelen, maar het feit dat hij en ik een afkeer delen, maakt mijn vertrouwen in mijn eigen gevoel groter nog kleiner. Mij dunkt dat de integriteit en het welzijn van dieren telt om de zelfde reden als waarom die van mensen van belang is. Ik zie niet in waarom het leed van dieren minder zwaar zou wegen dan dat van mensen (wat mij betreft zou je alleen dieren voor proeven mogen inzetten als je datzelfde onderzoek zonder aarzeling op jezelf en je meest dierbare vrienden en verwanten zou uitvoeren als die dieren toevallig even niet beschikbaar waren). En waarom gebruik van die Duitse



gegevens hun onderzoek legitimeert, of juist wellicht nog enige zin geeft aan de afgrijpselijke dood van die krijgsgevangenen, ontgaat me al evenzeer. Maar wat dat betreft is dit voorbeeld, en de uitwerking ervan, exemplarisch voor alles wat HJW in hun boek aan concrete inzichten in 'morele' kwesties bieden: ze laten zien dat er over die kwesties van alles en nog wat te zeggen valt. De lezer zal wat zij aanvoeren zonder moeite met allerlei andere overwegingen kunnen aanvullen, en doorslaggevend wordt het nooit.

Kennelijk kwamen de auteurs zelf ook tot het gevoel dat hun verhandeling niet echt op de oplossing van morele problemen afstevent:

Is elk moreel oordeel uiteindelijk niet erg subjectief? Op die vraag zal in het volgende hoofdstuk uitgebreid worden ingegaan. Nu al zal echter duidelijk zijn dat wie argumenten tracht aan te voeren voor zijn of haar morele oordeel, als vanzelfsprekend een louter subjectief perspectief overstijgt. Ethische reflectie is bedoeld om goede van minder goede antwoorden op morele vragen te onderscheiden. We willen niet zomaar een antwoord. We willen weten hoe het echt zit. We willen weten wat juist is. Daarom geven we redenen voor ons standpunt en we luisteren naar wat de ander in te brengen heeft. We laten ons aanspreken door de wederzijds aangevoerde redenen. We kijken of die redenen voor ons en de ander aanleiding zouden moeten geven om het eigen standpunt aan te passen of niet. Ethische reflectie is in de kern een dialogische bezigheid: we praten er met elkaar over, we wisselen argumenten uit, we leggen op tafel wat ons beweegt en wat we belangrijk vinden. We proberen te overtuigen en soms worden we zelf overtuigd. (24)

Hier lopen twee dingen door elkaar: 'argumenten' uitwisselen kan ertoe leiden dat gespreksdeelnemers hun ideeën bijstellen, en dat kan ertoe leiden dat die standpunten naar elkaar toe bewegen (al is het tegenovergestelde natuurlijke evenzeer denkbaar). Wanneer dat gebeurt, lost dat in elk geval het probleem van maatschappelijke onenigheid op. Morele kwesties spelen vooral daar waar zich nieuwe mogelijkheden voordoen (een snelle, simpele, en veilige abortus; een pijnloze, effectieve en efficiënte euthanasie; allerlei dure, maar behoorlijk veilige, cosmetische ingrepen; ongekend ingrijpende maar aardig beheersbare geslachtsveranderingen, om maar eens wat kwesties op het terrein van de medische ethiek te noemen). Zulke kwesties leiden nogal eens tot heftige maatschappelijke debatten, en dan is het fijn wanneer de scherpe kantjes daarvan kunnen worden weggewerkt. Maar of oplossingen voor zulke kwesties iets te maken hebben met 'hoe het echt zit' blijft volstrekt in het duister. Mijn probleem is dat niet – ik betwijfel of er bij morele vragen sprake is van 'hoe het echt zit', maar HJW zouden ervan wakker moeten liggen. Verder dan beloften komen ze niet: 'Het creëren van ethische systemen ... verhoogt ons inzicht en het helpt ons om bij complexe praktische problemen helderheid te scheppen over de morele kwintessens' (25)

Wat leren we in dit hoofdstuk verder nog? We kunnen bij ons morele oordelen op minstens drie aspecten letten: de gevolgen van een handeling, het karakter van een

handeling (beantwoordt die aan bepaalde normen, komen er bepaalde waarden in tot uitdrukking, nog los van de gevolgen?) en de houding en het karakter van de handelende persoon. Er zijn een aantal stromingen die op grond van één zo'n aspect een complete theorie proberen te ontwikkelen: het consequentialisme, dat naar de gevolgen van ons handelen kijkt, de deontologie die zich richtten op normen en waarden, en de deugdethiek die allereerst naar de handelende persoon kijkt. HJW zien daar weinig in; zij zien die stromingen als pogingen dezelfde berg van verschillende kanten te beklimmen, en menen dat we vooral bij alledrie te rade moeten gaan. Die beeldspraak is misschien niet echt heel gelukkig gekozen. Als alle drie de routes naar dezelfde top leiden, maakt het niet uit welke je neemt, maar betekent gebruik van méér dan een route gegarandeerd een omweg. Als de gekozen route wel iets uitmaakt voor waar je terechtkomt, is het 'goede' kennelijk een berg met meer dan één top. En het precieze verband tussen die drie aspecten verdient wellicht ook wat meer aandacht dan het hier krijgt. Wordt een handeling met louter toejuichenswaardige gevolgen minder wenselijk als degene die hem verricht juist iets heel akeligs beoogde? Wordt een handeling die flink wat ellende teweegbrengt er aangenamer door wanneer hij voorkwam uit een in andere situaties zegenrijke norm? Ik zie dat even niet.

In het voorbijgaan staan HJW ook nog even stil bij de vraag wat morele kwesties nu precies onderscheidt van andere. Een afbakening op inhoudelijke gronden blijkt lastig, maar geen nood:

Als de afbakening van het morele domein op inhoudelijke gronden niet goed wil lukken, zouden we het kunnen proberen met meer formele criteria. Veel morele theorieën gaan ervan uit dat je alleen moreel kunt oordelen vanaf een onpartijdig standpunt, maar onder meer de zorgethiek heeft daar vraagtekens bij geplaatst ... Daarnaast zijn er nog twee onderscheidende kenmerken die vaak aan morele oordelen worden toegeschreven.

1. *Relatief sterke bindingskracht*: morele oordelen en de normen die daarmee tot uitdrukking worden gebracht hebben meestal een groter gewicht en dus meer bindingskracht dan de meeste etikettenormen en veel juridische normen;

2. *Sterke universele geldigheidsaanspraak*: morele oordelen en de normen die daarmee tot uitdrukking worden gebracht hebben een universele geldigheidsaanspraak die juridische normen en etikettenormen niet hebben. (30)

Die bindingskracht herken ik beslist, althans waar het mijn morele oordelen betreft. Al moet ik vaak tot mijn teleurstelling merken dat anderen zich er weinig van aantrekken. Op die geldigheidsaanspraken kom nog terug waar het over relativisme gaat.

Tot slot van het eerste hoofdstuk vatten HJW hun visie op ethiek nog eens samen onder het hoofdje ‘De goede redenen benadering’<sup>1</sup>. Ethiek bedrijven betekent in samenspraak zoeken naar de redenen die voor morele standpunten pleiten, om die redenen vervolgens tegen elkaar af te wegen en zo na te gaan welke standpunten het best onderbouwd zijn. Naar hun idee gaat dat proces ergens heen: het brengt ons dichterbij en dichterbij de morele waarheid. Voorwaarde daarbij is wel dat die samenspraak het karakter van een coöperatieve onderneming heeft waarin het streven is om de waarheid te achterhalen. Hij mag dus niet ontaarden in een debat waarin het erom gaat dat debat te winnen.

Of er wel echt een morele waarheid bestaat, en of die inderdaad te kennen is, al is het maar door hem beetje bij beetje te benaderen, laten ze vervolgens toch weer open. Ze komen daar in de slothoofdstukken – over meta-ethiek – van hun boek op terug, zo zeggen ze. Maar of deze slag om de arm meer dan pro forma is, betwijfel ik. Als die vragen ze echt zorgen baarden, zouden ze ermee aan de slag gaan voor ze beginnen aan de bespreking van de vele benaderingen in de ethiek waar we naar hun idee onze inspiratie voor het morele debat uit kunnen en moeten putten.

Maar om deze bespreking van hoofdstuk 1 te besluiten met een positieve noot: hun bezwaar tegen debatten die erop gericht zijn ze te winnen, deel ik van harte.

### ***HJW en het relativisme***

Het tweede hoofdstuk van HJW draagt de titel ‘Relativisme’. Dat is wat misleidend. Het hoofdstuk gaat over cultureel relativisme, niet over wat ik eerder aanduidde als moreel relativisme. De cultureel relativist is een geliefde stroman van ethici. In *Ethics: A Contemporary Introduction* van Harry Gensler dat ik onlangs toevallig opsloeg, stelt de auteur ons voor aan Ima Relativist. Ima verdedigt daar de stelling dat we ons maar het beste kunnen conformeren aan de moraal van onze samenleving, in welke samenleving we toevallig ook leven, omdat ‘goed’ en ‘sociaal aanvaard’ synoniemen zijn. Ima is dus iemand die zelf niets vindt, die zelf geen morele intuïties heeft, geen voorkeuren, geen eigen beeld van in wat voor wereld ze het liefst zou leven. Ik ben zo’n Ima nog nergens in het echt tegengekomen.

HJW beginnen hun bespreking van het (cultureel) relativisme in feite al in het eerste hoofdstuk, waar ze opmerken dat morele overtuigingen worden gekenmerkt door een sterke universele geldigheidsaanspraak. Dat dat kenmerk vaak aan morele oordelen wordt toegeschreven, herken ik zonder meer, maar de vraag zou moeten zijn of dat terecht is. Ik probeer mij te gedragen naar mijn eigen oordelen, maar het idee dat anderen zich aan mijn oordelen zouden moeten conformeren, komt eerlijk gezegd niet bij me op. Ik hoop uiteraard dat ze tegen voor mij cruciale kwesties net zo aankijken als ik, en als ze er nieuwsgierig naar zijn vertel ik ze graag waarom ik er zo tegenaan kijk maar verder dan dat zou ik toch niet willen gaan. En het lijkt er sterk op dat HJW dat wel willen:

---

<sup>1</sup> Ze zullen ‘goede-redenenbenadering’ bedoelen, maar over spellingsnormen gaat dit boek niet.

