

# **Overbevraagt het utilitarisme de mens?**

Andries De Smet

Promotor: Dr. Patrick Loobuyck

Verhandeling ingediend tot het behalen van de graad van  
Licentiaat in de Wijsbegeerte

Universiteit Gent,  
Faculteit Letteren & Wijsbegeerte

2005-2006

### **Woord vooraf**

Overbevraagt het utilitarisme de mens? Deze vraag is het gevolg van het steeds toenemende besef dat er een inconsequentie bestaat tussen mijn denken en mijn leven. In theorie ben ik een overtuigd utilitarist, maar in de praktijk is daar weinig van te merken. Deze discrepantie frappeerde me en spoorde me aan tot verder onderzoek. Deze scriptie is de neerslag van die zoektocht.

Vooraleer echt van start te gaan wens ik nog enkele mensen te bedanken. In de eerste plaats mijn ouders, voor de mogelijkheid om verder te studeren. Mijn vriendin wens ik te bedanken voor haar taalkundig advies en de bijwijlen pittige discussies. Last but not least wens ik Dr. Patrick Loobuyck, mijn promotor, te bedanken voor de vlotte communicatie, gewaardeerde opmerkingen en bruikbare leestips.

De lezer wens ik uiteraard veel leesplezier!

## Inhoud

1. Inleiding .....	4
2. Het Utilitarisme: Algemeen Overzicht.....	6
2.1 ALGEMENE DUIDING .....	6
2.2 ALGEMENE BEGINSELEN .....	7
2.2.1 <i>Het Utiliteitsbeginsel</i> .....	7
2.2.2 <i>Het beginsel van de veralgemeende welwillendheid</i> .....	9
2.3 SOORTEN UTILITARISME .....	9
2.3.1 <i>Daad- of regelutilitarisme?</i> .....	9
2.3.2 <i>Gemiddeld of totaal geluk?</i> .....	11
2.3.3 <i>Wat verstaan we onder ‘geluk’? Kwantitatief en kwalitatief hedonisme; Pluralistisch utilitarisme; Preferentie-bevrediging</i> .....	12
2.3.4 <i>Positief en negatief utilitarisme</i> .....	15
2.4 ENKELE PROBLEMEN EN HUN RELATIE TOT DE TOEPASBAARHEID VAN HET UTILITARISME .....	16
2.4.1 <i>De naturalistic fallacy</i> .....	16
2.4.2 <i>Minder belangrijke problemen</i> .....	17
2.4.3 <i>Belangrijke problemen</i> .....	18
3. Overbevraagt het utilitarisme de mens? .....	19
3.1 DE VERHOUDING MORALITEIT – EIGENBELANG.....	19
3.2 (IM)PARTIALITY .....	21
3.3 SUPEREROGATIE OF OVERDADIGHEID.....	23
3.4 ALGEMENE VEELEISENDHEID .....	27
3.5 KILLING AND LETTING DIE .....	27
3.6 DE VEELEISENDHEID VAN HET UTILITARISME .....	29
4. Morele Motivatie.....	33
4.1 INTERNALISME VERSUS EXTERNALISME .....	33
4.2 CONCREET.....	40
4.3 MORELE OPVOEDING.....	46
5. Vraag naar de wenselijkheid van een utilitaristisch leven .....	55
5.1 INTEGRITEIT .....	55

5.1.1	<i>Inleiding</i> .....	55
5.1.2	<i>Het argument van Williams tegen de utilitarist</i> .....	56
5.1.3	<i>The Argument from Integrity</i> .....	58
5.1.4	<i>Problematische aspecten van het utilitarisme</i> .....	60
5.1.5	<i>Is Utilitarianism Really Incompatible with Integrity?</i> .....	61
5.2	MORAL SAINTS (SUSAN WOLF).....	64
5.2.1	<i>Algemene inleiding</i> .....	64
5.2.2	<i>De moreel heilige en het utilitarisme</i> .....	66
5.2.3	<i>The point of view of individual perfection</i> .....	68
5.3	THE LIMITS OF MORALITY (KAGAN).....	70
5.3.1	<i>Inleiding</i> .....	70
5.3.2	<i>De structuur van de alledaagse, gematigde moraal</i> .....	71
5.3.3	<i>Appelleren aan de kosten</i> .....	74
5.3.4	<i>Het negatieve argument</i> .....	78
5.3.5	<i>Het positieve argument</i> .....	82
5.3.6	<i>Een buitengewone moraal</i> .....	85
5.4	MOEILIKHEDEN BIJ HET INTRODUCEREN VAN EEN NIEUWE MORAAL.....	89
6.	Besluit.....	94
	Bibliografie.....	97

## 1. Inleiding

Het utilitarisme stelt dat iedere handeling het grootste geluk voor het grootste aantal mensen moet voortbrengen. Op het eerste gezicht lijkt dit een erg aantrekkelijke morele theorie. Mensen vinden geluk en welzijn immers erg belangrijk. Bovendien voelt het natuurlijk aan om handelingen te beoordelen op basis van hun gevolgen. Ondanks deze aantrekkingskracht wordt het utilitarisme slechts door enkelen (of misschien wel door niemand) in de praktijk gebracht. Hoe valt dit te verklaren?

Vooraleer we deze vraag kunnen beantwoorden, is het nodig het utilitarisme algemeen uiteen te zetten (Hoofdstuk 2). Daarna zullen we onderzoeken op welke manieren een morele theorie mensen kan overbevragen. Aandacht zal gaan naar de verhouding moraliteit – eigenbelang en de claim van *overridingness*, het onpartijdigheidsbeginsel, de supererogatie of overdadigheid, en meer algemeen naar de graad van veeleisendheid. Daarna gaan we in op het (vermeende) onderscheid tussen doden en laten sterven, waarna we het utilitarisme zelf zullen relateren aan bovenstaande aandachtspunten (Hoofdstuk 3). Eigenlijk zullen we dan al kunnen besluiten of het utilitarisme de mens overbevraagt.

Mensen zijn echter allesbehalve statisch. We evolueren en passen ons aan. Dat een morele theorie ons vandaag overbevraagt, hoeft niet te betekenen dat dit ook morgen het geval is. In Hoofdstuk 4 zullen we dan ook onderzoeken of we ons motivationeel systeem zo kunnen aanpassen dat we de zware eisen van een utilitaristische moraal kunnen opvangen. Na een bespreking van het internalisme-externalisme debat, zullen we de morele motivatie iets concreter behandelen. Daarna bekijken we enkele voorstellen in verband met de morele opvoeding.

In Hoofdstuk 5 zullen we er *for the sake of the argument* van uitgaan dat mensen inderdaad voldoende gemotiveerd kunnen zijn om een utilitaristisch leven te leiden. We zullen dan onderzoeken of een dergelijke levenswijze wel wenselijk is. Aandacht zal hierbij gaan naar de begrippen ‘integriteit’ en ‘moreel heilige’. Ook zullen we ingaan op enkele moeilijkheden die kunnen optreden bij het introduceren van een dergelijke levenswijze. Kunnen deze problemen afdoend worden opgevangen of verschaffen ze ons een rechtvaardiging om niet steeds het algemeen goede na te streven? Tenslotte zal ik in Hoofdstuk 6 mijn persoonlijke conclusie geven.

Het probleem van de actorrelativiteit loopt als een rode draad doorheen heel dit werk. Dit probleem blijkt duidelijk uit *Sophie's Choice* van Styron:

*Sophie wordt bij haar aankomst in het concentratiekamp gedwongen te kiezen tussen het verlies van haar beide kinderen (als zij weigert te beslissen wie van beiden naar de gaskamers moet) of het verlies van hetzij haar zoon hetzij haar dochter (maar dan moet ze dus zelf haar ene kind naar de gaskamers sturen om het andere te redden).*

(Mortier en Raes, 1997, p.147)

Utilitaristisch gezien zou het moreel fout zijn niet te kiezen tussen haar zoon en dochter, maar het probleem is net dat zij het *zelf* is die de keuze moet maken. Ik ga niet expliciet op dit probleem in, maar het mag duidelijk zijn dat de hele overbevragingproblematiek juist draait rond het feit dat wij het zelf zijn die moeten handelen overeenkomstig een (utilitaristische) moraal.

Met deze scriptie beoog ik de probleemstelling enigszins helder en adequaat uiteen te zetten, niet de hele zaak sluitend te bespreken.

## 2. Het Utilitarisme: Algemeen Overzicht

Vooraleer ik kan ingaan op de toepasbaarheid van het utilitarisme (“Overbevoegt het utilitarisme de mens?”), is het nodig er een kort algemeen overzicht van te geven. Dit overzicht heeft als bedoeling het utilitarisme kort te schetsen en de lezer zo voor te bereiden op mijn eigenlijke probleemstelling. Er wordt dus niet gepretendeerd dat dit overzicht allesomvattend zou zijn. Het is immers onmogelijk alle problemen van het utilitarisme in dergelijk kort bestek uit te werken. Enige beknoptheid valt bijgevolg niet te vermijden.

### 2.1 Algemene duiding

Het utilitarisme is een normatieve toegepaste ethiek. Ze geeft geen beschrijving of verklaring van onze morele overtuigingen en kan er zelfs tegenin gaan. Ze is een theorie van het goede (*the good*) en een handeling is maar terecht in zoverre ze dit goede maximaliseert; *What is right to do on any occasion is to maximize the total happiness (now and at all future times) [of all sentient creatures, ...]* (Smart, 1986, p. 24). Het goede verwijst dus naar geluk, naar welzijn. Voor sommigen (Bentham, Mill) betreft dit het welzijn van de maatschappij, waarbij ieders welzijn even belangrijk is. Anderen zien het ruimer en behartigen het welzijn van de gehele voelende natuur (zie het non-specificisme van Singer). Wat de meta-ethiek betreft lijkt het voor de hand te liggen dat utilitaristen uitgaan van een cognitivistisch naturalistisch realisme, waarbij morele eigenschappen niet verschillen van natuurlijke eigenschappen, maar dit is niet noodzakelijk. Ook een niet-cognitivism kan als basis dienen (Hare, 1981). Ik zal in deze verhandeling dan ook geen meta-ethische positie naar voor schuiven. Het gaat me immers over de vraag naar de toepasbaarheid van het utilitarisme, niet over haar meta-ethische basis.

Het utilitarisme bestaat ondertussen al meer dan tweehonderd jaar. Hutcheson, Hume en anderen hebben de aanzet gegeven, maar het was in de eerste plaats Jeremy Bentham in zijn *The Principles of Morals and Legislation* (1780) die het utilitarisme systematiseerde en er zo de grondlegger van werd. Mill was zijn bekendste leerling. Ondanks haar leeftijd blijft het utilitarisme ook vandaag nog erg succesvol. Zo is Peter Singer, een van de meest gelezen filosofische auteurs van het moment, een overtuigd utilitarist. Kymlicka (2002) verklaart de aantrekkingskracht die het utilitarisme ook vandaag nog bezit door twee van haar basiskenmerken. Ten eerste is het utilitarisme een seculiere theorie. Er wordt niet gesteund op het bestaan van een god. We vinden het (menselijk) welzijn belangrijk, los van een of andere religieuze notie. Het voelt immers natuurlijk aan om het goede te verstaan als welzijn. Ten

Academiejaar 2005-2006

tweede is het utilitarisme consequentialistisch. Haar morele verboden en regels zijn niet schijnbaar willekeurig, maar worden gebaseerd op hun gevolgen voor het menselijk welzijn. Als we iets moreel slecht noemen, moeten we kunnen tonen wie er schade of leed door ondervindt. Kunnen we dit niet, dan is ons oordeel geen morele kritiek. Op die manier werkt het utilitarisme het intuïtieve onderscheid uit tussen moraliteit en andere domeinen, zoals het esthetische. Een ander voordeel van dit consequentialisme is dat het ons een methode verschaft om morele vraagstukken op te lossen. We vergelijken de gevolgen van alternatieve handelingen en kiezen diegene die het welzijn maximaliseert. De meetbaarheid van veranderingen in het menselijk welzijn vermijdt onoplosbare waardenconflicten.

Als toegepaste consequentialistische ethiek gericht op welzijn contrasteert Smart (in *Utilitarianism and its Applications*) het utilitarisme met theorieën die de juistheid van handelingen afleiden uit de motieven, uit de overeenstemming met de menselijke natuur (deugdenethiek) of uit het conformeren aan ultieme morele regels (deontologische ethiek). Deze systemen doen geen beroep op de gevolgen van onze handelingen, maar steunen op het conformeren aan bepaalde plichtsregels. Het terechte krijgt hier voorrang op het goede. Smart brengt hier tegen in dat het volgen van plichtsregels soms kan ingaan tegen het menselijk welzijn. Het volgen van deontologische regels kan dan vermijdbaar menselijk leed veroorzaken. Dit soort 'rule worship' (Smart en Williams, 1973, p. 6) kan leiden tot 'moreel fanatisme', het principieel voorrang geven aan individuele rechten, ook al leidt dit tot maatschappelijke rampspoed (Raes en Vandendriessche, 2005, p. 71).

## 2.2 Algemene beginselen

### 2.2.1 Het Utiliteitsbeginsel

John Stuart Mill formuleerde de grondslagen van het utilitaristische project als volgt:

*... pleasure, and freedom of pain, are the only things desirable as ends*

*The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of happiness.*  
(Mill, 1859, p. 210)



Zijn kernachtige formulering biedt direct een verklaring voor de aantrekkingskracht die het utilitarisme ook vandaag nog heeft. Het lijkt immers vanzelfsprekend de juistheid van handelingen af te leiden uit hun bijdrage aan het maximaliseren van het menselijk geluk en/of uit hun minimaliseren van pijn. Handelingen zijn nooit goed op zich, maar moeten bekeken worden in functie van hun gevolgen, meer bepaald met betrekking tot de menselijke ervaring. Het utilitarisme is dus consequentialistisch en bijgevolg toekomstgericht. Er wordt bovendien vertrokken vanuit de mens, maar dan wel de mens die wil genieten en pijn wil vermijden, de hedonistische mens. *Niet dat mensen een rede hebben (Kant) of talige wezens zijn (Apel) maar wel het gegeven dat zij kunnen lijden en genieten vormt de grondslag van de morele probleemstelling* (Mortier en Raes, 1997, p. 130).

Smart maakt hier nog een onderscheid tussen een hedonistisch utilitarisme à la Bentham, waarbij enkel de kwantiteit van lust telt, een ideëel utilitarisme (Moore) en een tussenpositie (Mill met zijn hogere en lagere lustervaringen), waarover later meer. Voor Bentham vormen het streven naar lust en het vermijden van pijn de twee fundamentele menselijke drijfveren, die niet enkel bepalen wat mensen doen, *maar ook wat zij behoren te doen, wat goed of slecht is, wat goed- of afkeurenswaardig is* (Mortier en Raes, 1997, p. 130) (Moore's naturalistic fallacy). Zo komt hij tot het utiliteitsbeginsel, dat iedere handeling waardeert in functie van de vermeerdering of vermindering van geluk van alle betrokkenen. Dit beginsel geldt dus ook op collectief vlak:

*Een handeling is moreel indien zij (het meest) bijdraagt tot de vermeerdering van de totale maatschappelijke lust en/of de vermindering van de totale maatschappelijke pijn, waarbij die totale maatschappelijke lust of pijn niets anders is dan de som van de lust en de pijn van de afzonderlijke individuen.*

(Mortier en Raes, 1997, p. 131)

We moeten dan natuurlijk wel kunnen berekenen welke handelingen dat grootste geluk voortbrengen. Daarvoor moeten toestanden van lust en pijn meetbaar en vergelijkbaar zijn. Wanneer we dan weten welke toestand het grootste geluk voor het grootste aantal mensen inhoudt, moeten we de handeling die deze toestand voortbrengt verkiezen boven mogelijke alternatieven. Dit meten en berekenen gebeurt op basis van de morele calculus:

*Een individu kan de waarde voor hemzelf van de sensaties van pijn en lust op zichzelf meten op grond van de criteria intensiteit, duurzaamheid, (on)zekerheid en nabijheid. Vervolgens moet worden nagegaan welke invloed de handeling heeft op de vruchtbaarheid van*

*de sensaties van lust of pijn – leidt zij al of niet tot sensaties van dezelfde aard – en op de zuiverheid ervan – met welke kans wordt zij al of niet gevolgd door sensaties van tegenovergestelde aard -. Tenslotte moet worden nagegaan hoeveel individuen door de handeling worden geraakt en moet men voor ieder van hen de lust en onlust berekenen op grond van bovenvermelde zes criteria. Daar moet dan de som van worden gemaakt en die kan worden vergeleken met de som die het resultaat is van alternatieve handelingsvormen.*  
(Mortier en Raes, 1997, p. 131-132)

Wederom blijkt het instrumenteel karakter van handelingen. Maar is deze morele calculus wel haalbaar in de praktijk? Kunnen en mogen we van mensen verlangen dat ze voor iedere handeling een dergelijke afweging maken?

### **2.2.2 Het beginsel van de veralgemeende welwillendheid**

Maar waarom zouden wij geïnteresseerd zijn in de lust van alle afzonderlijke individuen? Omdat we (volgens Mill) begaan zijn met het geluk van de mensheid, omdat we ons eigen geluk niet belangrijker achten dan dat van een ander! Ons motief is dan de generalized benevolence, de veralgemeende welwillendheid, die voortkomt uit onze sympathie voor onze medemens(en). *The idea of the pain of another is naturally painful; the idea of the pleasure of another is naturally pleasurable* (Mill, *Sidgwick's Discourse*, p. 60). Centraal in dit beginsel staat dus de gelijkheid van individuen, het *'each counts as one and no more than one'* van Bentham. Iedereen is even belangrijk. In het licht van onze hedendaagse maatschappij lijkt dit misschien *wishful thinking*. De intermenselijke sympathie en de veralgemeende welwillendheid zullen dan ook een centrale plaats innemen in mijn bespreking van de toepasbaarheid van het utilitarisme, maar voor het algemeen overzicht volstaat dit. Maar *wishful thinking* of niet, als utilitarist moeten we altijd streven naar *the greatest happiness of the greatest number*.

## **2.3 Soorten utilitarisme**

### **2.3.1 Daad- of regelutilitarisme?**

Smart verwoordt het onderscheid zo:

*Act-utilitarianism is the view that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the consequences, good or bad, of the action itself. Rule-utilitarianism is the view*

*that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the goodness and badness of the consequences of a rule that everyone should perform the action in like circumstances.*

(Smart en Williams, 1973, p. 9)

Aangezien het daadutilitarisme (onder andere) ruimte laat voor het verbreken van beloften en afspraken (door de exclusieve gerichtheid op het utiliteitsbeginsel), werd het regelutilitarisme als remediërend alternatief naar voor geschoven. Hoewel het regelutilitarisme inderdaad enkele voordelen (onder andere tijdsbesparing) heeft ten opzichte van het daadutilitarisme is het toch niet probleemvrij. Smart maakt hier dezelfde tegenwerping als wat de deontologische systemen betreft, meer bepaald the accusation of rule worship. Men gehoorzaamt zonder zelf na te denken. Het principieel volgen van een regel kan in bepaalde gevallen leiden tot suboptimale resultaten wat het menselijk geluk betreft. Utilitaristisch gezien moeten er dus uitzonderingen op regels mogelijk zijn. Denken we maar aan het gekende voorbeeld van het geleende mes, waarbij de eigenaar me vraagt het mes terug te geven, maar ik weet dat hij een moord zal plegen wanneer hij het terugkrijgt. Het regelutilitarisme kan dergelijke uitzonderingen echter niet toestaan en gaat daardoor soms in tegen de utilitaristische stelregel van het grootste geluk voor het grootste aantal mensen. Daarom verkiest Smart het daadutilitarisme en ook ik zal in wat volgt voornamelijk hiervan uitgaan.

Toch zijn er naast de problematiek van het houden van beloften en afspraken nog andere problemen voor het daadutilitarisme. Eén daarvan betreft de intermenselijke handelingscoördinatie. We hebben zelden zekerheid over de handelingen van anderen, maar juist die kennis is noodzakelijk om tot de 'juiste' handeling over te gaan. Enkele voorbeelden uit *Een kwestie van behoren*: 1. een stemprocedure: mijn stem lijkt overbodig, maar wat als iedereen zo denkt? (ook: Lyons, 1965, p. 72 e.v.); 2. instelling maximumtemperatuur voor verwarming huis, maar het kan toch geen kwaad als ik het thuis net dat ietsje warmer maak?; 3. drenkeling met vijf voorbijgangers, slechts één redder nodig ...

Als iedereen daadutilitaristisch denkt, kunnen belangrijke handelingen wel eens worden nagelaten of lopen we het gevaar van de *tragedy of the commons* (Hardin, 1968). Hierbij maakt iedereen voor zichzelf wel de meest rationele keuze, maar blijkt het resultaat suboptimaal door het gebrek aan intermenselijke handelingscoördinatie. Stel: tien boeren zijn vrij om gelijk welk aantal koeien op een gemeenschappelijke wei te laten grazen. De wei kan echter maar honderd koeien aan, dus het optimale resultaat zou zijn dat iedere boer er tien koeien laat grazen. De *tragedy of the commons* bestaat er nu in dat het voor elke boer afzonderlijk in zijn belang is nog een elfde koe toe te voegen. De kosten zijn immers gemeenschappelijk, maar de winsten zijn

voor hem alleen. Dit leidt uiteraard tot een suboptimaal resultaat. *Freedom in the commons brings ruin to all* (Hardin, 1968). Dit is ook vandaag nog zo, denken we maar aan de overbevissing, het kappen van regenwouden en milieuvervuiling.

Door het gebrek aan zekerheid over de handelingen van de anderen blijft er een zekere onbepaaldheid waar het daadutilitarisme moet mee zien om te gaan. Een ander bekend voorbeeld van suboptimaal keuzegedrag is het *prisoner's dilemma* van Albert Tucker (1950). Stel: je wordt samen met je collega-misdadiger opgepakt voor een klein misdrijf. De politie verdenkt jullie echter (terecht) van een groter misdrijf en ondervraagt jullie apart. Je weet dus niet of je collega bekent. Als jullie beiden ontkennen krijgen jullie beiden één jaar. Bekennen jullie beiden, krijgen jullie elk vijf jaar. Maar, als jij bekent en je collega zwijgt, ga jij vrijuit en krijgt de ander tien jaar. Het dilemma bestaat er nu uit dat we er beiden beter aan doen te zwijgen en bijgevolg slechts één jaar krijgen. Maar aangezien je niet weet of de ander wel zal zwijgen wordt het toch rationeler om te bekennen. Zo kom je ofwel direct vrij (als de ander ontkent) of krijgen jullie beiden vijf jaar, wat toch te verkiezen valt boven de tien jaar die je zou gekregen hebben als je als enige zou ontkend hebben. Maar wanneer de ander ook zo denkt, krijgen jullie elk vijf jaar, wat duidelijk minder optimaal is dan het ene jaar dat jullie hadden gekregen door beiden te zwijgen. Ook hier leidt het meest rationele gedrag op individueel niveau tot een suboptimaal resultaat voor het geheel.

Meer praktijkgericht is de vraag dan of er sprake is van een morele plicht tot samenwerking. In hoeverre moeten mensen bereid zijn om samen te werken voor de realisatie van gemeenschappelijke voordelen? In hoeverre mogen we dit verlangen? In hoeverre mogen of moeten we dit opleggen?

### **2.3.2 Gemiddeld of totaal geluk?**

Zoals gezegd richt het utilitarisme zich op het grootste geluk voor het grootste aantal mensen. Dit kan echter leiden tot de morele 'monstruositeit', het opofferen van iemand als dit een proportionele stijging in de gelukservaring van anderen tot gevolg heeft. (Voorbeeld: *The Survival Lottery* van Harris: een onschuldig iemand opofferen om met zijn organen twee of meer andere mensen te redden). Het totaal geluk is immers niets meer dan de som van het geluk van de samenstellende delen, de individuen. Op die manier wordt er echter geen rekening gehouden met de verdeling van de nuttigheid. Grote verschillen in nuttigheidsniveau's zijn verre van denkbeeldig, maar willen we liever vermijden. Daarom werd de notie van gemiddeld geluk (*average happiness*) ingevoerd. Toch zijn hiermee niet alle problemen van de baan. Er

Academiejaar 2005-2006

wordt immers abstractie gemaakt van het aantal individuen. We kunnen niet meer differentiëren tussen een universum met twee mensen en een universum met twee miljard mensen, als de gemiddelde lustbeleving gelijk is. Dit druist in tegen onze natuurlijke voorkeur voor het tweede universum.

Ondanks dit probleem met de verdeling van geluk/nuttigheden neigt het utilitarisme toch naar een zeker egalitarisme. Niemand telt immers als meer of minder, *each counts as one and no more than one* (Bentham, 1780). Dit gaat zo ver dat we zelfs onszelf niet belangrijker mogen achten dan eender wie. Daarbij komt nog de wet van het dalend grensnut, die stelt dat het makkelijker is een zekere lustverhoging te realiseren voor de minstbegoeden dan dezelfde verhoging te realiseren voor de meestbegoeden. Dit resulteert uiteraard in een beperking van de verschillen in nuttigheidsniveau's. Toch blijft de morele monstrositeit niet ondenkbaar en het utilitarisme heeft inderdaad problemen met onvervreembare rechten en met vrijheid.

Maar moeten we nu kiezen voor een utilitarisme dat uitgaat van het gemiddeld geluk of voor een utilitarisme dat gericht is op het totale geluk? Smart merkt op:

*In most cases the difference between the two types of utilitarianism will not lead to disagreement in practice. For in most cases the most effective way to increase the total happiness is to increase the average happiness, and vice versa.*

(Smart en Williams, 1973, p. 28)

### **2.3.3 Wat verstaan we onder 'geluk'? Kwantitatief en kwalitatief hedonisme; Pluralistisch utilitarisme; Preferentie-bevrediging**

Vooraleer we het geluk kunnen maximaliseren, moeten we echter weten wat we er onder verstaan. De meningen hieromtrent lopen uiteen. Het (oorspronkelijke) utilitarisme staat neutraal tegenover de levensbeschouwelijke invulling van 'geluk'. Geen enkele opvatting krijgt voorrang en er wordt enkel gekeken naar de gevolgen van handelingen op de totale lustbeleving. Bentham nam dit standpunt in. Voor hem was enkel de sensatie van plezier 'goed'. Vogelpikken was intrinsiek niet minder of meer waard dan het lezen of schrijven van poëzie. Reeds door Mill werd deze positie verlaten. Hij verwees zelfs naar dit zuiver kwantitatief hedonisme als *worthy only of swine* (Mill, 1859, p. 210). Voor de hedonistische utilitarist Bentham draait geluk louter om sensaties van lust. Hij heeft enkel aandacht voor de kwantiteit die handelingen bijdragen met het oog op de lustbeleving. (Dit brengt met zich mee dat folteren goed is voor de masochist). Mill neemt zoals gezegd een andere positie in, waarbij

(in tegenstelling tot bij Bentham) wel aandacht gaat naar de kwaliteit van het geluk. Voor hem waren sommige soorten plezier wel degelijk verkieslijk boven andere. Hij heeft het ook eerder over complexe mentale ervaringen dan over sensaties. Zowel het kwantitatief (Bentham) als het kwalitatief hedonisme (Mill) zijn echter kwetsbaar. Ze lijken immers gebaseerd op een problematisch mensbeeld.

Doen mensen immers echt niets anders dan het nastreven van lustervaringen? Als antwoord op deze vraag werkte Nozick een gedachte-experiment uit, de *experience machine* (Nozick, 1974, p. 42): veronderstel een machine die jou iedere ervaring kan geven die je maar wenst. Elektroden worden vastgemaakt aan je hersenen en stimuleren je brein zodat iedere door jou voorgeprogrammeerde ervaring als echt wordt ervaren. De vraag is dan natuurlijk: Sluit je jezelf aan op deze machine? De meeste mensen beantwoorden deze vraag ontkennend, omdat ze een zekere persoon willen 'zijn', ze willen zekere dingen daadwerkelijk 'doen', niet gewoon beleven 'alsof' (Mortier en Raes, 1997, p. 137). Ook Smart is die mening toegedaan, maar hij merkt wel op dat de puur hedonistische mens zich wel degelijk zou aansluiten op een dergelijke machine.

Maar is deze hedonist dan gelukkig? In ieder geval is hij tevreden en heeft hij plezier. Is dit voldoende om over geluk te kunnen spreken? Misschien wel, maar de meeste mensen zien gewoon op tegen het vooruitzicht zich te laten aansluiten, ook al weten ze wel dat ze van dan af een voldoening schenkend leven zullen leiden. Geluk heeft dus wel te maken met tevredenheid, maar is er niet toe te reduceren, aldus Smart. Zo is geluk, veel meer dan plezier en tevredenheid, een langetermijnsconcept. [...] *happiness involves enjoyment at various times, just as a wet climate involves rain at various times* (Smart en Williams, 1973, p. 23). Daarenboven is geluk deels een evaluatief concept, met als logisch gevolg dat de utilitaristische stelregel "het grootste geluk voor het grootste aantal mensen" dubbel evaluatief wordt. Maar dit leidt ons misschien wat te ver. In *Utilitarianism and its Applications* verduidelijkt Smart zijn positie en vermijdt zo het 'probleem' van de zuivere hedonist die enkel begaan is met sensaties en zich bijgevolg 'moet' aansluiten op de ervaringsmachine:

*I shall take happiness to consist of a sum of pleasures (treating displeasures as negative pleasures). Pleasure is not a sort of sensation. It is true that some pleasant experiences are the havings of sensations, but other experiences can be pleasant too: for example, the experience of solving a problem.*

(Smart, 1986, p. 31)

Smart komt hier in de buurt van wat Kymlicka (2002, p. 14) de *non-hedonistic mental-state utility* noemt, of eenvoudiger een pluralistisch utilitarisme. Deze positie houdt in dat vele verschillende soorten ervaringen waardevol zijn zonder dat ze noodzakelijkerwijs plezierig zijn. Zo stelt bijvoorbeeld Moore dat sommige geestestoestanden, zoals het verwerven van kennis, intrinsieke waarde hebben, los van hun genietbaarheid. De vraag rijst in hoeverre we hier dan nog kunnen spreken van een utilitarisme in de oorspronkelijke betekenis. Daarenboven blijft ook deze positie kwetsbaar voor Nozicks *experience machine*. Immers, *no one would accept that mental states are all that matter, such that being hooked up to an experience machine would be the fulfilment of their every goal in life* (Kymlicka, 2002, p.14).