Morele overwegingen over de juiste omgang met elkaar of over het goede leven trekken zich weinig tot niets aan van de landsgrenzen of de grenzen van gewoonte en cultuur. Het Nederlandse recht geldt alleen op Nederlands grondgebied ..., in België geldt het Belgische recht en in Frankrijk het Franse recht. ... Morele normen en waarden gelden echter ook over de landsgrenzen heen. Dat mannen en vrouwen gelijke behandeling en respect verdienen is niet iets wat alleen in Nederland geldt. Het geldt ook in België, Frankrijk, Spanje, Marokko, ja zelfs in streken waar meisjes en vrouwen als minderwaardig worden gezien en daar ook naar worden behandeld. De norm van gelijke behandeling en respect geldt daar net zo sterk als hier in Nederland. We nemen onszelf niet serieus wanneer we zeggen dat het echt zo is dat mannen en vrouwen gelijke behandeling en respect verdienen, maar we tegelijkertijd een uitzondering maken voor meisjes en vrouwen in een andere cultuur. We kunnen niet werkelijk menen dat een zo belangrijke morele norm als de norm van gelijke behandeling en respect alleen zou moeten gelden voor westerse vrouwen. (31)

De suggestie in deze passage is dat cultureel relativisten wel zo'n onderscheid tussen vrouwen hier en vrouwen elders maken. En de cultureel relativisten waar HJW hun pijlen op richten doen dat inderdaad, al lijkt het me niet echt een noodzakelijke leerstelling van het cultureel relativisme. Maar belangrijker nog is de vreemde overgang in de zin 'We nemen onszelf niet serieus wanneer we zeggen dat het echt zo is dat mannen en vrouwen gelijke behandeling en respect verdienen, maar we tegelijkertijd een uitzondering maken voor meisjes en vrouwen in een andere cultuur'. Wie meent dat het echt zo is dat mannen en vrouwen gelijke behandeling en respect verdienen, is geen relativist, maar cognitivist (over cognitivisten later meer), en als zo iemand vervolgens een uitzondering maakt voor vrouwen, of voor mannen, elders, neemt hij zichzelf inderdaad niet erg serieus. Kennelijk kost het HJW zoveel moeite zich in relativisten te verdiepen, dat ze ze alleen kunnen zien als cognitivisten met een afwijking.

Dat onvermogen blijft ze parten spelen: 'Wanneer we een morele waarde hoog houden, dan kan het ons niet onberoerd laten dat anderen daar anders over denken of die morele waarde zelfs met voeten treden. Als ons dat koud laat, nemen wij die waarde niet serieus' (32) Waarom zou het relativisten onberoerd moeten laten als anderen over iets wat zij belangrijk vinden heel anders denken? Moreel relativisme is iets anders dan morele indifferentie. Door die twee te verwarren maak je van een 'moreel relativist' iemand zonder morele normen en waarden – een wel erg gemakkelijke manier om zo iemand buiten spel te zetten.

Als gezegd, het tweede hoofdstuk is geheel aan het relativisme gewijd. 'Het belangrijkste argument voor cultureel relativisme', aldus HJW aan het begin daarvan, 'is de vaststelling dat er diepgaande verschillen zijn tussen de normen en waarden die in verschillende culturen worden aangehangen' (39).

De auteurs betogen vervolgens – terecht, maar als tegenwerping irrelevant – dat die verschillen soms minder groot zijn dan ze lijken, omdat verschillen in gedrag kunnen voortkomen uit verschillen in feitelijke vooronderstellingen, bijvoorbeeld ten aanzien van een leven na de dood (dat Hopi zo aangenaam achten dat ze euthanasie bij bejaarden als een deugd zien). En ze wijzen – alweer even terecht als irrelevant – op het bestaan van morele universalia, al menen ze dat het lijstje daarvan ‘erg minimaal’ (40) is. De vraag is of dat terecht is. De meeste, zo niet alle, culturen bijvoorbeeld kennen begrippen als ‘moord’, ‘diefstal’, ‘mishandeling’, ‘verkrachting’, ‘belediging’, enzovoort, en wijzen wat daaronder valt af. En de meeste, zo niet alle, culturen kennen begrippen als ‘eerlijkheid’, ‘betrouwbaarheid’, ‘hulpvaardigheid’, ‘moed’, enzovoort, en juichen wat daaronder valt toe. Verschillen zijn er in de precieze definitie van die begrippen, en daarmee van hun extensie – van op welke handelingen die begrippen precies wel en niet van toepassing zijn. De overlap is doorgaans groot, maar verschillen zijn er. En voor iemand die probeert te begrijpen wat het betekent om in een andere cultuur te leven is het uiterst relevant zich van die verschillen bewust te zijn. Voor de culturele antropologie is dit relativisme een belangrijk methodologisch inzicht.

Sommige cultureel relativisten gaan een stap verder en stellen dat er geen cultuuronafhankelijke, absolute, criteria zijn om te beoordelen of de ene cultuur een ‘betere’ moraal kent dan een andere. Ik onderschrijf dat van harte, maar als je je dat besef wat haastig eigen maakt, zou je vervolgens kunnen gaan denken dat mensen slechts een ding rest: zich conformeren aan de normen van hun eigen cultuur – en dan kom je terecht bij de Ima Relativist van Gensler. Voor die conclusie bestaat geen echte aanleiding. We moeten het dan wellicht zonder absolute criteria stellen, maar we hebben altijd allemaal onze eigen voorkeuren nog. En het simpele feit dat anderen die wellicht niet delen is nog volstrekt geen reden die voorkeuren dan maar op te geven (gesteld dat dat al zou kunnen).

HJW houden vast aan cultuuroverstijgende criteria: het bestaan van verschillen betekent niet dat de normen elders even ‘juist’ zijn als de onze, per slot menen we ook niet dat het inzicht dat de aarde plat is even goed is als ons inzicht dat de aarde een bol is (41). Dat laatste klopt maar is irrelevant omdat het bij de vorm van de aarde om feitelijke uitspraken gaat, en die zijn waar of onwaar los van wat wie dan ook vindt, terwijl dat voor morele uitspraken vooralsnog op geen enkele manier is hardgemaakt.

‘Cultureel relativisme’, zo menen HJW, ‘is lange tijd de algemene opvatting geweest in de culturele antropologie ... [met] ... een normatieve conclusie. Als wij geen enkele reden hebben om aan de normen van onze cultuur meer gezag toe te kennen dan aan de normen van andere culturen, dan valt het niet te verdedigen dat wij onze normen aan anderen opleggen’ (41). HJW vinden dat geen onsympathiek idee, maar het lijdt volgens hen wel aan een innerlijke tegenstrijdigheid: ‘Uit het vermeende inzicht dat er geen universele normen zijn die hier en elders gelijke geldingskracht bezitten wordt geconcludeerd dat we tolerant moeten zijn en respect moeten tonen voor

verschillen. Maar dan is er blijkbaar toch tenminste één norm die, hoewel niet overal aanvaard, toch universele geldigheid bezit. Is die tolerantienorm zelf ook niet volstrekt cultuurrelatief? ... Hoe kun je menen dat er geen universele normen zijn en vervolgens toch een universele norm van respect en tolerantie prediken?' (41-42).

Het antwoord op die laatste vraag is simpel. Een cultureel relativist die respect en tolerantie predikt, zou wat hij predikt kunnen zien als een voorstel, niet als een voorschrift, laat staan als universele norm, en dat is een vrij wezenlijk verschil. HJW menen te hebben laten zien dat cultureel relativisten niet consistent zijn in hun relativisering van morele waarheid. Maar of dat klopt is niet na te gaan omdat de cultureel relativisten die zij opvoeren hun eigen bedenkensel zijn. Cultureel relativisten van vlees en bloed ontbreken in hun verhaal, en ze citeren zodat we als lezer met eigen ogen hun inconsistenties kunnen zien, doen ze nergens. Maar zelfs al deden ze dat wel, dan zou een in het cultureel relativisme inherente noodzaak voor een dergelijke inconsistentie niet zijn aangetoond. Bij een cultureel relativist die tevens moreel relativist is (in mijn zin des woords) zou je de door HJW gesuggereerde inconsistentie niet aantreffen.

Wijzer tonen HJW zich waar ze een lans breken voor pluralisme en fallibilisme. De pluralist erkent dat morele waarden niet altijd allemaal kunnen worden gerealiseerd. HJW illustreren dat aan de hand van eenvoudige agrarische samenlevingen waarin een waarde als persoonlijke keuzevrijheid minder prominent zal zijn omdat er nu eenmaal weinig te kiezen valt. Erg overtuigend is dat voorbeeld natuurlijk niet. De beroepsmogelijkheden in zo'n samenleving zijn beperkt, en het aantal potentiële huwelijkspartners, bijvoorbeeld, zal ook niet heel erg groot zijn, maar binnen die beperkingen valt er nog altijd iets te kiezen, en je zou kunnen betogen dat die beperkingen elke vrijheid daarbinnen juist extra belangrijk maakt, maar dat terzijde. De fallibilist erkent dat er een verschil is tussen geldigheid en zekerheid: je kunt zeker weten dat een bepaalde waarde de doorslag zou moeten geven zonder al zeker te weten welke waarde dat dan is. Zelfs moreel absolutisten zullen moeten erkennen dat ze niet alwetend zijn. En dat getuigt van een bescheidenheid die ik mooi vind.