Smart komt hier in de buurt van wat Kymlicka (2002, p. 14) de *non-hedonistic mental-state* Aangezien zowel het hedonisme als het pluralistisch utilitarisme worden ‘weerlegd’ door Nozick, is men op zoek gegaan naar een andere (werk)definitie voor geluk. Bij deze positie kijkt men naar de voorkeuren van mensen, hun *preferences*, of hun strevingen, hun *desires*. ‘Welvaart’ is dan de totaliteit aan *desire-satisfaction* in een maatschappij (Mortier en Raes, 1997, p. 137). De voorkeuren van mensen worden op zich bekeken, niet als een uitdrukking van een onderliggende calculus. Dit heeft als voordeel dat we mensen gewoon kunnen vragen wat ze nuttig vinden en daar onze calculus op baseren. Dit werkt een stuk makkelijker dan Bentham's calculus met zijn bovenvermelde criteria. Een nadeel is echter dat mensen zich kunnen vergissen wat hun preferenties betreft, bijvoorbeeld door een gebrek aan informatie. Ik kan een voorkeur hebben voor het drinken van dit glas - naar ik meen - water. In werkelijkheid is het echter gevuld met vergif, dus het vervullen van mijn voorkeur zal mijn lustbeleving allesbehalve verhogen. Dergelijke voorkeuren noemen we *erronous preferences*. Daarnaast bestaan er ook nog *adaptive preferences*, aangepaste voorkeuren. Dat een Somaliër op de rand van de hongerdood geen honger *voelt*, wil uiteraard niet zeggen dat hij geen honger *heeft*. Mensen die een verlangd doel niet kunnen bereiken, verliezen gaandeweg hun verlangen ernaar. Een ander voorbeeld hiervan is de tevreden slaaf. Om dergelijke foutieve voorkeuren op te vangen voert Harsanyi het onderscheid in tussen ‘*manifest*’ en ‘*true preferences*’, waarbij

*a person's true preferences are the preferences he would have if he had all the relevant factual information, always reasoned with the greatest possible care, and were in a state of mind most conducive to rational choice.*

(Harsanyi in Sen en Williams, 1982, p. 55)

Toch is dit niet het enige probleem voor de opvatting van welzijn als preferentie-vervulling. Mortier en Raes wijzen ook nog op de asymmetrie die optreedt tussen een opvatting van nuttigheid als lust/onlust-sensatie à la Bentham en een opvatting van nuttigheid als preferentie-

of strevingenbevrediging. Deze bevrediging leidt immers niet noodzakelijk tot de verwachte nuttigheid. Amartya Sen heeft dit duidelijk geïllustreerd aan de hand van zijn voorbeeld van de drie auteurs die succes nastreven (Sen, 1980-1981):

*Take A, B and C, three aspiring authors. A would love success, knows it, and desires success strongly. B would not, in fact, like success if he got there, but does not know this, and so desires success as strongly as A. C would not like success either, but unlike B he knows this, and is too wise to seek success. None of them succeed. It is, of course, quite straightforward to claim that in terms of desire fulfilment regarding literary success, A has failed in a manner that C has not. But what about B?*

Ook een utilitarisme gebaseerd op voorkeuren, strevingen en verlangens kent dus wel wat problemen.

Vanzelfsprekend valt geluk niet te definiëren in zo'n kort bestek, maar het is belangrijk in te zien dat het herleiden van geluk tot sensaties soms tot vreemde conclusies kan leiden. Voor een kwantitatieve hedonist is het dan ook van belang de vruchtbaarheid en zuiverheid van sensaties als belangrijk criterium te hanteren. Zoniet kan hij niets inbrengen tegen een leven als fulltime druggebruiker en dit is niet de positie die Smart e.a. wensen te verdedigen. Als deze criteria wel gehanteerd worden, lijkt het Benthamiaans hedonisme mij het meest plausibele uitgangspunt. Iedereen die afstapt van een zuiver kwantitatief hedonistisch utilitarisme moet immers altijd kunnen aangeven waarom zijn/haar eudaemonistische theorie en criteria de voorkeur verdienen.

#### **2.3.4 Positief en negatief utilitarisme**

In *The Open Society and its Enemies* (1945) stelt Popper dat we ons eerder moeten bekommeren om het verminderen van lijden en pijn dan om het maximaliseren van geluk. Dit is de doctrine van het negatief utilitarisme, geformuleerd door een niet-utilitarist. Maar wat zou er gebeuren als we dit als onze enige morele stelregel nemen? Leidt dit niet onvermijdelijk tot de conclusie dat het uitroeien van de mensheid een aan te raden maatregel is? Leven houdt immers altijd een kans op lijden in... Hoewel Smart dit beginsel ('*worry about removing misery rather than about promoting happiness*'; Smart en Williams, 1973, p. 29) niet als ultiem moreel principe wil handhaven, ziet hij wel voordelen om het als ondergeschikte vuistregel te behouden.



*For in most cases we can do most for our fellow men by trying to remove their miseries. Moreover people will be less ready to agree on what goods they would like to see promoted than they will be to agree on what miseries should be avoided. Mill and Bentham might disagree on whether poetry should be preferred to pushpin, but they would agree that an occasional visit to the dentist is preferable to chronic toothache.*

(Smart en Williams, 1973, p. 30)

## **2.4 Enkele problemen en hun relatie tot de toepasbaarheid van het utilitarisme**

### **2.4.1 De naturalistic fallacy**

Het utilitarisme wordt vaak verweten zich schuldig te maken aan de *naturalistic fallacy*. Deze aanval gaat al meer dan honderd jaar mee. Ze gaat immers terug tot 1903, het jaar waarin George Moore's *Principia Ethica* werd gepubliceerd. Moore stelt daarin dat twee vragen duidelijk van elkaar onderscheiden moeten worden; de vraag naar wat 'goed' is en de vraag naar 'welke dingen' goed zijn. Deze vragen werden volgens Moore door moraalfilosofen teveel met elkaar verward, waardoor het leek alsof ze het goede hadden gedefinieerd, terwijl ze er eigenlijk slechts voorbeelden van hadden gegeven. Het goede is immers een niet-samengestelde, onanalyseerbare eigenschap en bijgevolg niet definieerbaar. Indien we, wanneer we zeggen "Goed is ...", denken daarmee het goede gedefinieerd te hebben, verwarren we eigenlijk een attributieve met een identiteitsrelatie. We maken ons schuldig aan een *fallacy*, een denkfout. Wanneer we het goede dan willen definiëren in termen van natuurlijke eigenschappen, zoals lust of het vermijden van pijn, maken we ons schuldig aan de *naturalistic fallacy*, de naturalistische drogreden. Dat we hier te maken hebben met een drogreden blijkt volgens Moore duidelijk uit het 'open question' argument. Wanneer we het goede gedefinieerd hebben in termen van bijvoorbeeld geluk, blijft "Maar is 'geluk' waarlijk 'goed'?" immers een intelligibele vraag. Sommigen (o.a. Frankena) menen echter dat Moore uitging van een te enge visie op wat een definitie moet zijn. (Claes, cursus Ethica en Waardenfilosofie IV).

Deze drogreden komt eigenlijk voort uit een verkeerde gevolgtrekking. Het feit dat mensen iets nastreven (lust) betekent niet noodzakelijk dat het ook nastrevenswaardig is of zou zijn. De kloof tussen 'zijn' en 'behoren' wordt hier zo probleemloos overbrugd dat men eraan zou gaan twifelen of hij zelfs ooit bestaan heeft. Mill formuleert het zo:

*The only proof capable of being given that an object is visible is that people actually see it. The only proof that a sound is audible is that people hear it; and so of the other sources of experience. In like manner, I apprehend, the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it. [...]*

(Mill, 1859, p. 288)

Hoewel deze redenering op het eerste gezicht logisch is, bedoelen we met ‘nastrevenswaardig’ wel degelijk iets anders dan met ‘zichtbaar’ of ‘hoorbaar’. Het feit dat we iets zien, maakt het inderdaad zichtbaar. Dat we iets nastreven, maakt het echter nog niet nastrevenswaardig. Toch moet dit inzicht geen onoverkomelijke consequenties met zich meebrengen. Zoals hierboven gezien richten hedendaagse utilitaristen zich naar de stelregel van ‘*the greatest happiness of the greatest number*’. Op die manier blijft het utilitarisme begaan met de reële strevingen van mensen, zonder dat het vervalt in een najagen van zelfbelang. Maar in welke mate streven mensen uit zichzelf naar dit algemeen goede? Ook kan men zich afvragen in hoeverre een sluitende definitie van ‘het goede’ nodig is. Is het niet mogelijk te vertrekken van één van de ‘goede dingen’ en te zien waar men uitkomt?

#### **2.4.2 Minder belangrijke problemen**

Uit dit kort algemeen overzicht blijkt duidelijk dat het utilitarisme allesbehalve een probleemloze theorie is. Toch lijkt het mij onnodig om alle problemen uit te werken, aangezien de focus hier ligt op de toepasbaarheid. Zo is het probleem van de valse oneindigheid zoals dat door Hegel werd uitgewerkt hier minder belangrijk. Hegel wijst op het feit dat utilitaristen altijd begaan zijn met de toekomst, met de gevolgen van huidige handelingen. Dit zou hen dan verhinderen ooit echt plezier of lust te beleven, aangezien het heden slechts bestaat als voorbereiding op de toekomst. Ik zou dit graag linken met de ‘paradox van het hedonisme’ zoals Singer die formuleert, weliswaar in een andere context:

*Those who aim at happiness for happiness sake often fail to find it, while others find happiness in pursuing altogether different goals* (Singer, 1993, p. 332). Het nastreven van geluk is geen garantie voor het bereiken ervan, integendeel zelfs. We moeten geluk eerder zien als een *essentieel bijproduct* van handelingen die met een andere bedoeling gesteld werden (Elster, 1983).

Een ander probleem dat ik noodgedwongen onuitgewerkt moet laten is de afwezigheid van zekerheden met het oog op de toekomst. Dit houdt verband met het probleem van de

intermenselijke handelingscoördinatie (cfr. supra). We weten noch wat andere mensen gaan doen, noch of onze handelingen onze doelstellingen zullen vervullen. Het meten van het goede en het vergelijken van nuttigheden zijn technische problemen.

*Het utilitaristisch project zit gedrongen tussen de vereiste van wetenschappelijke exactheid aan de ene kant en onoverkomelijke onzekerheid aan de andere kant. Voor een theorie die uiteindelijk handelingsnormen moet genereren is dat een aanzienlijke handicap* (Mortier en Raes, 1997, p. 144).

De oplossing die wordt voorgesteld is het werken met (subjectieve) waarschijnlijkheden.

Misschien wel het grootste probleem voor het utilitarisme is dat het geen plaats kan geven aan individuele rechten en persoonlijke vrijheid. Dit kan dan zoals gezegd leiden tot de morele monstrositeit. Ik ben mij bewust van deze *drawback*, maar kan dit hier niet verder uitwerken. Ook de gescheidenheid van personen onderling en hun continuïteit doorheen de tijd (Parfit, 1985; Rawls, 1971) krijgen hier niet de aandacht die ze verdienen.

### 2.4.3 Belangrijke problemen

Wat zal ik dan wel nog verder uitwerken met het oog op de vraag of het utilitarisme de mens overbevraagt? In het volgende hoofdstuk zal ik – zoals hierboven reeds aangegeven – ingaan op de verschillende manieren waarop een moraal mensen kan overbevragen. Belangrijke aandachtspunten zijn hier het (mogelijke) conflict tussen ons eigenbelang en de eisen van de moraal, de claim van *overridingness*, het onpartijdigheidsbeginsel, de supererogatie of overdadigheid en het onderscheid tussen doden en laten sterven. Speciale aandacht zal hierbij uiteraard gaan naar het utilitarisme. In het derde hoofdstuk ga ik in op de morele motivatie. Wat kan mensen ertoe brengen moreel te handelen? Werkt het erkennen van een plicht op zich motiverend? Is de intermenselijke sympathie aangeboren of moeten we ze (nog verder) cultiveren (Mill)? Kan deze sympathie echt een doorslaggevend motief tot handelen vormen? Kunnen we onze sympathie zo cultiveren dat het utilitarisme ons niet (langer) overbevraagt? In het vierde hoofdstuk ga ik uit van de mogelijkheid van een utilitaristisch leven. Belangrijke aandachtspunten zijn hier de integriteit van zo'n leven en de moeilijkheden bij de introductie ervan. Met Kagan gaan we ook op zoek naar de grenzen van de moraliteit

### 3. Overbevraagt het utilitarisme de mens?

In dit deel zal ik eerst onderzoeken op welke manieren een moraal de mens mogelijk kan overbevragen. Mijn aandacht zal gaan naar de verhouding moraliteit – eigenbelang en de claim van overridingness, de supererogatie of overdadigheid, het onpartijdigheidsbeginsel en meer algemeen naar de graad van veeleisendheid. Daarna zal ik ingaan op het vermeende onderscheid tussen doden en laten sterven, waarna ik het utilitarisme zal relateren aan bovenstaande aandachtspunten.

#### 3.1 De verhouding moraliteit – eigenbelang

De kern van de overbevragingproblematiek betreft ten eerste het mogelijke conflict tussen iemands eigen belangen en de aanspraken en eisen van de moraal. De visies hieromtrent lopen uiteen naargelang de moraal die men aanhangt en de plaats die het individu daarin krijgt toebedeeld. Sommigen menen dat er geen sprake kan zijn van een conflict wanneer het eigenbelang maar op de juiste manier begrepen wordt. Anderen zijn van mening dat er zich wel degelijk conflicten voordoen, waardoor de vraag zich opdringt hoe we met deze conflicten moeten omgaan. Moet de moraal altijd autoritair het deliberatieproces overheersen, of mogen niet-morele overwegingen soms ook beslissend zijn?

Brink (*A Reasonable Morality*, 1994) bespreekt de eerste visie als de *reconciliation strategy* (p. 595). Dit ontkennen van een conflict tussen morele aanspraken en persoonlijke belangen kan op verschillende manieren gebeuren. Ten eerste kan het conflict vermeden worden door één van de conflicterende gezichtspunten te definiëren in termen van het andere. De verzoening gebeurt hier dan door middel van een reductie. Zo kunnen de morele verplichtingen teruggebracht worden tot het persoonlijke gezichtspunt (ethisch egoïsme). Wat in mijn belang is, is goed. Anderzijds kunnen onze echte belangen gedefinieerd worden in termen van moreel aanvaardbaar gedrag. Een ethisch leven leiden is dan als het ware in ons eigen belang (Plato; Aristoteles; het Christendom). Het probleem bij dergelijke reducties ligt voor de hand: door de reductie gaan vele van onze voortheoretische overtuigingen over het gereduceerde gezichtspunt verloren.

Er is echter nog een tweede manier om het conflict te vermijden. Bij deze verzoening wordt de moraal of het eigenbelang niet tot de ander gereduceerd, maar stelt men dat *genuine moral*

*requirements and enlightened self-interest coincide* (Brink, 1994, p. 596; Hobbes, 1651; Baier, 1958; Gauthier, 1986). Dit samenvallen veronderstelt echter ook een aanpassing van onze voortheoretische overtuigingen over moraal en eigenbelang. De verzoening moet tonen dat de belangen van mensen met elkaar verweven zijn en dat het dus in ieders eigenbelang is om te handelen volgens altruïstische morele richtlijnen. Dit wordt uiteraard moeilijker naarmate de moraal veeleisender en meer allesdoordringend is.

De andere twee visies gaan zoals gezegd wel uit van een conflict. Brink deelt hen op in drie subgroepen op basis van hun oplossing voor het conflict. Deze oplossing hangt af van welke autoriteit ze toeschrijven aan morele overwegingen. Claimen ze dat morele overwegingen *overriding* zijn of niet? Anders gezegd: claimen ze dat het nooit rationeel kan zijn om bewust te doen wat moraliteit verbiedt? Dit houdt in dat morele overwegingen altijd doorslaggevend moeten zijn. Persoonlijke en niet-morele waarden spelen slechts een ondergeschikte rol. Het mag duidelijk zijn dat niet iedereen deze sterke claim zal onderschrijven.

De eerste subgroep die Brink bespreekt, is het rationalisme (Kant; Hare, 1981). Ze stelt dat morele aanspraken wel degelijk *overriding* zijn; in praktische deliberaties moet alles wijken voor de morele overwegingen en het is irrationeel de aanspraken van de moraal niet te vervullen. De meeste vormen van het utilitarisme horen thuis in deze subgroep, maar leggen ook de nadruk op het belang van sancties, instituties en de morele opvoeding. De claim tot *overridingness* gecombineerd met de strenge voorschriften van het utilitarisme resulteert immers in een moeilijk vervulbare moraal. Zelfs met minder strenge voorschriften blijft het rationalisme erg veeleisend, omdat niet-morele overwegingen altijd slechts secundair zijn. Om dit op te vangen ontkende de tweede subgroep, het antirationalisme, dat moraliteit *overriding* is. Immoreel gedrag is voor hen niet noodzakelijk irrationeel. De antirationalisten stellen aldus vragen bij de speciale autoriteit die door de rationalisten aan de moraliteit wordt toegeschreven. Een eerste vorm van antirationalisme beschouwt deze speciale autoriteit als een illusie (Mackie, 1977; Joyce, 2005). Bij een conflict tussen persoonlijke waarden met betrekking tot menselijke doelstellingen en belangen enerzijds en morele waarden anderzijds, geeft de rationaliteit de voorkeur aan het persoonlijke gezichtspunt en níet aan het morele! Niet de moraal maar het eigenbelang is hier *overriding*. Een tweede vorm van antirationalisme is gematigder en probeert de speciale autoriteit van moraliteit enigszins te redden (Williams; Foot; Harman). Er wordt toegegeven dat morele overwegingen inderdaad vaak het deliberatieproces sturen, maar immoreel gedrag hoeft niet noodzakelijk altijd irrationeel te zijn. De derde en laatste subgroep wil de *overridingness* behouden door te ontkennen dat het rationeel is voor iemand om enkel uit te zijn op de vervulling van zijn/haar belangen en doelstellingen. Er wordt ingegaan tegen

Academiejaar 2005-2006

zuiver prudentiële en instrumentele opvattingen van praktische rationaliteit omdat deze *agent-centered* zijn. Rationaliteit hangt hier altijd af van het eigenbelang van het individu. We hebben echter nood aan een onpartijdige opvatting van rationaliteit, waarover later meer. Deze laatste subgroep lijkt merkwaardig dicht in de buurt te komen van het rationalisme.

Scheffler (1992) zelf valt moeilijk in te delen in één van de bovenstaande visies. Hij erkent dat er conflicten voorvallen en dat deze echt zijn, waardoor hij niet past in het *reconciliation*-kamp. Ook stelt hij ernstige vragen bij de *overridingness* van moraliteit, waardoor hij geen rationalist is. Toch vindt hij de gangbare argumenten tegen de *overridingness*-claim niet overtuigend. Hij verwerpt de idee dat ‘het nooit rationeel kan zijn om bewust te doen wat moraliteit verbiedt’ echter wegens haar extremiteit;

... *CO* [claim of overridingness] is such a strong claim that it is unlikely to be true, even if morality is thought of as moderate rather than stringent, and despite the difficulty in providing conclusive arguments against the claim.

(Scheffler, 1992, p. 60)

Dit vraagt om enige uitwerking. Scheffler neemt eigenlijk een tussenpositie in wat de verhouding moraliteit – eigenbelang betreft. Hij ziet de relatie tussen de aanspraken van de moraliteit en het eigenbelang als een *potential congruence* (Scheffler, 1992, p. 4), een mogelijke overeenstemming. Dit begrip sluit drie samenstellende ideeën in. Ten eerste dienen morele normen om menselijk gedrag te regelen, wat inhoudt dat ze integreerbaar moeten zijn in een menselijk leven. Ten tweede kunnen morele overwegingen aanleiding geven tot krachtige motivaties, die niet noodzakelijk nadelig moeten zijn voor hun bezitter. Ten derde ziet Scheffler het als een praktische sociale taak en bereikbaar doel om tot een evenwicht te komen tussen wat moraliteit vraagt en waarin onze motivationele bronnen kunnen voorzien. Wat moraliteit vraagt hangt natuurlijk samen met de huidige stand van de wereld. In welke mate we gemotiveerd worden, hangt samen met onze opvoeding en onderwijs en onze socialisatie. Beiden zijn dus terug te voeren tot de structuur en het functioneren van onze maatschappij, aldus Scheffler. Op dit motivationele aspect komen we verder nog terug.

### 3.2 (Im)Partiality

Een tweede punt dat een moraal veeleisend kan maken is de plaats die erin wordt toebedeeld aan het onpartijdigheidsbeginsel. Dit beginsel vereist dat we ieders belangen even belangrijk

achten. Wanneer we een onpartijdig gezichtspunt innemen, zien we immers duidelijk in dat iedereen intrinsiek even belangrijk is. Dit hoeft uiteraard niet in te houden dat sommige mensen niet als meer significant kunnen tellen. William Godwin (Godwin, 1793) heeft dit geïllustreerd met het voorbeeld van de aartsbisschop van Cambrai, Fenelon; stel dat er brand uitbreekt en we kunnen slechts één iemand redden, waarop zouden we onze keuze tussen Fenelon en zijn kamermeid dan moeten baseren? Vereist het onpartijdigheidsbeginsel dat we hen gelijk moeten behandelen en bijgevolg beiden moeten laten omkomen in de vlammen? Volgens Godwin zijn we wel degelijk gerechtvaardigd om de aartsbisschop te redden ten koste van zijn kamermeid en dit niet ondanks maar juist dankzij het onpartijdigheidsbeginsel. Dit stelt immers dat Fenelon een grotere waarde heeft voor de samenleving en daardoor verdient gered te worden. Onpartijdigheid vereist dus niet dat iedereen dezelfde behandeling krijgt, maar wel dat iedereen als een gelijke behandeld wordt (Dworkin, 1977, p. 227).

Een modernere variant van dit voorbeeld kan de twijfelaars misschien over de streep trekken: stel dat we moeten kiezen tussen Moeder Theresa (zaliger) en Marc Dutroux. Kunnen we dan nog volhouden dat deze mensen dezelfde waarde hebben? Er schuilt echter nog een addertje onder het gras. Wat als ik als redder de vader van Dutroux ben? Of zijn zoon? Voor Godwin maakt dat geen enkel verschil;

*Supposing the chambermaid had been my wife, my mother or my benefactor. That would not alter the truth of the proposition. The life of Fenelon would still be more valuable than that of the chambermaid; and justice – pure, unadulterated justice- would still have preferred that which was most valuable. Justice would have taught me to save the life of Fenelon at the expense of the other. What magic is there, in the pronoun “my” to overturn the decisions of everlasting truth? My wife or my mother may be a fool or a prostitute, malicious, lying or dishonest. If they be, what consequence is it that they are mine?*

(Godwin, 1793, p. 41-42)

Godwin staat hier loodrecht tegenover Bernard Williams in *Moral Luck*. Williams stelt hier dat we wel degelijk mogen kiezen onze eigen vrouw te redden en dat we hier zelfs geen rechtvaardiging voor moeten zoeken. Dit soort situaties heeft gewoon geen rechtvaardiging nodig;

*It depends on how much weight is carried by 'justification': the consideration that it was his wife is certainly, for instance, an explanation which should silence comment. But something more ambitious than this is usually intended, essentially involving the idea that moral principle can legitimate his preference, yielding the conclusion that in situations of this kind it is at least all right (morally permissible) to save one's wife. ... But this construction provides the agent with one thought too many: it might have been hoped by some (for instance, by his wife) that his motivating thought, fully spelled out, would be the thought that it was his wife, not that it was his wife and that in situations of this kind it is permissible to save one's wife.*

(Williams, 1981, p. 18)

Williams merkt hier op dat mensen erg gehecht zijn aan andere mensen (en plannen) en dat hieruit een conflict kan voortkomen met het onpartijdig gezichtspunt. Het lijkt hem echter een onredelijke aanspraak dat de onpartijdige moraal dit conflict steeds zou moeten winnen. Zonder partijdige gehechtheid aan onze vrienden en geliefden en plaats voor onze plannen en projecten zou ons leven immers te onbetekenend worden. Onze loyaliteit tegenover het leven zou onverklaarbaar zijn. Bijgevolg is het fout om het onpartijdigheidsbeginsel de belangrijkste plaats toe te kennen. In onze omgang met personen mogen we geen abstractie maken van hun karakter. Als partialist erkent Williams het bestaan van moreel bewonderenswaardige en zelfs noodzakelijke partijdigheid.

Hier dient nog opgemerkt te worden dat het debat tussen de partialisten en de impartialisten geen eenvoudige tegenstelling van twee duidelijk afgelijnde kampen is. Verschillende posities kunnen ingenomen worden, zodat het beter is te spreken van een continuüm. De plaats van het utilitarisme in dit continuüm en de gevolgen daarvan voor haar veeleisendheid zal ik verderop bespreken.

### **3.3 Supererogatie of overdadigheid**

Een laatste belangrijk punt in de overbevragingsproblematiek betreft de supererogatie, de overdadigheid of het meer doen dan nodig is. J.O. Urmson schreef in 1958 het standaardwerk op dit gebied, *Saints and Heroes*. Hierin wijst hij de gangbare classificatie voor



handelingstypen als inadequaaf van de hand. Normaliter onderscheiden moraalfilosofen immers slechts drie soorten handelingen;

*First, they recognize actions that are a duty, or obligatory, or that we ought to perform, treating these terms as approximately synonymous; second, they recognize actions that are right in so far as they are permissible from a moral standpoint and not ruled out by moral considerations, but that are not morally required of us, like the lead of this or that card at bridge; third, they recognize actions that are wrong, that we ought not to do.*  
(Urmson, 1958, p. 198)

Maar wat doen we met de handelingen van de heilige en de held? Kunnen deze onder de gangbare classificatie worden ondergebracht? Dit zal uiteraard afhangen van wat Urmson precies onder heilig en heldhaftig verstaat;

*A person may be called a saint (1) if he does his duty regularly in contexts in which inclination, desire, or self-interest would lead most people not to do it, and does so as a result of exercising abnormal self-control; parallel to this a person may be called a hero (1) if he does his duty in contexts in which terror, fear, or a drive to self-preservation would lead most men not to do it, and does so by exercising abnormal self-control.*  
(Urmson, 1958, p. 200)

Het heilige heeft dus te maken met weerstand bieden aan verlangen en eigenbelang, het heldhaftige met weerstaan aan angst en zelfbehoud. De overeenkomstige handelingstypen zijn makkelijk afleidbaar. Een tweede mogelijke definitie is gelijkend op de vorige maar de nadruk ligt dan niet meer op de zelfbeheersing maar op de moeiteloosheid van het vervullen van de plicht. Beide definities verwijzen dus naar het vervullen van je plicht in situaties waarin de meeste mensen het laten afweten. Hierdoor kunnen ze nog altijd ondergebracht worden in de gangbare trichotomie. Urmson ziet echter nog een derde gebruik van de termen waardoor de gangbare classificatie ontoereikend blijkt. Het heilige en het heldhaftige kunnen immers ook verwijzen naar acties die onze plicht ver overstijgen. Een voorbeeld van dit handelingstype is de soldaat die zichzelf op een granaat werpt om zijn sectiegenoten te redden. Deze soldaat lijkt meer gedaan te hebben dan louter het vervullen van zijn plicht. Dit blijkt ook als we bedenken dat we soortgelijk gedrag niet verwachten van anderen en het nalaten ervan niet veroordelen. Urmson lijkt hier inderdaad een handelingstype gevonden te hebben dat niet kan worden ondergebracht in de gangbare classificatie.

Toch gaat niet iedereen akkoord met deze visie. In de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Heyd, 2002) worden drie posities onderscheiden op basis van hun antwoord op de vraag hoe het moreel goede niet-verplicht kan zijn:

1. het anti-supererogationisme

Aanhangers van deze positie ontkennen het bestaan van overdadige handelingen. Ze zijn van mening dat elke goede handeling verplicht is. Wanneer een handeling goed is, is het ondenkbaar dat we ze zouden mogen nalaten. *Whatever is good, ought to be done* (Heyd, 2002, p. 7). Iedere goede handeling valt op die manier onder de eerste categorie van de gangbare classificatie, namelijk die van de plicht. Het niet vervullen van die (zware) plicht is altijd vatbaar voor veroordeling. Supererogatie is bijgevolg onmogelijk. Het feit dat de meeste mensen er niet in slagen te leven volgens deze strenge standaard ondermijnt volgens de anti-supererogationisten trouwens allerminst de normatieve kracht van de morele aanspraken.

De idee dat het onmogelijk was om onze plicht te overstijgen stond centraal bij Lutheranen en Calvinisten. Niet-theologische aanhangers zijn onder andere Kant en het utilitarisme. Ze laten immers geen ruimte voor het uitzonderlijk niet-vervullen van onze plicht. Dit wordt hieronder nog verder uitgewerkt.

2. het voorwaardelijk of beperkt supererogationisme

De aanhangers van deze positie gaan niet zo ver overdadige handelingen te ontkennen, aangezien dit indruist tegen onze intuïties. Eerder onderzoeken ze hoe het komt dat we sommige goede handelingen tot onze plicht rekenen en andere niet. Zo komen ze tot een voorwaardelijk supererogationisme, waarbij onderscheid gemaakt wordt tussen verschillende soorten verplichtingen. Overdadigheid bestaat dus wel degelijk, maar in een beperkte zin. Er zijn namelijk bepaalde voorwaarden die een morele plicht haar prescriptieve kracht deels ontnemen. Deze tussenpositie stelt dat het niet-overdadig handelen inderdaad laakbaar is, maar wil niet zo ver gaan daar een geïstitutionaliseerde straf aan te verbinden.

Het verzuimen van onze plicht wordt op die manier eigenlijk geëxcuseerd. Overdadig gedrag is wel vereist, maar niet van iedereen. Zo verwees Thomas Van Aquino reeds naar de vocatie, het zich geroepen voelen en aanleg hebben. Niet iedereen is geschikt om overdadig te handelen, maar dit neemt niet weg dat het eigenlijk wel onze plicht is. Dit houdt verband met redenen van

eerste en tweede orde. Ook al hebben we een goede eerste-orde reden om het goede te doen, we kunnen nog altijd een tweede-orde toestemming hebben om deze plicht na te laten;

*Typically, other-regarding considerations such as promoting the overall good serve as the kind of first-order conclusive reasons for an action (making it prima facie obligatory), whereas self-regarding considerations of the individual's autonomy to pursue her own goals in life support the second-order permission not to engage in that action.*

(Heyd, 2002, p. 9)

Iemands autonomie doet hier echter niet dienst als een excuus, maar verschaft ons eerder een uitzondering op onze plicht. Het beperkt supererogationisme probeert zo enige prescriptieve kracht te behouden voor overdadig gedrag zonder het te laten samenvallen met onze plicht. De belangrijkste vraag is dan op welke basis het onderscheid tussen plicht en supererogatie gemaakt wordt, waarover verder meer.