Over die ethiek als kennis in ontwikkeling gaan HJW nog even door:

Wij ontwikkelen bepaalde morele gevoeligheden en ideeën op grond waarvan wij gaan inzien dat veel gedachten die wij er vroeger op nahielden onjuist zijn. We komen dan tot de overtuiging dat we het 'vroeger' bij het verkeerde eind hadden en nu bij het juiste eind. (Misschien ontwikkelt ons inzicht zich zodanig dat we straks ontdekken dat we het nu nog steeds niet of niet helemaal bij het juiste eind hebben.) (43)

Als we het cultureel relativisme aanvaarden, kunnen we in zulke historische ontwikkelingen [de in onze samenleving toegenomen gelijkheid van man en vrouw] alleen verandering maar geen vooruitgang zien. We kunnen niet zeggen dat ... feministen ... gelijk hadden, we kunnen niet eens erkennen dat de 'argumenten' die zij gebruikten echte argumenten waren. We hebben ook

de mogelijkheid opgegeven om een gefundeerde kritiek op bijvoorbeeld het consumentisme in onze eigen cultuur te leveren. (44)

Dat we in die veranderingen alleen veranderingen kunnen zien, klopt. Maar dat sluit niet uit dat je als individu, van welk geslacht dan ook, blij kunt zijn met die veranderingen. Ook een relativist – en dan bedoel ik een moreel relativist, en niet de fictieve en karikaturale cultureel relativist van HJW – heeft morele voorkeuren, per slot. Het enige wat hij niet doet is zeggen dat hij met die voorkeuren gelijk heeft. Hij kan ook heel goed gefundeerde kritiek leveren op bijvoorbeeld het consumentisme in onze eigen cultuur, bijvoorbeeld door te wijzen op de consequenties daarvan die hij onwenselijk acht, en wie weet zelfs op consequenties waarvan hij weet dat anderen die onwenselijk zullen vinden, wat allicht meer indruk maakt. We moeten alleen wel leren leven met het besef wát we hierin wel en niet goed kunnen funderen: over de feitelijke vraag welke consequenties bepaald gedrag heeft, valt rationeel en gefundeerd te twisten, over de (on)wenselijkheid van die consequenties niet. HJW:

De inzet van onze morele discussies ... is het morele gelijk, en we kunnen die inzet niet opgeven zonder onze eigen morele overtuigingen en gevoelens te verloochenen. Met die vaststelling is het cultureel relativisme echter nog steeds niet weerlegd: misschien berust die veronderstelling waarop de hele praktijk van het morele oordelen rust, namelijk dat er een 'moreel gelijk' bestaat, zelf wel op drijfzand. [Dat leidt tot] ... een belangrijke meta-ethische vraag: wie heeft in deze discussie de bewijslast? ... Op deze meta-ethische vraag komen we in hoofdstuk 12 en 13 terug. (44)

Echt moeite om zich te verdiepen in de denkwereld van het relativisme hebben HJW klaarblijkelijk niet gedaan. Ik zou niet weten in welke zin ik mijn morele overtuigingen en gevoelens verloochenen door af te zien van een moreel 'gelijk'. Waar het om gevoelens gaat, is gelijk hoe dan ook niet aan de orde, en waar het 'overtuigingen' betreft zou het opgeven van het morele gelijk alleen een verloochening betekenen als je bij je eigen overtuigingen denkt aan dingen die 'waar' zijn. En al riskeer ik daarmee mezelf hinderlijk vaak te herhalen: dat 'waarheid' hier aan de orde zou kunnen zijn, is vooralsnog niet aangetoond. De vraag naar de bewijslast voor het bestaan van morele waarheden is dan ook beslist relevant en het siert de auteurs dat ze die stellen. Ze verwijzen naar de hoofdstukken 12 en 13 waarin ze daarop terug zeggen te komen. Helaas maken ze die toezegging niet waar. Ook de hoofdstukken 12 en 13 zijn geheel geschreven vanuit de vooronderstelling dat er morele waarheden bestaan. De vraag is daar slechts hoe we die precies te pakken krijgen. Daarover zo meer.

Tot slot van hun hoofdstuk over het cultureel relativisme constateren HJW 'alvast het volgende': Het cultureel relativisme stelt culturen en morele systemen teveel voor als losse, afzonderlijk eilanden, maar in werkelijkheid zijn er talrijke raakvlakken en overlappingsen tussen bijvoorbeeld de westerse en de Japanse cultuur, waardoor het wel degelijk mogelijk is om met Aziaten zinvol te praten over de waarde van persoonlijke autonomie of individuele vrijheid.

Mij rest hier slechts het volgende te constateren: De auteurs creëren opnieuw een schijntegenstelling. Waarom zou een cultureel relativist moeten menen dat er geen raakvlakken en overlap tussen morele systemen bestaan, en dat er daartussen, i.t.t. daarbinnen, niet te praten valt? Het lijkt haast alsof de auteurs ervan uitgaan dat relativisten ernaar streven de morele verschillen tussen gemeenschappen en individuen hoe dan ook in stand te houden – alsof ze die verschillen wenselijk vinden ...

In de volgende hoofdstukken bespreken HJW verschillende stromingen in de normatieve ethiek die elk zo hun aardige en onhandige kanten blijken te hebben, en die we naar hun idee vooral moeten gebruiken als bron van inspiratie, van potentiële argumenten, maar die elk te eenzijdig zijn om recht te doen aan ‘onze’ morele intuïtie – een instantie die vaak als autoriteit wordt aangeroepen maar die in feite niet heel veel meer is dan de buikspreekpop van de auteurs. Het woordje ‘onze’ verhult dat enigszins omdat alleen een lezer met zeer nadrukkelijke, en zeer nadrukkelijk van die van de auteurs verschillende, morele overtuigingen zullen merken dat dat ‘onze’ niet op hen slaat. Ik sla die hoofdstukken hier over omdat ze een beeld van de ethiek vooronderstellen waarvan ik graag eerst aangetoond zag dat het hout snijdt. De auteurs beloofden daar in hun slothoofdstukken over meta-ethiek meer over te zeggen. Laten we daar daarom eens wat beter naar kijken.

### ***meta-ethiek I: morele uitspraken***

Een heel precieze omschrijving van meta-ethiek geven HJW niet, maar ze stellen een aantal vragen, vragen over ethiek, die naar hun idee door de meta-ethiek beantwoord zouden moeten worden:

[Wat is] ... de semantische functie van het morele spreken: doen we daarmee beweringen over feiten of heeft het morele spreken een andere rol?

[Hoe zit het met] ... de psychologie van het morele spreken: welke mentale toestand wordt daarin tot uitdrukking gebracht? Een cognitieve overtuiging over de werkelijkheid, of een geheel andere mentale toestand, zoals een emotie of een verlangen?

[Wat is] ... de metafysische status van het object van het morele spreken: bestaan morele eigenschappen van handelingen en standen van zaken (hun juistheid, goedheid, aantrekkelijkheid of verwerpelijkheid) in de werkelijkheid, en, zo ja, zijn het dan eigenschappen zoals alle andere eigenschappen of van een geheel eigen soort?

[En dan zijn er nog] ... epistemologische vragen ... Als morele oordelen over morele feiten gaan en morele feiten *sui generis* zijn, hoe kunnen we zulke feiten dan kennen? (323)

Mij doen deze vragen denken aan de ‘conceptuele analyse’ waarmee ik me in mijn jaren als theoretisch bioloog bezighield. Het ging daarbij om vragen als ‘Wat betekenen (biologische) uitspraken over de genetische bepaaldheid van kenmerken?’,



‘Wat zeg je precies als je een bepaald kenmerk, gen of organisme een bepaalde fitness toeschrijft?’, ‘Wat bedoelen biologen, medici, psychologen, als ze het over “pijn” of “stress” hebben?’ Zulke vragen kun je beantwoorden door te kijken hoe de betrokkenen begrippen gedefinieerd en gebruikt worden. Vaak blijkt dan dat er enige spanning zit tussen definitie en gebruik en dat betekent dat een van beide zou moeten worden aangepast. Wetenschappelijke kennis helpt soms om te besluiten welke aanpassing het handigst is.

Neem het begrip ‘genetisch bepaald’. Velen denken daarbij aan een kenmerk dat zich manifesteert in organismen met een bepaald gen, en afwezig is bij organismen die dat gen missen. En die interpretatie dringt zich ook regelmatig aan je op bij uitspraken van biologen. Maar in feite bestaan zulke kenmerken en zulke genen niet. Elk kenmerk van elk organisme is het gevolg van een complexe ontwikkeling waarin alle genen en het complete milieu van het organisme een rol spelen. Je kunt echter in allerlei gevallen wel genen aanwijzen die verantwoordelijk zijn voor een specifiek *verschil* tussen twee individuele organismen. Mijn creoolse buurman is een stuk donkerder dan ik als gevolg van een aanwijsbaar genetisch verschil tussen hem en mij. Maar als je mijn huid na een lange sombere winter vergelijkt met die van mijn tweelingbroer die diezelfde periode in het zonnige zuiden bivakkeerde, heeft het evidente verschil in kleur niets met genetische verschillen te maken. Over het al dan niet genetisch bepaald zijn van mijn huidskleur is geen zinnig woord te zeggen, gewoon omdat de vraag niets betekent. ‘Genetisch bepaald’ kan dus alleen betekenisvol worden gebruikt wanneer het betrekking heeft op een specifiek verschil.

Zo’n analyse helpt je om zinnige van onzinnige feitelijke uitspraken te onderscheiden, en in het geval van zinnige feitelijke uitspraken vast te stellen wat je zou moeten weten om te weten of ze waar zijn. Kun je zo ook met morele uitspraken aan de slag?

Het lastige is natuurlijk dat van wetenschap volstrekt duidelijk is wat we daarmee beogen, terwijl dat van ethiek nog maar helemaal de vraag is. Wetenschap is per definitie uit op kennis over de werkelijkheid, en wetenschappelijke uitspraken worden gedaan met in elk geval de bedoeling dat ze iets interessants vertellen (dus niet al per definitie waar of onwaar zijn), dat ze iets feitelijks vertellen (terminologische kwestie, hoe relevant ook, zijn ook zo interessant niet), en dat ze waar zijn. Wetenschappelijk uitspraken hebben dus, je kunt haast zeggen van zichzelf al, een semantische functie.

Morele uitspraken daarentegen doen mensen met heel verschillende intenties. De een beoogt iets mee te delen over een zijns inziens bestaande morele werkelijkheid (ethiek als wetenschap van goed en kwaad, zeg maar) – ‘abortus is moord’ – een ander beoogt iets mee te delen over zijn of haar beleving van die werkelijkheid – ‘abortus stoot mij zeer tegen de borst’ – en nog weer een ander bedoelt een wens te verwoorden – ‘ik zou graag zien dat mensen geen abortus plegen’ – of een gebod uit te vaardigen – ‘gij zult geen abortus plegen’. Wie weet is deze opsomming nog verre

van volledig. En dan kan wat iemand bedoelt ook nog van gelegenheid tot gelegenheid verschillen. De laatste drie opties – beleving, wens, gebod – zijn zonder meer legitiem. Of de eerste dat ook is, hangt ervan af of er zo'n morele werkelijkheid is, maar voor de vraag naar de semantische of de psychologische functie van morele uitspraken doet dat er nog niet zoveel toe. Dat wordt pas relevant bij vragen naar de metafysische en epistemologische status van datgene waar die uitspraak over bedoelt te gaan.

Je zou natuurlijk kunnen besluiten om ethiek zo te definiëren dat er slechts één interpretatie van morele uitspraken mogelijk is. En het ligt voor de hand dat dan zo te doen dat alleen je eigen visie als echte ethiek geldt (even aangenomen dat die met één interpretatie volledig valt af te dekken). Aan het begin van hun eerste hoofdstuk, waar ze ethiek kenschetsen als 'reflectie op de wijze waarop wij met elkaar dienen om te gaan' en vrijwel in een adem meedelen dat je op morele vragen een antwoord kunt geven dat 'klopt', doen HJW iets wat daar op z'n minst naar zweemt. Als je dat 'reflecteren', dat 'dienen' en dat 'wij' interpreteert zoals HJW ze gaandeweg invullen, kunnen uitspraken als die hierboven over wat je tegen de borst stuit of wat je graag zou zien nauwelijks nog als ethische uitspraken gelden. Laten we HJW zo welwillend mogelijk lezen, en aannemen dat ze dat niet bedoelden. Alleen, zonder zo'n radicale oplossing zitten we met het probleem dat ethiek – anders dan wetenschap – en dat morele uitspraken – anders dan wetenschappelijke – geen algemeen aanvaard doel hebben. 't Is maar net wiens ethiek en wier uitspraken je bedoelt. En dat betekent dat de aan het begin van dit hoofdstuk gestelde kernvragen van de meta-ethiek helemaal niet beantwoord kunnen worden.

Maar misschien kunnen we nog even verder met een methodologische analyse van morele uitspraken. Per slot zouden we ook daarvan graag weten of ze een 'feitelijke' betekenis hebben, zo ja, wat je dan moet weten om hun waarheid vast te stellen, en zo nee, welke betekenis ze dan eventueel nog wel zouden kunnen hebben.

'Meneer Jansen helpen sterven is goed' wordt een betekenisvolle uitspraak wanneer morele kwaliteit – met een waarde ergens op de schaal van 'uiterst lofwaardig' via 'indifferent' tot 'uiterst laakbaar' – een kenmerk is dat elke handeling heeft. En als valt vast te stellen welke morele waarde een bepaalde handeling heeft, valt na te gaan of een morele uitspraak over die handeling waar is. Als morele waarde iets reëls is dat zich netjes laat meten, dan kunnen we ethici opleiden die een echt vak beheersen en die iets voor onze samenleving kunnen betekenen. Als morele waarde iets reëls is dat zich om praktische redenen lastig laat meten, zouden we al onze energie moeten richten op betere technieken voor de bepaling ervan. Gaat het om iets reëls dat om principiële redenen onkenbaar is, dan wordt moreel juiste beslissingen nemen helaas een kwestie van puur toeval. En als een moreel juist besluit niet genomen kan worden omdat 'moreel juist' het flogiston van de filosofie is, dan bestaan moreel juiste beslissingen helemaal niet, en kunnen we ons de moeite van het zoeken besparen

In dat laatste geval hebben we alleen nog meningsverschillen die makkelijk tot akelige conflicten kunnen uitgroeien, en die daarom hoe dan ook moeten worden weggewerkt. Voor zover ethiek daaraan kan bijdragen gaat het om de ethicus als bemiddelaar en compromissenzoeker, en om ethiek als Haarlemmer olie. En hoe mooi zo'n rol voor wie bescheiden genoeg is ook wezen mag, de rol die HJW ambiëren is het duidelijk niet. Zo bezien zouden de metafysische en kentheoretische status van morele uitspraken dus wel zo ongeveer de kernvragen van de meta-ethiek, en zeker ook die van hun boek moeten zijn. Maar in hun lijstje staan ze onderaan. 't Is niet dat HJW ze onbelangrijk vinden, maar, zo zullen we zien, ze krijgen weinig aandacht omdat HJW het antwoord al lang weten.

HJW beginnen hun exploratie van de meta-ethiek met een uitgebreid exposé over het cognitivisme en het non-cognitivisme. Het verschil daartussen laat zich redelijk kort samenvatten:

Volgens het cognitivisme geven morele oordelen uitdrukking aan een overtuiging. Overtuigingen kunnen waar of onwaar zijn, en daarom zijn volgens cognitivisten morele oordelen ook te onderscheiden in ware en onware oordelen. Volgens het non-cognitivisme daarentegen geven morele oordelen uitdrukking aan non-cognitieve mentale toestanden zoals emoties en verlangens. (333)

Kortom, cognitivisten menen dat we met onze morele uitspraken een mededeling doen over de wereld buiten ons, terwijl non-cognitivisten denken dat het om mededelingen over, of uitingen van, onze binnenwereld, onze emoties of onze wensen, gaat. En dan volgt met een passage in verschillende opzichten interessant is:

Cognitivisten sluiten daarmee aan bij de fenomenologie van het morele oordelen, dat wil zeggen bij de wijze waarop wij dat oordelen van onszelf en van elkaar begrijpen. ... Het oordeel claimt ook iets te zeggen over wat het geval is: het beledigen van iemands diepste godsdienstige overtuiging is verkeerd! Ook al is het een normatief oordeel over wat het geval zou moeten zijn, kan het wel degelijk waar of onwaar zijn. Wat mij interesseert is immers niet alleen dat mijn moreel oordeel mijn oordeel is, maar primair dat het een juist oordeel is, dat het klopt. (324).

Mogelijk hebben ze met dat 'aansluiten bij de fenomenologie van het morele oordelen' volkomen gelijk. Veel, en wie weet zelfs de meeste, mensen pretenderen met hun morele uitspraken iets te zeggen over 'wat het geval is', en voor veel, zo niet alle, ethici geldt dat al zeker. Door die conclusie in de eerste persoon – 'de wijze waarop *wij* oordelen', 'wat *mij* interesseert' – te verwoorden, geven ze tevens aan dat ze die vele en wie weet zelfs meeste mensen daarin zonder meer volgen. Ook daarin geloof ik ze graag. De vraag is alleen wel wat er zo relevant is aan de op zich juiste constatering die HJW in deze passage doen.

Elders in het boek benadrukken de auteurs dat ethiek geen oord is waar meerderheden het voor het zeggen hebben. Dat de meerderheid, HJW inclusief, cognitivist is, zegt dus niets, maar die conclusie zoeken we in het boek tevergeefs. En

dat maakt het vervolg interessant: ‘Het cognitivisme lijkt dus recht te doen aan de fenomenologie van het morele oordelen: zulke oordelen gaan ergens over en kunnen waar zijn of onwaar’ (324). Het begin van dit citaat is een onproblematische herhaling van die eerdere en mogelijk terechte constatering, maar de zin na de dubbele punt is ronduit dubbelzinnig. Herhalen ze hier de overtuiging van het cognitivisme? Of gaat het hier – en daar lijkt het sterk op – om een conclusie uit het voorgaande die vanwege de juistheid daarvan zelf eveneens juist is? Die laatste interpretatie wordt bevestigd door het vervolg: ‘De vraag is echter wat zulke oordelen waar maakt of onwaar, dat wil zeggen: op grond waarvan kunnen we zeggen dat zo’n oordeel juist is of onjuist?’ Zo’n vraag kun je stellen, maar hij veronderstelt iets, en ‘de vraag’ wordt het pas als je al besloten hebt dat morele oordelen uitspraken zijn die juist of onjuist zijn, en waarvan de juistheid het dus verdient te worden onderzocht. Dat klaarblijkelijk genomen besluit komt hier geheel uit de lucht vallen. Uit het feit dat het cognitivisme aansluit bij deze of gene fenomenologie volgt het in het geheel niet.

Als HJW eenmaal hebben vastgesteld – al blijft onduidelijk op grond waarvan – dat morele oordelen juist of onjuist kunnen zijn, volgt natuurlijk de vraag hoe je de juistheid van een bepaald oordeel kunt nagaan. En dan zijn er verschillende mogelijkheden. Volgens naturalistische realisten – of vollediger: naturalistisch-realistische cognitivisten – wordt die juistheid ‘... bepaald door de vraag of dat oordeel een getrouwe weergave biedt van de morele feiten’ (325). Zij menen namelijk ‘... dat morele eigenschappen geïdentificeerd kunnen worden als, of gereduceerd kunnen worden tot, natuurlijke eigenschappen die we kunnen vaststellen zoals we normaal gesproken natuurlijke verschijnselen vaststellen, door waarneming of door wetenschappelijk onderzoek’ (325). Het voordeel van die visie is volgens HJW dat die geen speciale metafysische of epistemologische status voor morele eigenschappen vergt, maar daar staat een groot nadeel tegenover: stel dat je van een handeling of stand van zaken hebt vastgesteld dat die een bepaalde eigenschap, namelijk goed zijn, heeft, hoe kom je dan van die ‘feitelijke’ constatering tot de conclusie dat die handeling of stand van zaken aanbeveling verdient? Hoe kom je van feit naar norm?