### 3. het onvoorwaardelijk of onbeperkt supererogationisme

De aanhangers van deze positie benadrukken op hun beurt het belang van de menselijke keuzevrijheid. De waarde van moraliteit ligt voor hen in onze macht om naar eigen goedgevoelen al dan niet te handelen overeenkomstig morele voorschriften. De waarde van overdadig gedrag bestaat er dus juist in dat het voorbij onze plicht ligt. Overdadigheid kan niet verplicht zijn en we hebben dan ook geen toestemming of excuus nodig wanneer we nalaten overdadig te handelen. De nadruk ligt op het optionele karakter van overdadig gedrag. Het is een zaak van persoonlijk initiatief, zonder druk van buitenaf. Deze positie steunt aldus eerder op idealen dan op principes. Haar onderscheid tussen plicht en supererogatie doet dan ook denken aan het onderscheid tussen het recht en de moraal. Mochten alle morele voorschriften wettelijk verplicht worden, zou veel van hun waarde verloren gaan. Korter: *The moral non-enforcement of the supererogatory is analogous to the legal non-enforcement of the moral* (Heyd, 2002, p. 10).

Ook hier blijft de vraag naar een sluitend demarcatie-criterium voor plicht en supererogatie echter prangend. Enkel de anti-supererogationisten ontlopen deze vraag door te ontkennen dat er überhaupt een onderscheid is. Dit druist echter in tegen onze intuïties. Het mag bijgevolg duidelijk zijn dat geen van bovenstaande posities probleemvrij is. Een belangrijke scheidsrechter in dit debat kan de waarde zijn die we willen hechten aan (de overeenstemming met) onze intuïties.

### 3.4 Algemene veeleisendheid

De graad van veeleisendheid van een morele theorie hangt af van verschillende, met elkaar verbonden factoren (Scheffler, 1992). Bovenstaande punten kunnen we samenbrengen onder twee meer algemene factoren. De eerste is de mate waarin een morele theorie beperkend werkt; in hoeverre wordt het scala aan moreel aanvaardbare handelingsmogelijkheden ingeperkt? De tweede algemene factor betreft de kosten voor het vervullen van de eisen van de morele theorie. Dit houdt uiteraard verband met de mate van incompatibiliteit tussen deze morele eisen en het eigenbelang van de betrokken actor. Een morele theorie kan evenwel nog altijd onderhevig zijn aan variatie. Zo kan ze minder of meer eisen naar gelang de situatie en de betrokken actor. Toch blijft het mogelijk algemene uitspraken te doen over de veeleisendheid van een theorie. Hoe zit dit nu met het utilitarisme?

### 3.5 Killing and Letting Die

Vooraleer uitsluitend op het utilitarisme in te gaan, is het nodig om even aandacht te besteden aan het vermeende onderscheid tussen doden en laten sterven. Aangezien enkel consequentialistische theorieën dit onderscheid verwerpen, behandel ik het na de algemene aandachtspunten, maar voor het utilitarisme zelf.

In de artikelbundel *Killing and Letting Die* (1980) gaan Steinbock en anderen in op de vraag of er een moreel betekenisvol verschil is tussen doden en laten sterven, voornamelijk met het oog op het onderscheid tussen actieve en passieve euthanasie. Onder andere James Rachels meent van niet. Hij verduidelijkt zijn positie aan de hand van een voorbeeld (p. 115). Geval één: Smith erft een substantiële som, indien zijn zesjarig neefje iets zou overkomen. Op een avond neemt het kind een bad. Smith sluipt de badkamer binnen en verdrinkt het kind, waarna hij het hele voorval enceneert als een ongeval. Geval twee: ook Jones erft een mooie som indien zijn neefje zou sterven. Hij sluipt eveneens de badkamer binnen met de intentie de jongen te verdrinken, maar net wanneer hij binnenkomt, glijdt de jongen uit en blijft bewusteloos in het water liggen. Jones, verheugd over de vlotte gang van zaken, kijkt rustig toe hoe het kind uit zichzelf verdrinkt. In het eerste geval doodt Smith het kind zelf, in het tweede laat Jones het 'enkel' sterven. Rachels betoogt dat, indien er een moreel betekenisvol verschil zou zijn tussen

doden en laten sterven, Smith laakbaarder zou zijn dan Jones. Dit lijkt echter niet het geval. Doden en laten sterven lijken hier moreel gezien even afkeurenswaardig.

Uiteraard gaat verre van iedereen hiermee akkoord. Onder andere Kamm (1983), Donagan (1977) en Foot (1984) zien wel degelijk een relevant verschil en pogen bijgevolg Rachels' betoog te weerleggen. Centraal staat meestal een uitwerking van het verschil tussen doen en toelaten, tussen interveniëren en zich afzijdig houden, tussen in gang zetten en op zijn beloop laten. Alastair Norcross (2002) weerlegt deze pogingen mijn inziens afdoend. Hij ontkent dat een dergelijk actief / passief onderscheid enig moreel belang kan hebben. Of zoals McMahan (1993) het gevat uitdrukt: *it is difficult to believe that the way in which an agent is instrumental in the occurrence of an outcome could be more important than the nature of the outcome itself* (p. 413). Wanneer onze intuïties ons hierin lijken tegen te spreken, moeten we volgens McMahan besluiten dat ze ongegrond zijn.

Als onze intuïtie dat doden erger is dan laten sterven ongegrond is, hoe komt het dan dat we er zo'n geloof aan hechten? Norcross is van mening dat twee belangrijke factoren hiervoor verantwoordelijk zijn. De eerste factor betreft de voorbeelden waarmee het onderscheid vaak wordt geïllustreerd. In vele van die voorbeelden is het relatief makkelijk het doden te vermijden, maar erg kostbaar om het laten sterven te vermijden. Deze manier van voorstellen werpt een vertekend beeld op het vermeende verschil tussen doden en laten sterven. De tweede belangrijke factor betreft de kosten die het meebrengt om het geloof in een wezenlijk verschil te verwerpen. Hoewel de gevallen waar het zeer moeilijk is om iemand te redden inderdaad verontschuldigbaar zijn, zijn deze gevallen zeker niet typerend. In de meeste gevallen is het makkelijk om iemand niet te laten sterven. Denken we maar aan de tientallen of honderden mensen die dagelijks sterven ten gevolge van extreme armoede. Als we niet meer geloven dat er een verschil is tussen doden en laten sterven, moet dat een gevolg hebben voor onze houding tegenover dergelijke situaties.

*Most of us do very little to help. If we reject the belief that killing is worse than letting die, it is hard to see how we can judge our behavior as anything less than abominable. This clearly constitutes a powerful motivation, though not a respectable reason, to believe that the distinction between killing and letting die carries considerable moral weight. [...]*  
*If there is no morally significant difference between killing and letting die, it is that much harder to justify our neglect of the underprivileged, both in our own country and abroad.*  
(Norcross, 2002)

Het verwerpen van het geloof in een relevant onderscheid resulteert dus in een zeer onaangenaam inzicht, namelijk dat we veel meer zouden moeten doen dan onze huidige ‘inspanningen’. Ook op deze manier overbevraagt het utilitarisme ons. Het is immers veel meer begaan met toestanden dan met de manier waarop ze tot stand gekomen zijn. Ten gevolge hiervan maakt het geen principieel onderscheid tussen doden en laten sterven en zadelt het ons op met een pijnlijk besef met betrekking tot onze onbevredigende inspanningen. Pijnlijke implicaties bewijzen echter niet dat een theorie vals of onaanvaardbaar is; *If we have to choose between a position that is ungrounded and one with painful implications, we should grit our teeth and choose the latter* (Norcross, 2002).

### **3.6 De veeleisendheid van het utilitarisme**

Wat de verhouding moraliteit – eigenbelang betreft neemt het utilitarisme een vrij unieke positie in. Hierboven heb ik aangegeven dat het utilitarisme ondergebracht kan worden bij de subgroep van het rationalisme. Het stelt immers dat morele aanspraken *overriding* zijn en de praktische deliberaties altijd moeten overheersen. Niet-morele overwegingen zijn slechts secundair en het is steeds irrationeel de eisen van de moraal niet te vervullen. Zoals gezegd resulteert dit in een erg veeleisende morele theorie. Het lijkt echter ook mogelijk het utilitarisme onder te brengen bij de derde subgroep. Deze onderschrijft de claim dat morele aanspraken overheersend zijn evenzeer, maar gaat op een andere manier te werk. Hier wordt immers ontkend dat het rationeel is voor iemand om enkel uit te zijn op de vervulling van zijn/haar verlangens en doeleinden. Prudentiële en instrumentele rationaliteitsopvattingen worden hier verworpen wegens hun gerichtheid op een specifieke handelende persoon. Deze subgroep is eerder uit op een onpartijdige opvatting van praktische rationaliteit.

De reden waarom het utilitarisme in beide groepen kan worden ondergebracht is haar opvatting van de notie ‘persoon’. Het utilitarisme gaat immers voorbij aan de gescheidenheid van personen; *Many persons are fused into one* (Rawls, 1971, p. 187). De lustbeleving van afzonderlijke individuen is maar van belang in zoverre ze bijdraagt aan de algemene, maatschappelijke lustbeleving. Een persoon op zich is van geen belang. Dit kan zoals gezegd aanleiding geven tot de morele monstrositeit, maar ook los daarvan lijkt het een problematisch standpunt. Findley (1978, p. 235) wees hierop door te stellen dat de gescheidenheid van personen juist het basisfeit van de moraal is. Parfit (*Reasons and Persons*, 1985) heeft deze kritiek proberen op te vangen door de gescheidenheid van personen enerzijds en de continuïteit

van personen doorheen de tijd anderzijds te relativëren. Hoewel er iets te zeggen valt voor een dergelijke relativering, lijkt het probleem hiermee niet van de baan. Het utilitarisme vraagt ons eigenlijk af te stappen van de idee dat er zoiets bestaat als een 'eigenbelang', maar dit lijkt moeilijk realiseerbaar.

Ook de plaats die in het utilitarisme wordt toegekend aan het onpartijdigheidsbeginsel impliceert een sterke reductie van de notie eigenbelang. Bij het maximaliseren van de maatschappelijke lustbeleving zijn ieders belangen immers even belangrijk. Het '*each counts as one and no more than one*' van Bentham mag hier vrij letterlijk worden opgevat. Men wordt verwacht en verplicht geen onderscheid te maken tussen personen. Noch wijzelf, noch onze familie, vrienden en geliefden kunnen rekenen op een voorkeursbehandeling. Enkel handelingen die het grootste geluk voor het grootste aantal mensen verwezenlijken zijn moreel. Dergelijke nadruk op het onpartijdigheidsbeginsel houdt echter in dat zeer veel van onze handelingen eigenlijk immoreel zijn. Wij bevoordelen onszelf en onze naasten voortdurend. Het onpartijdigheidsbeginsel neemt in onze alledaagse beslissingen allesbehalve de plaats in die ze volgens het utilitarisme verdient. Nochtans verklaren mensen zich principieel wel akkoord met het beginsel. Ze lijken deze helderheid van geest echter te verliezen wanneer hun eigenbelang daardoor in het gedrang dreigt te komen. In *Living High and Letting Die* (1996) wijst Unger ons hierop aan de hand van een reeks gefantaseerde voorbeelden. Eén voorbeeld moet hier volstaan.

Bob is zestig jaar en bijna gepensioneerd. Met zijn spaargeld kocht hij zich enkele jaren geleden een Bugatti. Hij beleeft erg veel plezier aan deze wagen, zowel aan het onderhoud als aan het rondrijden zelf. Tevens ziet hij deze wagen als een appeltje voor de dorst. Mocht hij ooit een financiële tegenslag kennen, kan hij hem altijd verkopen en dan zit hij weer gebeiteld voor de rest van zijn dagen. De situatie zit nu als volgt. Op een zonnige dag gaat Bob een eindje rijden. Na een uurtje krijgt hij zin in een wandeling en parkeert zijn Bugatti op een oud treinspoor dat niet meer in gebruik is. Al wandelend volgt hij het spoor tot hij verderop een kind ziet liggen op een ander spoor. Een onbestuurde trein komt aangeraasd ... Bob kan het kind echter redden door de trein om te leiden naar een ander spoor, het spoor waar zijn Bugatti op geparkeerd staat. Moet hij de spoorwissel doorvoeren? Moet hij zijn dure wagen opofferen voor het leven van een hem onbekend kind?

Zo goed als iedereen zal zeggen dat hij de spoorwissel moet doorvoeren. De redenering die hieraan ten grondslag ligt is dat een wagen nooit kan opwegen tegen het leven van een kind. Academiejaar 2005-2006

Wie het tegendeel durft te beweren, zoals misschien de voorzitter van de Bugatti-fanclub, wordt als immoreel en slecht gebrandmerkt. Dit voorbeeld legt een inconsequentie bloot in het leven van de meeste mensen (Singer, 2000). Want hoewel we Bob zouden veroordelen als hij zou kiezen voor zijn Bugatti, kopen wij zelf om de 3 á 4 jaar een nieuwe wagen. Niet uit noodzaak, eerder uit gewoonte. Dit is wat Unger bedoelt met *living high and letting die*. Met het geld voor die nieuwe wagen kunnen we immers niet één maar tientallen kinderen redden, aangezien Unger schat dat 200 dollar voldoende is om een ziek tweejarig kind te veranderen in een gezonde zesjarige. Wagens zijn uiteraard maar één van de vele luxegoederen. Een economisch onderzoeksinstituut, het Conference Board, heeft uitgerekend dat een gemiddeld Amerikaans gezin eigenlijk een jaar kan rondkomen met 30.000 dollar. Hiermee kan in alle basisbehoeften voorzien worden. Met het oog op het grootste geluk voor het grootste aantal mensen moet het surplus aan kapitaal besteed worden aan het vervullen van de basisbehoeften van anderen. We zijn moreel niet geoorloofd geld uit te geven aan follietjes zolang er mensen zijn zonder eten, drinken of een dak boven hun hoofd. Maar is een dergelijk altruïsme wel haalbaar? En minder voor de hand liggend: is het wenselijk?

De positie die het utilitarisme inneemt ten opzichte van overdadige handelingen is die van het anti-supererogationisme. Elke goede handeling is verplicht volgens het utilitarisme. Er bestaan geen overdadige handelingen. Bijgevolg vervalt het onderscheid tussen plicht en liefdadigheid (Singer, 2002, p.151). Mensen die elke maand € 25 storten voor een goed doel doen niet meer dan hun plicht. Sterker nog, indien ze meer kunnen missen dan die € 25 zijn ze niet alleen niet lovenswaardig, maar zelfs moreel laakbaar. Hun utilitaristische plicht vraagt hen immers het grootste geluk voor het grootste aantal mensen na te streven en dit houdt in alles boven de 30.000 dollar weg te geven. Dat mensen er niet in slagen hun plicht te vervullen, vormt geen argument tegen haar normatieve kracht.