Niet-naturalistische realisten (niet-naturalistisch realistische cognitivisten) hebben dit laatste probleem niet. Zij geloven weliswaar ook dat morele uitspraken morele eigenschappen koppelen aan handelingen of standen van zaken, maar volgens hen zijn dat geen natuurlijke eigenschappen. Het gaat om eigenschappen die we niet met onze zintuigen kunnen waarnemen, maar die we constateren met een aparte morele faculteit, onze morele intuïtie, die ons op de een of andere manier ook meteen informeert over de aanbevelenswaardigheid van de dingen die die eigenschappen hebben. Volgens HJW sluit deze vorm van realisme ook op dit punt aan bij die al eerder van stal gehaalde fenomenologie van ons morele oordelen. Opnieuw kunnen we de vraag stellen wat daarvan de relevantie is. En opnieuw blijft een antwoord uit.

Na naturalistische en niet-naturalistische realisten passeren nog allerlei andere stromingen de revue: particularisten, constructivisten, non-cognitivisten zoals de

emotivisten en de prescriptivisten. En in de loop van dat verhaal komen steeds meer criteria naar voren waarmee HJW die stromingen beoordelen. Ik streef niet naar volledigheid, maar de belangrijkste hebben we met het volgende wel te pakken.

Volgens HJW pleit het voor een visie wanneer die

- aansluit bij de fenomenologie van het morele oordelen,
- morele feiten geen aparte metafysische en kentheoretische status toekent (die twee zaken we al gebruikt worden)
- zorgt voor een juiste 'direction of fit' tussen morele uitspraken en de werkelijkheid waarover ze gaan (dat klinkt nu misschien wat cryptisch, maar wat het betekent zien we verderop nog)
- aangeeft hoe de juistheid van een moreel oordeel kan worden vastgesteld,
- ervoor zorgt dat morele uitspraken geüniversaliseerd kunnen worden,
- betekenisvolle samengestelde morele uitspraken mogelijk maakt (uitspraken als 'wanneer X goed is, is Y goed' of 'ik vraag me af of X goed is')
- morele argumentatie en een moreel debat mogelijk maakt,
- aangeeft waar de normativiteit van morele uitspraken vandaan komt,
- aangeeft waar morele oordelen hun gezag aan ontleenen.

Je kunt je uiteraard van elk van die kenmerken afvragen of een visie op de aard van morele uitspraken dat kenmerk heeft, maar waarom een bevestigend antwoord voor zo'n visie pleit, blijft geheel in het vage. De meest voor de hand liggende interpretatie is dat dit de eisen zijn die HJW zelf aan een meta-ethische visie stellen omdat ze menen dat de ideeën over herkomst, gebruik en betekenis van morele oordelen die aan deze criteria ten grondslag liggen correct zijn en dus door een meta-ethiek onderbouwd dienen te worden. Het voordeel van zo'n aanpak is beslist dat hun visie als beste uit de bus komt. Maar die conclusie berust dan wel op een cirkelredenering. En daarmee ontnemen je de meta-ethiek de enige rol die het vak zou kunnen spelen: onderzoeken of *prima facie* ideeën over moraal en ethiek houdbaar zijn als je daar eens wat kritischer naar kijkt – een rol vergelijkbaar met die van de conceptuele analyse in de theoretische biologie die ik aan het begin van dit hoofdstuk illustreerde. Wat overblijft is theoretische gewichtigdoenerij.

Onbegrijpelijk is deze aanpak niet. De auteurs hebben een heel beroepsleven in de ethiek achter zich. Ze hebben deelgenomen aan talloze morele debatten. Ze hebben voor zichzelf een uiterst verfijnd instrumentarium voor zulke debatten ontwikkeld en zijn op grond van eigen ervaring daarmee overtuigd geraakt van de effectiviteit ervan. Die ontwikkelingsgang vind je in hun boek terug. Dat biedt, na een inleiding (die we al bespraken), een reeks hoofdstukken waarin allerlei ethische theorieën worden uiteengezet en van commentaar voorzien. Je kunt die hoofdstukken nauwelijks lezen zonder onder de indruk te raken van de kennis van zaken van de auteurs en van de bezonnenheid waarmee ze die kennis gebruiken. Wie echt meegaat in hun betoog zal het dan ook niet verbazen dat ze aan een meta-ethiek, een schets

van de grondslagen van hun vak, allerlei eisen stellen: zo'n meta-ethiek moet recht doen aan hun ervaring en aan wat zij zien als de kennis van zaken die zij in de loop van hun leven hebben opgedaan.

Kortom, HJW presenteren hun eigen visie op ethiek in feite al grotendeels in het begin van hun boek, en het lange en complexe hoofdstuk over meta-ethiek voegt daar niet echt iets aan toe. In die visie kunnen morele uitspraken waar of onwaar zijn, en wordt de morele waarheid stapje voor stapje steeds dichter benaderd door meer en meer argumenten voor en tegen een bepaalde handelswijze, voor en tegen de wenselijkheid van een bepaalde stand van zaken, aan te dragen. De enige vraag die dan nog enigszins open blijft is hoe morele argumenten handelingen en standen van zaken rechtvaardigen. Daar gaat hun laatste hoofdstuk over.

Bij herlezing van het bovenstaande vroeg ik me, uiteraard, steeds opnieuw af of ik HJW hiermee geen onrecht deed. Ze verdelen meta-ethische opvattingen in cognitivistische en non-cognitivistische. Cognitivisten geloven dat er over de morele status van handelingen en standen van zaken iets te 'weten' valt, non-cognitivisten geloven dat niet. Uit mijn inleiding kunt u al opmaken dat die laatsten me aanspreken. HJW kiezen duidelijk voor de eersten. Ik suggereer in het bovenstaande dat ze het non-cognitivisme afwijzen omdat het hun visie niet is, al doen ze dat dan wel met zoveel omhaal van woorden dat het even duurt voor je in de gaten hebt dat ze dat inderdaad doen. Maar klopt dat echt? Ik besloot nog eens gedetailleerder te kijken naar wat ze over non-cognitivisten zeggen.

### ***HJW over het non-cognitivisme***

HJW beginnen hun bespreking van het non-cognitivisme met de Britse filosoof Alfred Ayer. Volgens diens 'emotivisme' kunnen we een moreel oordeel het beste opvatten als boegeroep of gejuich. Ze zijn bedoeld om een positieve of negatieve emotie van de spreker uit te drukken en om bij de toehoorder een soortgelijke emotie op te roepen (333). Een dergelijke opvatting verlost je van allerlei epistemologische en metafysische problemen die het realisme plagen, maar hij heeft één groot bezwaar, aldus HJW: hij maakt morele discussies onmogelijk (een van hun eerder genoemde, en naar mijn idee wel erg partijdige criteria). Je kunt alleen nog nagaan of een eventuele 'opponent' (de aanhalingstekens zijn van HJW) volledig geïnformeerd is over de betrokken feiten en consistent is in de gevoelens die deze feiten bij hem oproepen (334). Met die laatste conclusie ben ik het graag eens, al denk ik niet dat je van gevoelens kunt eisen dat ze consistent zijn. De mijne zijn het zelden, maar dat terzijde.

Volgens HJW is Ayers emotivisme

... een nogal primitieve variant van het non-cognitivisme. Er is vooral kritiek mogelijk op de causale theorie van betekenis die hij evenals andere

emotivisten aanhangt. De betekenis van een term of een zin is het vermogen van die term of die zin om bij de hoorder een bepaalde reactie op te roepen. De betekenis van emotieve termen was dan primair het vermogen van die term om bij de hoorder een emotie (of een dispositie om op een bepaalde manier te handelen) op te roepen. Echter, alle mogelijke uitdrukkingen kunnen dat vermogen hebben. 'Er loopt een dolle stier op de weg' of 'dit glas port is vergiftigd' of 'brand!' zijn zinnen die dezelfde emotie oproepen maar ze betekenen niet hetzelfde. Je kunt de betekenis van termen of zinnen dus niet identificeren met hun causale effecten.

Hier gaat het nodige mis – en dat nog afgezien van de vraag of Ayer en andere cognitivisten hier recht wordt gedaan. Je kunt per slot best beogen iets te bewerkstelligen met je oordeel, zonder meteen ook te denken dat het gewenste causale effect van de uitspraak waarin je dat oordeel naar voren brengt naadloos samenvalt met de betekenis van die uitspraak. Ik neem toch haast aan dat ook HJW wel eens iets zeggen met het doel daarmee iets te bewerkstelligen.

Los daarvan, al zou je, hoe primitief dat ook is, 'betekenis' opvatten als het vermogen van een taaluiting een bepaalde reactie op te roepen, dan nog snijdt HJW's kritiek geen hout. Die reactie kan een emotie zijn – en in bepaalde situaties is dat wellicht zelfs de enige beóógde reactie. Maar dat sluit niet uit dat die taaluiting daarnaast ook een bepaald beeld, of een bepaalde feitelijke overtuiging oproept. Ook dat is een effect van die taaluiting, een 'reactie' dus. Het is denkbaar dat de voorbeeldzinnetjes van HJW allemaal eenzelfde emotie – schrik, angst – oproepen, maar daarnaast roepen ze ook, en logisch gezien éérst, een bepaald beeld – die dolle stier, de vergiftigde port, een brandend huis – op. Als je meegaat in de aan Ayer toegeschreven opvatting over betekenis, maken zowel beeld als emotie deel uit van hun betekenis, en aangezien de beelden zullen verschillen, verschillen die betekenissen. Je kunt de betekenis van die voorbeeldzinnetjes inderdaad niet identificeren met de opgeroepen emotie alleen, maar niets dwingt Ayer daartoe. Dus dat identificatie van betekenis met causaal effect een probleem zou zijn omdat allerlei verschillende taaluitingen dan ten onrechte eenzelfde betekenis krijgen, is nog geenszins aangetoond.

Ayer betoogde dat normatieve uitspraken, opgevat als uitspraken over morele eigenschappen van handelingen of standen van zaken, niet analytisch – niet louter op logische gronden waar of onwaar – en dus synthetisch zijn. Maar aangezien hun waarheid niet empirisch vaststelbaar is, zijn ze – als mededeling – zinloos (in de door hem beoogde zin des woords). Ze moeten dus, willen ze ergens toe dienen een andere functie hebben. Vandaar het idee dat ze niet bedoeld zijn om te informeren, maar louter om te motiveren.

HJW brengen hiertegen de eveneens Britse filosoof John Austin in stelling. Austin, aldus HJW, maakt onderscheid tussen twee soorten 'taaldaden':

- een perlocutionaire taaldaad is een poging iets te bewerkstelligen – bijvoorbeeld een bepaalde emotie bij de toehoorder op te roepen, of hem tot een bepaalde handeling te bewegen
- een illocutionaire taaldaad is een poging iets over te brengen, een mededeling, een verzoek, een belofte.

Volgens HJW is

[b]eweren, claimen dat iets waar is, [...] gewoon één soort illocutionaire daad uit talloos vele. Het logisch positivistische idee dat alleen zulk taalgebruik zinvol is, wordt door Austins analyse dus volledig ondermijnd. Als je Austins terminologie toepast op ‘emotieve’ betekenissen, dan zien we dat je gevoel uitdrukken een heel gewone illocutionaire daad is. (333-334)

En ze menen dat Ayers ideeën daarmee onderuitgehaald zijn. Ik vrees dat ik dat niet helemaal kan volgen. Volgens Ayer was er iets mis met morele uitspraken opgevat als feitelijke mededelingen over een externe werkelijkheid, niet met morele uitspraken gedaan met de wel degelijk perlocutionaire bedoeling eenzelfde gevoel bij de toehoorder op te roepen.

Overigens belanden we hiermee wel in een analytisch-filosofische discussie die toch vooral historisch interessant is. De nú relevante vraag is of we morele uitspraken mogen opvatten als mededelingen over een op de een of andere manier buiten ons als individu bestaande werkelijkheid, en zo niet, of een interpretatie van zo’n uitspraak als poging tot beïnvloeding van de toehoorder dan niet veel zinvoller is. Mij lijkt dat zo’n gek idee nog niet. En weerlegt is dat met het verhaal over Austin nog in het geheel niet. Daaruit zou hoogstens kunnen volgen dat Ayers filosofische gereedschap gebreken vertoont, maar dat is alleen relevant als diens voorstel voor de interpretatie van morele uitspraken alleen zinnig zijn kan als zijn gereedschap deugt. En van een dergelijk verband is geen sprake.

Een derde Britse filosoof, Richard Hare, meende eveneens dat morele uitspraken geen beweringen (kunnen) zijn, en stelde voor ze op te vatten als aanbevelingen of voorschriften (335). Volgens HJW heeft die interpretatie het voordeel dat hij aansluiten bij de in hun rijtje criteria al genoemde ‘direction of fit’ die inherent is aan normativiteit. Van feitelijke uitspraken verwachten we dat ze kloppen met de werkelijkheid, terwijl we met normatieve uitspraken juist een aanpassing van de werkelijkheid aan onze uitspraken op het oog hebben, en dat is precies wat aanbevelingen en voorschriften tot uitdrukking brengen. Bovendien biedt zo’n voorschrift, zo’n uitspraak over wat het geval behoort te zijn, het voordeel dat er iets te veralgemenen valt. Wie vindt dat je meneer Pietersen behoort te helpen, zal (althans volgens de auteurs) van alle mensen in dezelfde omstandigheden als meneer Pietersen vinden dat ook zij geholpen horen te worden. En uit zulke veralgemeningen in combinatie met feitelijke uitspraken over de omstandigheden van, pak weg, mevrouw Jansen, valt dan weer iets af te leiden over de plicht haar te helpen. Hare’s



prescriptivisme maakt dus moreel argumenteren, en daarmee morele discussie, mogelijk.

Maar Hare's opvattingen lopen volgens HJW alsnog vast bij samengestelde morele uitspraken als

- 'Als het verwerpelijk is je kat te mishandelen, is het ook verwerpelijk hem te doden.'
- 'Ik vraag me af of het verwerpelijk is je kat te mishandelen' (337).

Daar valt wel iets op af te dingen. 'Ik vraag me af of *mishandel de kat niet!*' is een rare zin die ik Hare inderdaad nog zo snel niet zie opschrijven, maar je kunt je heel wel afvragen of je met een bepaald voorschrift instemt. En zo zou de eerste uitspraak heel wel iets kunnen uitdrukken als 'wanneer dit voorschrift geldt, geldt dat voorschrift ook' – bijvoorbeeld omdat er een logisch verband is, wat hier zou gelden wanneer doodmaken mishandelen impliceert (inderdaad, dat doet het niet). Maar interessanter is de vraag hoe HJW zouden reageren als Hare hun kritiek zou pareren met een belangstellend 'Nou, èn?' Stel dat bepaalde samengestelde morele uitspraken in een prescriptivistische context niets betekenen, pleit dat dan tegen het prescriptivisme, of tegen die uitspraken? HJW halen een berg meta-ethiek overhoop, en dat in elk geval schijnbaar met de bedoeling hun eigen meta-ethische uitgangspunten te toetsen, maar elke meta-ethische opvatting die botst met hun uitgangspunten verwerpen ze en wel vanwege die botsing. Wat wordt hier nu eigenlijk aan wat getoetst?

Een voordeel van het non-cognitivisme, zo leren we in een volgende paragraaf (onder het hoofdje 'Internalisme', blz 338 e.v.) is dat het beter dan cognitivistische benaderingen verklaart dat mensen gemotiveerd zijn om ook zelf te handelen naar hun morele oordelen. Maar daar laten HJW zich niet door uit het veld slaan. Aan het eind van die paragraaf suggereren ze de mogelijkheid dat wie tot het inzicht komt dat een handeling of stand van zaken moreel (on)juist is – en om zulke inzichten draait het in een cognitivistisch perspectief – 'normaal gesproken' gemotiveerd zal raken op een daarbij aansluitende manier te handelen. Maar wie aan dat idee wil vasthouden heeft dan wel een zeer bepaalde morele psychologie nodig. Die van Hume, zo betogen ze vervolgens uitgebreid, voldoet in dit opzicht niet. 'Kennis als zodanig is neutraal, zei Hume. Kennis motiveert niet' (340). Dus als morele uitspraken, mits juist, 'kennis' zijn, kunnen ze niet motiveren. En dat brengt HJW dan bij het 'meta-ethische trilemma' van de Australische filosoof Michael Smith.

Dit trilemma brengt drie opvattingen samen 'die alles overziend de beste papieren hebben, maar die niet samen waar kunnen zijn' (341):

1. Morele oordelen geven uitdrukking aan ... cognitieve mentale toestanden' (341) – aan het idee dat je iets weet dus;
2. Morele oordelen zijn intrinsiek motiverend' (342); en

‘3. Overtuigingen die uitdrukking geven aan cognitieve mentale toestanden kunnen op zich niet motiveren tot handelen’ (344).

Wie, zoals HJW, hoe dan ook aan uitspraken 1 en 2 wil vasthouden, zal uitspraak 3 onderuit moeten halen. Ze suggereren dat dat kan door morele eigenschappen op te vatten als ‘secundaire kwaliteiten’. Een filosofisch standaardvoorbeeld van een ‘secundaire kwaliteit’ is kleur. Wij zien de wereld in welbepaalde kleuren, wij zien zelfs het spectrum van het zonlicht als een opeenvolging van een beperkt aantal discrete kleuren, terwijl de natuurkunde ons leert dat het daarbij om een continuüm van golflengten gaat. De natuurkunde leert ons dus dat kleuren niet ‘echt’ bestaan. Dat we ze toch zien, komt doordat de lichtgevoelige cellen in onze ogen maar op een klein stukje van dat continue spectrum reageren, waarbij ze dat spectrum in, in natuurkundig opzicht, willekeurige stukjes opknippen. De kleuren die wij zien ‘bestaan’ alleen zolang wij bestaan, en ze bestaan alleen in onze ogen. Andere dieren zien andere kleuren, en dat niet in de zin dat ze onze kleuren mogelijk anders ervaren dan wij dat doen (de klassieke filosofische vraag of jij jouw ‘rood’ net zo ziet als ik het mijne), nee, ze zien kleurpatronen waar wij egale vlakken zien, ze zien dingen als gelijk gekleurd die in onze ogen qua kleur verschillen en ze zien kleurverschillen waar wij die niet zien. Kleuren bestaan alleen in de ogen van de toeschrijvers, en in principe zijn ze in elk (type) oog weer anders.

Een oplossing van het meta-ethisch trilemma zou dan volgens HJW kunnen bestaan in een theorie die morele eigenschappen opvat als secundaire kwaliteiten, maar dan ‘... met het verschil dat niet ontkend wordt dat secundaire kwaliteiten, zoals kleuren, echt bestaan, ook al zouden ze zonder onze affectieve en conatieve reacties op de werkelijkheid niet bestaan’ (343). Terzijde: die ‘conatieve reacties’ staan voor het motiverende aspect van die secundaire kwaliteiten.

Kortom: we beschouwen het goed of slecht zijn van een handeling of stand van zaken als een secundaire kwaliteit. Secundaire kwaliteiten zijn mede het product van ónze manier van waarnemen en ervaren, en omdat ze uit ons voortkomen, kunnen ze ons motiveren. Maar tegelijkertijd houden we vol dat die kwaliteiten écht bestaan, dus dat onze waarneming ervan echte kennis van een buiten ons bestaande werkelijkheid impliceert.