Alles bij elkaar lijkt het utilitarisme de mens mijn inziens momenteel wel degelijk te overbevragen. We zijn erg met ons eigenbelang begaan en het onpartijdigheidsbeginsel spreekt ons vooral in theorie aan. Mensen worden in onze maatschappij nog altijd geloofd voor kleine weldaden, terwijl we inderdaad zoveel meer zouden kunnen doen. De vraag dringt zich op waarom er niet meer gebeurt. Het voorbeeld van Bob en zijn Bugatti lijkt mij te impliceren dat mensen zich wel degelijk bewust zijn van wat een onpartijdige moraal als het utilitarisme van hen verlangt. Ze zien wel in dat wij een positieve verandering kunnen teweeg brengen door minder met onszelf begaan te zijn en ze juichen een dergelijke verandering in theorie zeker toe. Waar het probleem zich vooral situeert is in de motivatie. Mensen zijn niet genoeg gemotiveerd



om hun eigenbelang en luxe opzij te zetten voor het welzijn en de basisbehoeften van iemand die ze nog nooit ontmoet hebben en waarschijnlijk ook nooit zullen ontmoeten. Kan hierin verandering worden gebracht? Kunnen mensen voldoende gemotiveerd worden om het utilitaristisch moreel goede te doen? Kan een verandering in ons motivationeel systeem ervoor zorgen dat het utilitarisme ons niet meer overbevraagt?

## 4. Morele Motivatie

In dit deel zal ik eerst een algemeen overzicht schetsen aan de hand van de discussie tussen de internalisten en de externalisten. Daarna zal ik deze discussie concreter behandelen en de naturalistische motivatie verder uitwerken met Hume en Mill als uitgangspunten en Scheffler als criticus. Besluitend zal ik ingaan op de vraag naar de mogelijkheid van een meer adequate opvoeding en socialisatie zodat onze intermenselijke sympathie sterk genoeg wordt en een utilitaristische levenswijze ons niet langer overbevraagt.

### 4.1 Internalisme versus externalisme

De discussie betreft in beginsel de vraag of morele overwegingen noodzakelijkerwijs ook motiverend (moeten) zijn. Of: *Does believing that a particular consideration is a reason to act in a particular way provide, or indeed constitute, a motivation to act?* (Williams, 1981, p. 107) Enerzijds hebben we de internalisten die stellen dat het erkennen van een plicht inderdaad het bestaan van een motivatie met zich meebrengt. Anderzijds gaan de externalisten uit van de mogelijkheid van een plicht zonder motivatie. Voor hen is motivatie extern aan verplichting. Dit houdt echter niet in dat ze er geen aandacht aan besteden. Wel is hun reden voor deze aandacht verschillend;

*Internalists hold that motivation must be provided for because it is involved in the analysis of moral judgments and so is essential for an action's being or being shown to be obligatory. Externalists insist that motivation is not part of the analysis of moral judgments or of the justification of moral claims; for them motivation is an important problem, but only because it is necessary to persuade people to act in accordance with their obligations. [...] The question is whether motivation is somehow to be "built into" judgments of moral obligation, not whether it is to be taken care of in some way or other.*

(Frankena, 1958, p. 41)

Laat ons eerst enkele argumenten bekijken die gericht zijn tegen het externalisme. Zo stelt de internalist Field (1921) dat het juist één van de meest erkende karakteristieken is van morele feiten dat ze een reden tot handelen vormen. De externalisten zien dit echter niet in en zijn bijgevolg fout. Toch lijkt deze conclusie wat voorbarig. Field stelt een reden tot handelen

immers gelijk met een motief en juist daar gaat hijzelf in de fout. Hutcheson (1728) had dit reeds een kleine tweehonderd jaar tevoren opgemerkt wanneer hij het onderscheid maakte tussen *exciting* en *justifying reasons*. De eerste verwijzen naar motieven en hoeven niets met moraliteit te maken hebben. De tweede verschaffen daarentegen een ethische rechtvaardiging voor een handeling. Beiden vormen echter mogelijke antwoorden op 'should'- en 'ought'-vragen. 'Should' en 'ought' hebben dus minstens twee betekenissen, de ene moreel en de andere motivationeel (Williams: 'practical'). Frankena (1958, p. 44) vat het mooi samen: *Thus a motive is one kind of reason for action, but not all reasons for action are motives*. Wanneer dit onderscheid gemaakt wordt, ziet het internalisme er plots al veel minder waarschijnlijk uit.

Ook Stace (1937) verzuimt dit onderscheid te maken. Hij stelt dat volgens de externalisten uit "A ought to do B" niet volgt dat A een verplichting tot handelen heeft. A heeft geen praktische plicht, maar eerder een plicht tot geloven. Die praktische plicht kan alleen volgen uit een verlangen om B te doen. Geen plicht zonder verlangen. Maar volgens de internalist Stace brengt een moreel oordeel wel degelijk steeds een plicht tot handelen met zich mee, waardoor het externalisme fout moet zijn.

Stace gaat in de fout doordat hij geen verschil ziet tussen een morele en een motivationele verplichting;

*No doubt, as Stace says, one will do it only if he desires to do what has the given kind of "external" characteristic. Then one's desire obliges him in the sense of moving him. But the admitted moral judgment asserts a moral obligation nonetheless, and whether one will in fact perform the act in question or not does not bear on his having this obligation. [...]*  
*That one has no moral obligation does not follow unless having an obligation entails having a motive.*

(Frankena, 1958, p. 46)

Maar een morele verplichting houdt niet noodzakelijk ook een motief in. Op die manier gaat Stace voorbij aan de dubbele betekenis van 'ought' en 'should', waardoor ook zijn betoog aan kracht moet inboeten.

Ook Nowell-Smith (1954) is in hetzelfde bedje ziek. Hij gaat in op de *is – ought* kloof en stelt dat het vaststellen van een feit over een handeling nooit tot een plicht kan leiden. Dit moet wel zo zijn, want voor Nowell-Smith houdt een plicht ook altijd een motivatie in. Het is echter overduidelijk niet altijd het geval. Op het eerste zicht lijkt zijn conclusie dat een feit nooit tot

een plicht kan leiden dan ook voor de hand te liggen. Op het motivationele gebied is de vraag naar onze plicht immers nog steeds intelligibel. Maar dit is niet het geval op het morele gebied. Een morele plicht kan wel degelijk afgeleid worden uit een vastgesteld feit over een handeling. Door ‘*should*’ slechts één betekenis toe te schrijven, blijft de *is* – *ought* kloof voor Nowell-Smith onoverbrugbaar groot.

C. L. Stevenson geeft een vierde variant van dit argument in zijn artikel *The Emotive Meaning of Ethical Terms* uit 1937. Volgens Stevenson hebben morele termen een soort magnetische kracht, waardoor iemand die het goede herkent noodzakelijkerwijs een sterkere neiging krijgt om dit goede ook te doen. Hij gebruikt dit argument als verdediging van zijn emotivisme en tegen iedere theorie die morele termen poogt uit te leggen zonder verwijzing naar de belangen van de spreker. Hij wil eigenlijk iedere vorm van externalisme weerleggen, aangezien hierbij het instemmen met een moreel oordeel niet verwijst naar de belangen van de spreker en bijgevolg ook geen grotere neiging naar het goede teweegbrengt. Het maken van een moreel oordeel kan natuurlijk een grotere neiging tot de goede handeling veroorzaken. Daar zit het probleem niet. Problematisch is wel dat Stevenson deze gevolgrelatie logisch opvat;

*He must, then, be thinking that assenting to a moral judgment in some sense logically entails its having a tendency to affect one's action – that an analysis of a person's moral judgment or recognition that something is obligatory must in some way involve a reference to his tendencies to do the action in question. That is, motivation must be “built into” the analysis of ethical utterances.*

(Frankena, 1958, p. 54)

Dit is een (te) sterke claim en hij wordt bijgevolg reeds door een andere internalist, H. D. Aiken (1944), weerlegd. Voor hem is de relatie tussen kennis en motivatie immers causaal van aard, niet logisch. Dit is een belangrijk punt. Toch maakt ook Aiken de onderhand gekende fout. Hij stelt dat morele oordelen normatief zijn en bijgevolg inwerken op onze wil en zo ons gedrag beïnvloeden. Waar zijn voorgangers dit empirisch benaderden, doet Aiken dit analytisch door de nadruk te leggen op het gedragsbeïnvloedende aspect van morele oordelen. Dit heeft tot gevolg dat wat ons gedrag niet beïnvloedt niet kan doorgaan voor een moreel oordeel. Aiken loopt zo het gevaar de kar voor het paard te spannen. Hij gaat uit van wat juist onderzocht moet worden. Bovendien vergeet ook hij het onderscheid tussen de twee betekenissen van ‘*should*’. Het externalisme heeft dan ook niets te vrezen van Aiken, want een motiverend moreel oordeel kan immers ook descriptief en externalistisch verklaard worden. De informatie kan samen met onze verlangens ook motiverend werken.

De bovenstaande argumenten tegen het externalisme zijn dus allemaal terug te voeren tot één claim: *that obligation or judgments of obligation somehow entail motivation, perhaps directly, perhaps by identifying motivation and reasons for acting or by identifying motivation and obligation to act* (Frankena, 1958, p. 57). Zoals hierboven reeds getoond kunnen deze argumenten worden opgevangen door het onderscheid van Hutcheson tussen rechtvaardigende en oproepende redenen. ‘*Should*’ en ‘*ought*’ kunnen in twee betekenissen gebruikt worden, een morele en een motivationele. De motivationele betekenis is inderdaad intern, maar de morele hoeft dit niet te zijn. Op die manier toont dit onderscheid aan dat we wel degelijk een plicht kunnen erkennen zonder hierdoor gemotiveerd te worden. Internalisten veronachtzamen dit onderscheid en hun argumenten moeten aan bewijskracht inboeten, gegeven dat dit onderscheid correct is. Dit betekent echter niet dat het internalisme daarom weerlegd zou zijn.

Frankena onderzoekt dan of er eventueel andere overwegingen zijn die het externalisme wel kunnen ondergraven en het internalisme kunnen onderbouwen. De strengste internalisten gaan uit van een of andere identiteitsrelatie tussen plicht en motivatie of in ieder geval van een logische gevolgrelatie. Deze vormen worden zoals gezegd weerlegd door het onderscheid tussen twee soorten plichten. Andere en meer gematigde vormen zijn misschien moeilijker te weerleggen. We bespreken de voornaamste.

De eerste overweging stelt dat, *although justifying a moral judgment does not include giving exciting reasons for acting on it, it presupposes the existence, at least potentially, of such excitement* (Frankena, 1958, p. 59). Een externalist kan met deze vorm akkoord gaan, tenzij het een logische vooronderstelling betreft zoals bij Stevenson. Aiken stelt een enigszins andere vorm voor. Volgens hem vooronderstelt plicht altijd verantwoordelijkheid en op die manier ook motivatie. Een externalist kan akkoord gaan dat we maar van een plicht in de dubbele betekenis kunnen spreken bij een gemotiveerd iemand. Echter, een plicht toeschrijven aan iemand zegt niets over zijn motieven maar enkel iets over een extern feit. Aiken stelt verder nog dat wanneer A een plicht tot B heeft, dit ook inhoudt dat A een belang stelt in het doen van B. Wanneer dit een logische gevolgrelatie betreft kan dit wederom weerlegd worden. Een psychologische en contextuele gevolgrelatie kan echter wel door een externalist onderschreven worden. Zolang maar niet wordt gesteld dat het hebben van een belang of een betrokkenheid een voorwaarde is om van een plicht te kunnen spreken.

Meer nog, zelfs het omgekeerde zou waar kunnen zijn. Zo maakt Moore in zijn *Principia Ethica* (1903) een onderscheid tussen plicht en geschiktheid. Plicht slaat dan op die

handelingen “*which it is more useful to praise and to enforce by sanctions, since they are actions which there is a temptation to omit*” (p. 170). Moore’s visie is op het eerste gezicht minstens even geloofwaardig als die van Aiken. Indien mensen er van nature op uit waren om altijd het goede en hun plicht te doen dan verloren mechanismen als lof en blaam en andere sancties inderdaad hun functie. Voor een externalist doet dit echter weinig ter zake. Het gaat er voor hem om dat een plicht niet met logische noodzakelijkheid ook een motivatie inhoudt. Ook Aiken heeft dit dus niet kunnen weerleggen en is er niet in geslaagd alle theorieën uit te sluiten die hun morele categorieën opbouwen zonder te verwijzen naar menselijke gevoelens en belangen.

Een tweede overweging die een uitdaging vormt voor het externalisme is de overtuiging dat er maar sprake kan zijn van een plicht wanneer de persoon die zelf als zodanig aanvaardt. Falk (1947-1948) verwoordt het als volgt: *Even the commands of God could only constitute moral obligations for somebody who considered it a law unto himself to respect what God bids him to do (Obligation and Rightness, p. 147)*. Dit lijkt weer te verwijzen naar de dubbele betekenis van een verplichting. Frankena verduidelijkt dit door het onderscheid in te voeren tussen wat we *subjectief* gezien moeten doen en wat we *objectief* gezien moeten doen. Op die manier is er dan maar sprake van een subjectieve plicht wanneer iemand de plicht als zodanig aanvaardt. De objectieve plicht staat echter los van onze erkenning ervan. Frankena past hier het voorgaande onderscheid tussen de twee betekenissen van ‘*should*’ enigszins aan om zo de overweging tegen het externalisme beter te kunnen opvangen.

Een overweging die hierbij aansluit, gaat terug op Nowell-Smith. Hij benadrukt in zijn *Ethics* immers de autonomie van onze morele wil: *The feature which distinguishes moral obligations from all others is that they are self-imposed* (1954, p. 210). Dit lijkt moeilijk te weerleggen, maar Frankena meent dat het erkennen van deze autonomie niet noodzakelijk tot een of ander internalisme moet leiden. We kunnen verplichtingen volgens hem zien als externe feiten, vergelijkbaar met onze wetenschappelijke overtuigingen die we ook zelf ontdekken of erkennen. Op die manier wordt de autonomie enigszins gerelativeerd. Wanneer we het dan hebben over onze subjectieve plicht kunnen we probleemloos de autonomie in al zijn sterkte erkennen.