Mij dunkt dat het trilemma hiermee in elk geval is teruggebracht tot een dilemma: om vast te kunnen houden aan het idee dat morele uitspraken ware uitspraken zijn moet je van morele eigenschappen echt bestaande eigenschappen maken, en om vast te kunnen houden aan het idee dat morele kennis niet alleen informeert maar ook motiveert, moet je van morele eigenschappen secundaire kwaliteiten maken, eigenschappen als kleuren dus die níet bestaan in de dingen waaraan je ze toeschrijft, maar alleen in je eigen fysiologisch bepaalde ervaring van die dingen (met alle waarschijnlijk niet beoogde subjectiviteit van dien). HJW stellen voor beide te doen.

Hoe wanhopig moet je aan je eigen inconsistente gelijk willen vasthouden om zo’n evidente contradictie als ‘oplossing’ te kunnen presenteren?

## **meta-ethiek II: rechtvaardiging**

HJW besluiten hun boek met een hoofdstuk over morele rechtvaardiging. Ze constateren dat we voortdurend morele oordelen vellen en dat we dat niet zomaar willen doen: ‘we streven naar morele oordelen die kloppen’, en dat vergt een ‘gerechtvaardigde overtuiging’. Overtuigingen zijn het probleem niet, die hebben we ruimschoots, maar hoe rechtvaardig je die? Daar zijn volgens HJW twee modellen voor. In het ene herleidt je je morele oordelen, eventueel via een keten van tussenstappen, tot uitgangspunten waarvan je zeker kunt zijn – je creëert dus een moreel bouwwerk met een betrouwbaar fundament. In het ander rechtvaardig je elk van je morele oordelen door te laten zien – en waar nodig te zorgen – dat al je morele oordelen onderling samenhangen – ook hier dus een samenhang geheel, zij het een dat je misschien beter als breiwerk dan als bouwwerk kunt karakteriseren.

Het eerste model werkt niet echt, aldus de auteurs, omdat onbetwifelbare uitgangspunten niet bestaan; het tweede werkt wel, maar vergt enige aanpassing: sommige morele oordelen in het coherente netwerk verdienen meer initieel vertrouwen dan andere, en die fungeren daarmee dan toch enigszins als vaste punten in het netwerk die de betrouwbaarheid daarvan versterken. Althans, zo begrijp ik hun verhaal. Het zou erop neerkomen dat je het ontbreken van een fundament compenseert door je gebouw een zeer hechte samenhang mee te geven. Ik vrees dat het gevolg daarvan toch echt zal zijn dat een zo gebouwd huis keurig intact in veen of drijfzand zal wegzakken, in plaats van eerst al scheefzakkend te verbrokkelen. Een hele troost voor de bewoners.

Ook in dit hoofdstuk draaien HJW om de hete brei van de morele waarheid heen. ‘Een moreel oordeel heeft, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, een bepaalde cognitieve inhoud, ...’ (352) lezen we, maar voor ik iets als ‘mocht je willen’ heb kunnen roepen, zwakken ze die bewering al weer af: ‘... of pretendeert in elk geval die te hebben’. Oké, daarmee wordt die bewering impliciet dus toch weer een vraag: is die pretentie terecht? Volgens de auteur is die dat wanneer we op goede gronden tot de overtuiging zijn gekomen dat dat oordeel waar is. We moeten dus maar eens goed naar die gronden kijken.

Even later lezen we: ‘Moreel oordelen is een verantwoordelijke taak. ... Daarom is het van belang dat die oordelen juist zijn, en daar kunnen we alleen op vertrouwen als we die oordelen zo goed mogelijk proberen te rechtvaardigen’ (354). Dat is natuurlijk maar half waar. We mogen onze oordelen alleen als juist beschouwen als ze *voldoende* gerechtvaardigd zijn; ‘zo goed mogelijk’ is niet noodzakelijk goed genoeg. Het is per slot heel wel denkbaar dat twee diametraal tegenovergestelde oordelen allebei zo goed mogelijk gerechtvaardigd zijn, en dat wordt een wel erg wankel basis voor een verantwoordelijke taak.

Overigens en terzijde, hoe verantwoordelijk de taak van de morele oordelaar nu precies is, wordt niet helemaal duidelijk. Volgens HJW heeft een moreel oordeel ‘... een grote sociale betekenis. We kwalificeren er mensen mee, maar we diskwalificeren

ze ook. We veroordelen of prijzen mensen om hun handelingen. Blaam of lof, respect of disrespect, veroordeling of vrijspraak: het zijn gewichtige sociale handelingen' (354). Mij lijkt er nog wel enig verschil te zitten tussen 'blaat of lof enerzijds en 'veroordeling of vrijspraak' anderzijds. Bij blaam of lof kan het inderdaad gaan om morele oordelen (als die blaam of lof ons handelen betreft), maar 't zal vaak zo zijn dat sommigen ons lof toezwaaien terwijl anderen ons handelen afkeuren en zolang die eerste groep niet al te klein is, is dat niet echt iets om verdrietig van te worden. Met enige blaam en disrespect leren de meeste mensen redelijk leven. Vrijgesproken of juist veroordeeld worden telt een stuk zwaarder, en als sommigen ons veroordelen en opsluiten terwijl anderen ons vrijspreken en weer vrijlaten, wordt het een rommeltje. Het is dus maar goed dat het daarbij om juridische en niet om morele oordelen gaat, en dat de grondslagen daarvoor netjes zijn geboekstaafd. Het bestaan van wetgeving is op zich al een duidelijke aanwijzing dat je er met ethiek vaak niet echt uitkomt. En voor de oordelen waartoe wij komen 'in een sociale rol, als docent, journalist, arts of opvoeder' (355), waarmee HJW het belang van zulk oordelen even later nog eens onderstrepen, geldt dat *grosso modo* eveneens. Ook daar zijn normen die er echt toe doen vaak netjes vastgelegd.

In de paragraaf over mijn eigen ideeën betoog ik dat bijna alle mensen ten aanzien van bijna alle denkbare handelingen wel zo ongeveer tot dezelfde morele oordelen komen. Echt morele oneenigheid is een zeldzaamheid, en die heeft bijna altijd betrekking op nieuwigheden waar ons evolutionair gevormde morele instinct niet zo direct grip op heeft: de morele rafeltjes die het dagelijks reilen en zeilen van een gemeenschap niet of nauwelijks raken. Het belang van ethiek is dus heel betrekkelijk, al voelt dat beslist anders wanneer je in een situatie belandt waarover de betrokkenen moreel heel verschillend oordelen.

Willen we redenen hebben om te vertrouwen op onze morele oordelen, dan zullen die op de een of andere manier verbonden moeten zijn met min of meer vaste punten in ons morele bouw- of breiwerk. Volgens HJW zijn er twee denkbare bronnen voor een dergelijke vastigheid: zelf-evidentie en ervaring. Even later voegen ze 'transcendentale argumenten' nog aan dit rijtje toe. Aan zelf-evidentie zitten naar hun idee teveel problemen, dus die mogelijkheid verwerpen ze al snel. En transcendentaal argumenten stuitte naar hun idee ook op fundamentele bezwaren. Maar ervaring lijkt hen een serieuze optie.

Voor ze daaraan beginnen wijden ze eerst nog uitgebreid uit over het idee van een overtuigingenbreiwerkje. Ze zien daar klaarblijkelijk allerlei voordelen in die mij ontgaan omdat het risico van een breiwerk van cirkelredeneringen me erg groot lijkt, maar dat probleem laat ik graag even liggen. Hun verhaal is zelf een breiwerk waaraan ik soms begin nog eind kan onderscheiden. We pakken de draad weer op waar ze constateren dat zo'n coherent netwerkje van morele oordelen zónder vaste punten niet betrouwbaar genoeg is – een keurig intact wegzakkende woning spreekt ook hen niet echt aan. Ergens zullen we dus die vaste punten vandaan moeten halen.

Externalisten schrijven de gerechtvaardigdheid van een overtuiging toe aan de betrouwbaarheid van het proces dat tot die overtuiging leidde. Internalisten brengen daartegenin dat die betrouwbaarheid op zich geen garantie biedt. Als we aannemen dat geen kenproces absoluut betrouwbaar is, klopt dat natuurlijk ook. Je kunt dan hoogstens zeggen dat een overtuiging waarschijnlijk klopt. Extra controle, van die overtuiging zelf, of van de werking van het kenmechanisme in dit specifieke geval kan nooit kwaad. Laat ik eerlijk zijn, ik ben HJW nu erg interpreterend aan het lezen; als ik ze zin voor zin lees, raak ik het spoor snel bijster. Op de een of andere manier denk ik dat dat niet helemaal alleen aan mij ligt.

Ik pik de draad weer op waar HJW het emotiebegrif onder de loep nemen. Emoties zeggen iets over ons, maar ook over iets anders. Als we bang zijn, zijn we bang voor iets (hoe onbestemd dat iets ook zijn mag, zou ik daar graag aan toevoegen ...). En dan maken HJW de stap naar morele intuïties: 'Morele emoties, ook wel morele intuïties genoemd, kunnen we nu begrijpen als spontane reacties met een sterk waarderend karakter (positief of negatief) op situaties waarin morele waarden op het spel staan' (374). Maar zijn ze betrouwbaar? Volgens HJW spelen emoties op verschillende manieren een rol bij het moreel oordelen:

1 'Onderzoek laat zien dat wij in alledaagse situaties varen op een automatisch moreel kompas dat onderdeel is van een meer algemeen vermogen tot onmiddellijke preferentievorming en tot evaluatieve kleuring van onze omgeving. ... En gelukkig maar! We zouden onmogelijk kunnen functioneren zonder dit soort automatische evaluaties' (375).

2 'Emoties zoals sympathie, bezorgdheid, verontwaardiging of onbehagen bewerkstelligen een bepaalde betrokkenheid ... die een meer gedetailleerde en doorwrochte evaluatie mogelijk maakt' (375). Ze doen dat door onze aandacht te richten op de betrokken situatie.

3 'Emoties en intuïties kunnen een positieve rol spelen bij de beoordeling van complexe situaties waarbij we onbewust allerlei prikkels, hints en data verwerken, die door onze bewuste (maar trage en beperkte) informatieverwerkingscapaciteiten en redeneervermogens worden gemist. ... Dit mechanisme is vooral aangetoond bij experts' (375).

Dat laatste illustreren ze uitgebreider, maar dan wel alleen waar het gaat om feitelijke vragen. Hoe het nu zit met *morele* intuïties wordt niet duidelijk. En de conclusie dat er ook morele experts (zichzelf bijvoorbeeld?) bestaan, wordt aan de lezer overgelaten. Het eind van dit laatste hoofdstuk is dan ook weinig bevredigend:

'Een echte scepticus zou kunnen volhouden dat deze inzichten in onze feitelijke morele oordeelsvorming niets bewijzen. Zeker, dit is de manier waarop wij leven: meestal laten we ons leiden door onze spontane reacties, soms weten we het even niet en dan gaan we op zoek naar goede redenen, en soms moeten we ons voor anderen verantwoorden voor onze daden, en ook dan zoeken we naar rechtvaardigende redenen, of die nu feitelijk ons

handelen hebben bepaald of niet. In die gevallen zoeken we alleen een lokale coherentie te herstellen, waarbij we het geheel van onze spontane overtuigingen in stand houden. Onze morele oordeelsvorming komt dus overeen met de 'hybride theorie' waartoe onze bespreking ... ons leidde. Zo doen we dat, maar, vraagt de scepticus, met welk recht doen we het? Misschien berusten al onze spontane reacties wel op vooroordelen' (382).

HJW raken door deze zelf opgevoerde, en zelf bedachte, scepticus duidelijk geïrriteerd: 'Het probleem van deze globale scepsis is dat op basis daarvan niet te leven valt' (382), zeggen ze, om vervolgens op te merken dat die scepticus zo'n betoog afsteekt 'bij de borrel' en vervolgens overgaat 'tot de orde van de dag' waarin hij net als ieder ander vrijelijk morele uitspraken doet. En dat klopt natuurlijk. Maar wat ze niet vermelden, en mogelijk niet beseffen is dat die scepticus die morele uitspraken doet zonder de pretentie daarmee een voor alles en iedereen geldende waarheid te verwoorden. En in plaats van de scepticus een alternatief te bieden door te laten zien waar zij dan zelf hun morele gelijk vandaan halen, geven ze hem een borrel in de hand in de hoop dat hem dat in onze ogen voldoende onbenullig maakt. De reactie van de scepticus ligt voor de hand:

Proost, heren ...! En neem er zelf ook een.

## **besluit**

Ik begon mijn verhaal met mijn eigen (meta-)ethiek. Misschien kan ik die nu zorgvuldiger en gedetailleerder samenvatten dan ik eerder deed. Wat dat betreft heb ik beslist iets van HJW geleerd.

Ik denk dat moraal begint bij een onaangenaam gevoel van afkeur of een prettig gevoel van instemming dat door een handeling of een situatie wordt opgeroepen. Het onaangename karakter van een negatief moreel gevoel doet me aarzelen om zelf zo'n afgekeurde gedragswijze te volgen, en het aangename gevoel van een positief oordeel motiveert me om het als goed ervaren voorbeeld te volgen. Mijn morele oordelen geven uiting aan dat gevoel. Wat ik beoog met het uitspreken van zo'n oordeel kan verschillen. Soms doe ik dat om te laten zien dat ik uit het goede hout gesneden ben, soms om uit te leggen waarom ik iets doe, soms om iets aan te bevelen of een aanbeveling kracht bij te zetten, en soms in een poging dat gevoel op anderen over te dragen, en vaak zal het gaan om een combinatie van een of meer elementen uit deze opsomming.

Hoe het komt dat bepaalde handelingen of toestanden zo'n 'moreel' gevoel opwekken, weet ik niet. Het heeft ongetwijfeld te maken met hoe we als mens in elkaar zitten. Een kwestie van fysiologie dus. Dat we zo in elkaar zitten is mogelijk evolutionair te verklaren: veel van onze morele gevoelens motiveren ons tot sociaal handig gedrag. Maar zo'n verklaring roept onmiddellijk de vraag op waarom we ons van elementen in dat mechanisme bewust zouden moeten zijn. Moeder Natuur heeft zo op het eerste gezicht immers geen enkele reden om de aansturing van ons gedrag

via bewuste gevoelens te laten lopen. Voor discussies daarover is dit de plek niet. Maar dat mensen op van alles instemmend, onthutst, bewonderend, geërgerd of blij verrast, afkeurend, en soms ook gewoon geheel neutraal reageren, staat buiten kijf. De vraag was of er meer aan de hand is dan dat. Kunnen we die reactie beschouwen als kennis, en meer in het bijzonder kennis van iets buiten ons? Ik ben geneigd die vraag negatief te beantwoorden, en aangezien je ook zonder dat idee van 'kennis' prima kunt uitleggen wat mensen doen, is het aan de voorstanders van dat 'kennis'-idee om te beargumenteren waarom zij met zo'n op het eerste gezicht overbodige hypothese komen.

't Is duidelijk dat HJW de noodzaak van zo'n uitleg voelen. En ze halen, zo lijkt het, werkelijk alles uit de kast om die uitleg te geven. Maar 't lukt niet. Althans, ik vond in hun boek niet alleen geen argumenten die mij overtuigden, ik vond er zelfs geen argumenten die me ook maar enigszins aan het twijfelen brachten. En dat ze aan het eind van hun boek de scepticus, die kennelijk alsmaar in hun oor had zitten fluisteren dat ze nu toch echt eens moeten uitleggen hoe het toch zit met die morele werkelijkheid waar ze zo vol van zijn, geërgerd met een borrel het bos in sturen, illustreert misschien beter dan elk volmondig toegeven dat ze zelf ook beseffen die werkelijkheid niet hard te kunnen maken.

Relax, heren! Ethiek is zo belangrijk niet, en voor maatschappelijke problemen die écht moeten worden opgelost bestaan andere benaderingen.

Ethiek gaat over het rafelrandje van een groot geheel aan morele eensgezindheid dat menselijke samenlevingen nu al pak weg een miljoen jaar bijeenhoudt. Aan dat rafelrandje kan het soms heftig toegaan. Denk aan de debatten over abortus en euthanasie die soms hoog opliepen en de betrokkenen heftig beroerden. Denk ook aan het nu bij ons 'woedende' debat over de multiculturele samenleving, of het al even levendige debat over de toelaatbaarheid van homoseksueel gedrag elders. Tot een oplossing in de zin van toegenomen morele eensgezindheid leiden zulke debatten niet. Over abortus discussiëren we inmiddels niet meer, maar dat betekent niet dat we het erover eens zijn. We hebben iedereen alle ruimte gegeven te zeggen wat hij of zij voelt – wat beslist opluchtte – en de kwestie vervolgens wettelijk geregeld. Maar het ongenoegen zal vast weer opplaaieren als voldoende mensen in een van die altijd weer optredende politieke verschuivingen een mogelijkheid zien die wet veranderd te krijgen. Met euthanasie gaat het diezelfde kant op. En het zal met andere rafeltjes niet anders gaan.

We zullen het moeten doen met morele voorkeuren die niet meer zijn dan dat, en met gesprekken waarin we elkaar proberen over te halen tot onze eigen kijk op zaken. Informeren en discussiëren kunnen we daarbij alleen voor zover het over feiten gaat. Waar het normen en waarden betreft, kunnen we maar een ding: benieuwd blijven naar wat anderen vinden, uitleggen wat we zelf vinden en waar echt iets besloten moet worden, zoeken naar een compromis waarbij iedereen zich gehoord voelt.

Ik heb in het voorgaande mijn best gedaan het verschil tussen HJW en mij zo gedetailleerd uiteen te zetten. Maar vergis u niet: zo heel groot is dat verschil nu ook weer niet.

Ik geloof niet in morele kennis, JHW wel, maar ze benadrukken ook keer op keer hoe lastig het is die kennis te verkrijgen, en met hoeveel onzekerheid die omgeven is, en omgeven blijft. Het echte verschil is dus dat tussen 'onkenbaar want niet bestaand' en 'in principe wel bestaand maar zo goed als onkenbaar', en dat maakt in de praktijk weinig uit.

Ik geloof niet in moreel gelijk, JHW wel, maar ik heb als elk mens wel mijn eigen normen en waarden, en ik ben als elk mens blij met iedereen die ergens net zo tegenaan kijkt, of zich door mij laten overhalen in mijn richting op te schuiven. Praktisch scheelt dat zo veel niet.

Ik geloof niet in een moreel debat en morele argumenten, JWH wel, maar zij beseffen terdege dat tegenover elk argument andere staan die een andere conclusie steunen, en daarmee wordt het verschil tussen hun argumenten en mijn redenen weer flink wat kleiner.

Ik zie morele 'ontwikkeling' als een 'random walk' en zet 'ontwikkeling' daarom graag tussen aanhalingstekens: je verandert van positie, maar je gaat nergens echt heen. JWH zien die gang als een echte ontwikkeling die de waarheid steeds dichterbij benadert. Het verschil tussen die twee wordt in feite pas zichtbaar als je een eindpunt zou bereiken waar je verder blijft omdat je weet hoe het echt zit. Ik denk dat dat punt nooit bereikt zal worden, en JHW beseffen terdege dat we dat punt in elk geval nu nog niet bereikt hebben. Dat meningsverschil betreft dus slechts een, mogelijk verre, toekomst; voor nu maakt het weinig uit.

Het enige verschil dat blijft is dat JHW bij hun morele uitspraken denken dat ze daarmee gelijk hebben, of in elk geval meer gelijk dan met eerdere morele uitspraken over dezelfde kwestie. Maar zolang zij dat gelijk niet al te nadrukkelijk uitspreken, zult u van dit verschil weinig merken.

Kortom, zolang we niet al te hard op onze meta-ethische uitgangspunten tamboereren kunnen we nog aardig door één deur.