Een derde overweging gaat als volgt: *assenting to an obligation entails feeling or having a disposition to feel at least some inclination to act in the way prescribed* (Frankena, 1958, p. 59). Het instemmen met, niet het hebben van, een plicht zou zorgen voor de motivatie. Zoals reeds gezegd kan de externalist hiermee akkoord gaan zolang de gevolgsrelatie van

psychologische aard is. Enkel als de relatie als logische waarheid wordt opgevat, kan er zich een probleem voordoen. Ook hier is er echter nog een uitweg voor de externalist. Als logische waarheid heeft de overweging immers betrekking op ons taalgebruik, op de betekenis van 'assent'. Een externalist kan akkoord gaan dat het instemmen met een plicht gepaard gaat met een motivatie, maar dit heft het onderscheid tussen de twee soorten plichten allerminst op. Het betreft hier enkel een afbakening van een taalkundig begrip:

*It may be part of the ordinary "grammar" of such words as "assent," when used in connection with ethical judgments, that they are not to be employed except when "mere intellectual apprehension" is accompanied by a responsive beating of the heart.*

(Frankena, 1958, p. 66-67)

De overweging heeft echter ook tot gevolg dat het instemmen met of aanvaarden van een plicht zonder de bijhorende motivatie erg vreemd is. Voor Falk is het zo goed als ondenkbaar dat we weten dat en waarom we een plicht hebben, maar er toch geen motief voor hebben. Maar is dit wel zo vreemd? We verwachten misschien wel een psychologische link tussen de erkenning van een plicht en de overeenkomstige motivatie, maar dit hoeft niet te betekenen dat ze ook logisch gelinkt zijn. Het onderscheid tussen de twee soorten plichten wordt ook hier vergeten. Hoewel we het dus enigszins vreemd kunnen vinden dat iemand een plicht erkent zonder door die erkenning gemotiveerd te worden, mogen we niet zo ver gaan te stellen dat deze persoon niet begrijpt wat het is om een plicht te hebben. Loobuyck (2005, p. 361) wijst hierbij op de logische mogelijkheid van de 'amoralist'-

*... een rationele actor die morele oordelen begrijpt en ze op intellectueel vlak ook accepteert, maar zich op geen enkele manier aangesproken of bewogen weet om ook volgens dat morele oordeel te handelen [...]*

*- en van de evil agent- een actor bij wie de morele oordelen die hij voelt hem niet alleen onbewogen laten, maar hem juist een reden geven om tegen die oordelen in (immoreel) te handelen.*

Brink (1986) besluit op basis van het bestaan van de amoralist dat het internalisme verworpen dient te worden. Dit is een vrij extreem standpunt. Maar het internalisme heeft in elk geval moeite om de amoralist en de *evil agent* een plaats toe te kennen.

De laatste overweging die een uitdaging vormt voor het externalisme betreft het uiten en uitspreken van een plicht. Er wordt gesteld dat dergelijke zinnen altijd uitdrukking geven aan

een *pro-attitude*, een positieve houding tegenover het vervullen van de uitgesproken plicht. Als deze houding contextueel veroorzaakt wordt, is er geen vuiltje aan de lucht voor de externalist. Maar internalisten (Nowell-Smith, Falk, e.a.) stellen dat het absurd of “*logically odd*” zou zijn om bijvoorbeeld te zeggen: “*I ought to do A, but I shall not*”. Zoals hierboven al gesteld hoeft dit ons niet zo vreemd voor te komen. Het is immers niet zo dat “*I ought*” ook met logische noodzakelijkheid “*I shall*” inhoudt. Er kan de internalisten hier misschien wel enige naïviteit verweten worden.

Volgens Nowell-Smith wordt “*ought*” op twee manieren gebruikt. Enerzijds om een beslissing aan te geven zoals hierboven. Anderzijds in het proces om tot een beslissing te komen. Hieruit volgt natuurlijk dat de beslissing die gemaakt wordt niet altijd in de lijn ligt van de erkende plicht;

*The main point, however, is that there is an “I ought” which does not express decision. It is true that this “I ought” is normally replaced by “the verdict-giving ‘I ought’” if desire does not win out over conscience. But desire may win, and then there is a situation which can be described by “I ought, but I shall not,” [...].*

(Frankena, 1958, p. 72-73)

Gezien onze morele praktijk lijkt het vreemd dat Nowell-Smith en andere internalisten dit niet hebben opgemerkt. Het lijkt mij dat ze soms gevaarlijk balanceren op de grens tussen normativiteit en descriptiviteit.

Ook de besproken overwegingen slagen er dus niet in het externalisme te weerleggen.

Argumenten tegen het internalisme zijn volgens Frankena echter moeilijk te vinden en zullen zijn inziens waarschijnlijk niet van doorslaggevende aard zijn. De discussie tussen de internalisten en de externalisten lijkt verre van opgelost. In afwachting van een breder onderzoek en doorslaggevende argumenten is gematigdheid geboden. De internalisten doen er goed aan het onderscheid tussen de twee betekenissen van “*ought*” en “*should*” te erkennen. De externalisten moeten erkennen dat een psychologisch en contextueel samenvallen van plicht en motivatie niet problematisch hoeft te zijn. Meer extreme standpunten moeten vermeden worden:

*[...] externalism involves a gap between obligation and motivation, but, ..., such a gap cannot be tolerated, given morality’s task of guiding human conduct autonomously, ..., but*



*internalism runs the corresponding risk of having to trim obligation to the size of individual motives.*

(Frankena, 1958, p. 79-80)

Mij lijkt een gematigde vorm van internalisme aan de orde, waarin morele oordelen op zich in zekere mate motiverend werken. Ze zijn echter niet altijd dominant, zodat het best mogelijk is een plicht te erkennen maar niet te vervullen omdat de motivatie niet sterk genoeg is. Timmons (1999) noemt een dergelijke vorm een *soft internalism*. Op die manier erkennen we het onderscheid tussen de twee betekenissen van “*ought*” en “*should*” zonder morele oordelen daarom elke motiverende kracht te ontzeggen. Deze vorm sluit volgens mij ook het best aan bij het gezond verstand.

## 4.2 Concreet

Nu we de discussie tussen de internalisten en de externalisten hebben uiteengezet, kunnen we gaan kijken welke plaats enkele belangrijke ethische theorieën in dit debat innemen. Speciale aandacht zal uiteraard gaan naar het utilitarisme en naar de kritiek die hiertegen geuit is.

Laat ons beginnen met het kamp van de internalisten. Zoals gezegd menen zij dat morele overwegingen wel degelijk motiverend werken. Wanneer je je plicht erkent, ben je automatisch geneigd ze ook te vervullen. Meerdere theorieën, van Plato tot de huidige emotivisten, geloven dat morele termen en oordelen motiverend werken. Zo ook het Kantianisme. Voor Kant waren plichten eigenlijk categorische imperatieven. Het vervullen van deze plichten mocht voor hem niet gemotiveerd worden door een of ander niet-moreel motief of verlangen, *from inclination*. Een plicht is maar echt moreel als hij om de juiste reden vervuld is, namelijk uit achting voor de morele wet, *for the sake of duty*. Wanneer een andere factor motiverend werkt, verliest de plicht haar morele kracht. Thomas Nagel (1970, p. 12) formuleert het als volgt:

*Kant's effort to produce a categorical imperative is an attempt to discover requirements on action which apply to a man on no conditions about what he wants, how he feels, etc. They must nevertheless be requirements whose validity involves the capacity to be motivated in accordance with them. Since that motivational factor cannot come from a presupposed motivation which is made a condition of the requirements, it must, if it is to exist at all, come from the requirements themselves.*

Kant legt aldus de klemtoon op de motiverende kracht van de rede. Het motief om onze plicht te vervullen is zuiver rationeel. Wanneer we er niet in slagen de eisen van de moraal, gekend door middel van onze rede, te vervullen, handelen we irrationeel. Bij Kant vinden we geen verwijzingen naar de menselijke psychologie.

Groter kon het verschil met Hume (1739) niet zijn. Nagel noemt hem zelfs een *anti-rational internalist* (p. 10). Hume's onderzoek naar de bronnen van ons moreel gedrag voert ons naar onze psychologische gesteldheden of wat Williams onze *subjective motivational set* heeft genoemd (1981, p. 102). Dit is een vrij ruime verzameling. Williams verstaat hieronder onze verlangens, onze emotionele reactiepatronen, persoonlijke banden en verschillende plannen. Eigenlijk alles wat onze betrokkenheid belichaamt (p. 105). Hume verwerpt de idee dat moraliteit een functie van de rede is. De rede houdt zich volgens hem enkel bezig met het ontdekken van waar- en valsheid en is bijgevolg inactief. Moraliteit is daarentegen wel degelijk actief: *Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason* (1739, p. 457).

Mercer (1972) meent dit te moeten nuanceren. Volgens hem liet Hume ruimte voor twee manieren waarop de rede ons gedrag kan beïnvloeden. Op de eerste manier werkt de rede als een souffleur. Bij nieuwe informatie kan de rede ons een (vergeten) verlangen in herinnering brengen. Op de tweede manier werkt de rede richtinggevend. Wanneer we een verlangen hebben, toont onze rede ons wat we moeten doen om het te vervullen. Belangrijk is hier dat de rede op beide manieren ons gedrag slechts incidenteel beïnvloedt. Ze werkt bemiddelend, maar is geen drijfveer tot actie. Zonder verlangen zou er nooit sprake kunnen zijn van handelingen.

Hume voert de moraal dus terug op het gevoel, meer bepaald op de (intermenselijke) sympathie. Vooraleer we kunnen zeggen dat A sympathiseert met B moet aan twee voorwaarden voldaan zijn: er moet sprake zijn van medeleven en A moet begaan zijn met B's welzijn. Dit vraagt om enige uitwerking. Medeleven of *fellow-feeling* is niet eenvoudigweg gelijk te stellen aan het hebben van hetzelfde gevoel als de ander (Mercer, 1972, p. 7). Medeleven wordt eerder gekenmerkt door een cognitief element. We hebben kennis over de gemoedstoestand van de ander. Toch is hier niet alles mee gezegd. Medeleven veronderstelt immers ook een affectief element. Hierbij speelt onze verbeelding een belangrijke rol. Vooraleer we echt met iemand kunnen meeleven moeten we ons voorstellen wat het is om hem/haar te zijn. Het is niet voldoende je in te beelden hoe jij je zou voelen in die situatie. Je

moet je trachten in te beelden hoe die persoon zich voelt, gegeven zijn karakter en persoonlijkheid.

Maar is dit wel mogelijk? Kan een man zich bijvoorbeeld inleven in de gevoelens en de pijn van een vrouw die aan het bevallen is? Kunnen wij, welstellende westerlingen, ons echt voorstellen hoe een hongersnood voelt? Volgens Mercer is het voldoende éénmaal de volle betekenis van ‘pijn’ ervaren te hebben om met de lijdenden te kunnen sympathiseren, ook al heb je nooit hun specifieke pijn gevoeld (p. 9-10). Dit lijkt me te kloppen, maar het overbevragingsprobleem ligt dan ook niet hier. Mensen weten best dat honger lijden niet leuk is. Ik wil Hume zelfs volgen wanneer hij zegt dat het inbeelden van de pijn van anderen op zich pijnlijk is. Het probleem is echter dat dit medeleven, deze *fellow-feeling*, ons niet (voldoende) motiveert. We veronachtzamen het affectieve element voortdurend. Kennis van de gemoedstoestand van de ander is niet voldoende om te kunnen spreken van sympathie.

Van sympathie is maar sprake wanneer we bovenop dit cognitief medeleven ook een actieve betrokkenheid voelen voor de ander. Dit is het strevende element van sympathie. We moeten sympathie dus praktisch opvatten:

*We cannot sympathize with someone and yet remain indifferent to him [...]*

*In a case where A asserts that he sympathizes with B but subsequently, though it is within his power to do so, does nothing aimed at alleviating B's plight, we should be justified, unless A could produce reasonable grounds for his inaction, in concluding that he was either lying or weak-willed or misusing the word 'sympathy'.*

(Mercer, 1972, p. 10-11)

Als we Mercers logica doortrekken moeten we besluiten dat het merendeel van de welstellende bevolking moet toegeven dat ze niet sympathiseren met de minderbedeelden. Al lijkt het mij vooral om een verschillend woordgebruik te gaan. De meeste mensen verstaan onder sympathie wat Mercer aanduidt met *fellow-feeling*. Gelogen wordt hier dus niet echt, of in ieder geval niet bewust. Wilszwakte lijkt mij inderdaad de voornaamste oorzaak voor de te beperkte betrokkenheid en bijgevolg voor het niet-sympathiseren. Echte sympathie is altruïstisch en belangeloos, waardoor bijbedoelingen niet als motief kunnen werken. Dit kan problematisch zijn, aangezien we dan abstractie moeten maken van onze gerichtheid op onszelf, willen we ooit waarlijk kunnen sympathiseren. Een verwant probleem is nog dat we ons door sympathie wel bewust worden van de noden van anderen maar dat we er niet toe gebracht worden ze gelijk te behandelen als onze eigen noden. We houden er wel rekening mee, maar slechts tot op

bepaalde hoogte. Hume had dit reeds ingezien en begreep sympathie dan ook eerder als een verspreidingsmechanisme van gevoelens dan als een drijvende kracht. Toch rekent hij enkel op die morele gevoelens om ons te motiveren, waardoor zijn uiteenzetting mij geen voldoening schenkt. Een gevaarlijk gevolg is immers dat wat we van mensen mogen verwachten, hun plicht, maar even ver mag gaan als hun vermogen tot sympathiseren. Dit is gevaarlijk omdat de meeste mensen vandaag slechts een beperkt vermogen tot sympathiseren en tot actieve betrokkenheid hebben. Anderzijds is het misschien wel hoopgevend mocht blijken dat we dit vermogen kunnen beïnvloeden en vergroten. Daarover verder meer.

Het hoofdprobleem voor internalisten is duidelijk. Ze moeten aantonen hoe het komt dat morele oordelen met een logische noodzakelijkheid motiverend werken. Zowel Kant als Hume slagen hier maar tot op een bepaalde hoogte in. In *The Ethical Importance of Sympathy* (1955) verwerpt Acton de kantiaanse mens als logische mogelijkheid. Een zuiver rationele persoon zou immers niet weten wat het is om iemand te helpen, aangezien hij niet weet wat het is om een behoefte te *voelen*. Daar komt nog bij dat deze persoon niet bij machte zou zijn op te merken dat iemand anders een behoefte voelt, aangezien hem de daarvoor noodzakelijke sympathie ontbreekt. Hume vangt dit probleem uiteraard op, maar blijft achter met een redelijk arme moraal of een gebrekkig motivationeel systeem. Als we enkel die handelingen verplicht noemen waarvoor we een gepaste motivatie ervaren door middel van sympathie, blijft er niet zo heel veel over.

Hoe zit dit nu bij de externalisten? Zij ontkennen dat er een logische link is tussen het aanvaarden van een moreel oordeel en de overeenkomstige motivatie. Voor hen bestaat er wel degelijk zoiets als een erkende plicht zonder motivatie, een "*I ought, but I shall not*".

Een belangrijk externalist is Thomas Hobbes. Hobbes gaat buiten het morele domein op zoek naar de bron van onze morele motivatie. Hij komt uit bij onze universele drang naar zelfbehoud. We houden ons (meestal) aan de morele voorschriften omdat die bijdragen aan ons overleven door het verschaffen van (onder andere) vrede en veiligheid, niet omdat ze uit zichzelf een of andere speciale autoriteit en motiverende kracht zouden bezitten. Op die manier biedt Hobbes een verklaring voor ogenschijnlijk altruïstisch gedrag; hij ontmaskert het gewoon als gedrag dat in feite in ons eigenbelang is. Dat hij daarmee ingaat tegen de wijdverspreide mening dat moraliteit juist het overstijgen van ons eigenbelang betreft, doet niet ter zake. We zijn hier enkel geïnteresseerd in de relatie morele oordelen – motivatie. Dat die oordelen ons onvoldoende motiveren blijkt uit het belang dat Hobbes (1651) hecht aan de *Leviathan*, het overkoepelend en absoluut staatsgezag. De staat moet mensen een extra duw in de rug geven

om moreel te handelen. Het inzicht in de plicht motiveert hen niet of in ieder geval onvoldoende.

Ook John Stuart Mill is een belangrijk externalist. Hier is hij natuurlijk bijzonder interessant door zijn utilitaristische invalshoek. Als bedenker van het bewijs van het utiliteitsbeginsel weet hij maar al te goed hoe veeleisend het utilitarisme is. Meent hij dan, zoals Hume, dat de intermenselijke sympathie op zich voldoende motiverend werkt? Neen, volgens Mill was de sympathie op zich niet voldoende. Meer nog, hij zag de waarheid van 'zijn' utiliteitsbeginsel helemaal los van de mogelijke motivatie. Het was zijn inziens perfect mogelijk de waarheid van het beginsel in te zien maar toch geen enkele neiging te ondervinden om er naar te handelen. Motieven zijn bijgevolg niet ingebouwd in de morele deliberatie, maar er moet in voorzien worden door de morele opvoeding. Moreel gedrag moet worden bekrachtigd, immoreel gedrag bestraft. Hoe Mill dit hoopt te verwezenlijken zien we verder. Ik wil eerst nog ingaan op enkele kritieken op motivatie op basis van sympathie in het algemeen. Daarna kijken we of een gedegen socialisatie en morele opvoeding deze kritieken kunnen opvangen.

Volgens Scheffler (1992) staan deze naturalistische motivatie-theorieën voor de kantiaanse uitdaging. Ze moeten kunnen aantonen hoe hun op verlangen gebaseerde motivatie compatibel is met onze voor-filosofische overtuiging dat moreel handelen altijd uit achting voor onze plicht gebeurt. Scheffler ziet twee mogelijkheden. Enerzijds kunnen de naturalisten betogen dat Kant zich heeft vergist of in ieder geval niet exclusief gelijk had. Zo wordt er ruimte vrijgemaakt voor een naturalistische motivatie. Anderzijds kunnen naturalisten onderzoeken hoe het komt dat mensen ervan uitgaan dat moreel handelen enkel gemotiveerd mag zijn door een achting voor onze plicht. Scheffler vindt beide mogelijkheden echter niet overtuigend. Zo stelt hij dat een handeling waarvoor we een antipathie moeten overwinnen wel degelijk moreel kan zijn. Het kan zelfs de morele handeling bij uitstek zijn. Maar moeten we echter zoveel belang hechten aan onze voor-filosofische overtuigingen? Mochten deze altijd juist zijn, was er in het algemeen geen nood aan filosofie. Naast deze uitdaging kent het naturalisme echter nog twee moeilijkheden.

De eerste moeilijkheid noemt Scheffler de *resonantie* van moraliteit. Hiermee bedoelt hij de vertakking van morele belangen doorheen ons mentaal en sociaal leven (1992, p. 68). Mensen kennen een enorm scala aan morele emoties en attitudes, gaande van schuld en wrok tot plichtsgetrouwheid. Het vermogen om zulke gevoelens te ervaren is erg belangrijk:

*..., it appears both that moral concerns are implicated in a wide range of human emotions and attitudes, and that a liability to experience these emotions and attitudes is in turn a prerequisite for participation in important human relationships of various kinds. In this sense, moral concerns typically resonate, not only throughout the personality of the individual, but throughout the web of human social relations as well.*

(Scheffler, 1992, p. 69)

Hier valt weinig tegen in te brengen. Het probleem is nu dat naturalistische motivatie-theorieën dergelijk scala moeilijk kunnen verklaren. Ze gaan uit van één moreel gevoel, wat de superveniëntierelatie erg mysterieus maakt. Wanneer dat ene gevoel dan nog eens benoemd wordt als sympathie lijkt het helemaal onmogelijk dat dit de verscheidenheid en complexiteit van ons gevoelsleven kan verklaren. Hume heeft dit toch geprobeerd, door alle morele overwegingen en deugden, zoals welwillendheid en rechtvaardigheid, terug te voeren tot één centrale maatstaf, nuttigheid. Deze nuttigheid verbindt hij dan met onze sympathie, zoals blijkt uit het deel *“Waarom het nuttige ons bevalt”*.

De tweede moeilijkheid betreft de psychologische fragiliteit van morele motivatie. Onze motivatie is immers vatbaar voor misvormingen en tekortkomingen (Scheffler, 1992, p. 70). Richard Wollheim (1988) geeft twee voorbeelden van dit fenomeen, *“selfrighteous”* en *“excessively moralistic”*, het overtuigd zijn van de eigen goedheid en het buitensporig moralistisch zijn. Deze fenomenen lijken te tonen dat we moraliteit wel rekenen tot het motivationeel systeem van een persoon, maar op een vertekende manier. Scheffler verwijst in dit verband ook nog naar *“pale criminality”*:

*Pale criminality is the condition of one who commits a crime because of, rather than in spite of, its forbidden status, and for whom the crime, rather than producing guilt, helps instead to discharge it. Here too morality is implicated in a motivational pattern, but everything has gone wrong, it seems, with the way it is implicated.*

(Scheffler, 1992, p. 71)

Volgens Scheffler zijn naturalistische motivatie-theorieën niet bij machte dergelijke fenomenen te verklaren. Deze fenomenen zijn immers op geen enkele manier in verband te brengen met sympathie. Maar mensen handelen wel zo, waardoor er een overeenkomstige motivatie moet zijn. Aangezien deze niet veroorzaakt kan zijn door sympathie, moeten de naturalistische theorieën wel foutief zijn. Deze conclusie lijkt mij echter wat voorbarig. Zijn deze fenomenen

immers wel zo belangrijk? Wegen ze op tegen alle handelingen die wel door sympathie verklaard kunnen worden? En geeft een kantiaanse benadering een betere verklaring?

### 4.3 Morele opvoeding

Los van de sterkte van bovenstaande problemen lijkt het voornaamste probleem met de motivatie door sympathie mij het feit dat ze niet sterk genoeg is om mensen ertoe te brengen te leven volgens de utilitaristische stelregel van “het grootste geluk voor het grootste aantal mensen”. Voor een kleine inspanning kan de intermenselijke sympathie ons wel motiveren, maar wanneer de kosten oplopen, schiet ze te kort. Nog voor Mercer heeft Sidgwick reeds opgemerkt dat er twee mogelijke oorzaken zijn voor het niet naleven van de eisen van de moraal. Enerzijds *zien* mensen niet duidelijk genoeg wat hun plicht is. Anderzijds voelen ze hun plicht om zo te handelen niet met voldoende kracht (1890, p. 1). Het lijkt mij voorbarig te stellen dat iedereen zijn plicht kent. Maar ik ben wel van mening dat je bijna iedereen kan tonen wat zijn of haar plicht is. Het probleem van de gebrekkige motivatie lijkt mij echter moeilijker op te vangen. John Stuart Mill meende echter dat het wel degelijk mogelijk was om de menselijke sympathie zo te cultiveren dat ze wel dienst kan doen als centraal motief voor een utilitaristische levenswijze.

Het kader voor deze uiteenzetting is wat Michael Slote (2004) de empathie-altruïsme-hypothese heeft genoemd. Deze hypothese stelt dat ons begaan zijn met anderen veroorzaakt wordt door en afhankelijk is van onze ontwikkelde empathie, wat vergelijkbaar is met Mercers *fellow-feeling*. Martin Hoffman (2000) is evenzeer een aanhanger van deze theorie. In zijn *Empathy and Moral Development* stelt hij vast dat ook jonge kinderen reeds in staat zijn tot empathische handelingen. Naarmate we ouder worden, worden deze handelingen hoe langer hoe meer bemiddeld door cognitieve en conceptuele vermogens. Op die manier kunnen we het bereik van ons medeleven gevoelig uitbreiden. De link met motivatie is dat we ons empathisch verdriet kunnen verminderen door anderen te helpen. We voelen er ons beter door.

Ook John Stuart Mills uiteenzetting heeft de empathie-altruïsme-hypothese als kader. Hij wil het begaan zijn met onze medemensen vergroten door ons op te voeden en te socialiseren tot volwaardige morele personen (Donner, 1998). Een eerste stap hierin is het proces van ontwikkeling, *development*. Door middel van zijn associatieve psychologie onderzoekt hij hoe we de menselijke karaktervorming in de gewenste richting kunnen sturen. De gewenste richting is uiteraard diegene die het grootste geluk voor het grootste aantal mensen veroorzaakt. De

belangrijkste ontwikkeling is de affectieve, de ontwikkeling van gevoelens. Alle andere soorten kunnen hierop worden teruggevoerd. We moeten de natuurlijke eigenschap van kinderen om sympathie op te vatten voor anderen cultiveren;

*The idea of the pain of another is naturally painful; the idea of the pleasure of another is naturally pleasurable. From this fact in our natural constitution, all our affections both of love and aversion towards human beings ...originate. In this, the unselfish part of our nature, lies a foundation, even independently of inculcation from without, for the generation of moral feelings. (Sidgwick's Discourse, CW X: 60)*

Mill gaat er dus van uit dat het scala aan morele gevoelens wel degelijk uit één gevoel, sympathie, verklaard kan worden. De resonantie van moraliteit is voor hem niet problematisch. Naast deze morele ontwikkeling moeten we ook aandacht geven aan onze mentale, eerder intellectuele, ontwikkeling. Mill weigert hier een hiërarchie in aan te brengen, waarschijnlijk omdat in zijn eigen opvoeding de morele ontwikkeling niet de aandacht heeft gekregen die ze verdient. Beide ontwikkelingen moeten samengaan, anders is er volgens Donner sprake van een *caricature of development* (1998, p. 276).

Naarmate kinderen volwassen worden, krijgen ze controle over hun ontwikkeling en kunnen we spreken van een proces van zelfontplooiing. Aandacht gaat hierbij naar de hogere-orde vermogens individualiteit, autonomie, socialiteit en bereidwilligheid. Ook hier geldt dat er geen sprake is van een hiërarchie binnen deze vermogens. Op die manier kunnen mensen de persoonlijkheid, levensstijl en engagementen 'kiezen' die het grootste geluk bewerkstelligen (p. 276). Toch kunnen we ons vragen stellen bij Mills mensbeeld, dat uitgaat van een wel erg grote sociale begaanheid:

*The deeply-rooted conception which every individual even now has of himself as a social being, tends to make him feel it one of his natural wants that there should be harmony between his feelings and aims and those of his fellow creatures. ... few but those whose mind is a moral blank, could bear to lay out their course of life on the plan of paying no regard to others except so far as their own private interest compels.*

*(Utilitarianism, CW X: 233)*

Of dergelijk sociaal voelen mogelijk is, laat ik in het midden. Belangrijker is dat Mill ons toont dat hoe we kinderen opvoeden een belangrijke neerslag heeft op de mate waarin ze zich betrokken voelen met hun medemensen. Hij zag het als een plicht van de maatschappij om



iedereen de kans te geven zich te ontwikkelen tot een volwaardig moreel persoon. In onze maatschappij is er op dat gebied nog werk aan de winkel. Mensen worden klaargestoomd om mee te draaien in een maatschappij die vooral op concurrentie gericht is. Medeleven en betrokkenheid worden allesbehalve gecultiveerd. In feite komt het neer op een keuze van waarden waarrond we onze samenleving willen bouwen. Deze keuze wordt momenteel niet uitgesproken, maar dat wil niet zeggen dat ze niet gemaakt wordt. Het lijkt me belangrijk dit goed in te zien.

Ook Scheffler vindt het een taak van de samenleving om mensen ertoe te brengen de morele eisen te vervullen. Hij benadrukt hier vooral de rol van de sociale instituties. Deze rol is tweeledig. Enerzijds moeten ze de psychologische basis voor de effectieve morele motivatie vormen, anderzijds moeten ze de conflicten tussen morele eisen en persoonlijke belangen verminderen en verkleinen (1992, p. 139). In geval van een conflict zorgt de ontwikkelde psychologische basis ervoor dat de morele eisen meer dan voldoende aandacht krijgen. Over hoe die basis gevormd en ontwikkeld moet worden, blijft Scheffler veeleer op de vlakte. Hij heeft echter wel een interessant voorstel om de conflicten tussen morele eisen en persoonlijke belangen te reduceren: een rechtvaardige samenleving!

*... in a just and well-ordered society with strong traditions of civic responsibility and moral education, the occasions on which it would be rational for people to violate moral requirements would be minimized. For in such a society conflicts between those requirements and the interests of the individual agent would be relatively infrequent. And when such conflicts did arise, the tendency of individuals to resolve them in favor of morality would be relatively strong, as would their reasons for doing so. In the ideal case it would never be rational in such a society for a person to do what morality prohibited.*

(Scheffler, 1992, p. 140)

Wanneer we onder ‘rechtvaardig’ economisch gelijk verstaan, lijkt de praktijk dit alvast te bevestigen. Richard Wilkinson (2000) heeft ontdekt dat de misdaadcijfers veel hoger zijn in gebieden met grote verschillen in rijkdom. Hij betoogt dat een reductie van deze ongelijkheid ieders leven gelukkiger, gezonder en langer zou maken. Niet alleen het leven van de minderbedeelden, ook dat van de rijken.

John Wilson ijvert in *A New Introduction to Moral Education* (1990) op zijn beurt voor het erkennen van het belang van een morele opvoeding. Hij meent dat het hoog tijd is om het morele een aparte plaats toe te kennen in het proces van het opvoeden en vormen van mensen.

We mogen er niet van uitgaan dat het volstaat dat de ouders of de school zich hier enigszins mee bezighouden. Het morele denken is immers niet louter een kwestie van voelen maar ook, en dit niet in het minst, van denken. We moeten inzien dat onze reacties niet *God-given or immediately authoritative* zijn (p. 24). Ook hier is er plaats voor en nood aan rationele overwegingen. Mensen moeten in de publieke ruimte geïntroduceerd worden. Daar worden ze dan geconfronteerd met kritiek en discussie, waardoor ze gedwongen worden na te denken over wat nu precies juiste redenen zijn.

Dit is wat Wilson beoogt. Hij benadrukt sterk dat hij de 'leerlingen' geen inhoud wil opdringen. Hij wil hen enkel vertrouwd maken met en inwijden tot het morele redeneren. Twee alternatieve posities wijst hij resoluut af (p. 31). Enerzijds verwijt hij de *authoritarians* dat ze onterecht menen de waarheid in pacht te hebben en er bijgevolg verkeerd aan doen deze waarden en principes als zaligmakend en onaantastbaar door te geven. Ze stellen educatie verkeerdelijk gelijk aan indoctrinatie. Anderzijds gaat hij evenmin akkoord met de relativisten. Deze ontkennen immers dat er hoegenaamd 'correcte antwoorden' mogelijk zijn op morele vragen. Ze ontnemen moraliteit iedere vorm van autoriteit, wat Wilson evenzeer tegen de borst stuit. Ze hebben wel gelijk door niet te vertrekken van een of andere voorheen vastgelegde inhoud, maar ze gaan te ver door moraliteit volledig los te koppelen van begrippen als waarheid, kennis en rede. Er is wel degelijk ruimte voor een leerproces.

Het mag duidelijk zijn dat Wilson voornamelijk geïnteresseerd is in de cognitieve kant van de zaak, in wat Sidgwick het *zien* van de plicht heeft genoemd. Op de morele motivatie gaat hij jammer genoeg veel minder in. Op het eerste gezicht lijkt hij een rationalistische internalist te zijn;

*... the basic reason why moral virtue is not practised has nothing directly to do with lack of 'will-power', though that concept has its place; it is to do with lack of understanding about what moral virtue is, about its importance for human life, and about the difficulties involved in weaving it into our own lives.*

(Wilson, 1990, p. 88)

Hij wil mensen dit correct begrip bijbrengen, waarna hun morele handelingen schijnbaar vanzelf zullen volgen. Toch moeten we dit nuanceren. Hij maakt immers wel degelijk een onderscheid tussen een reden en een motief. Zijn positie hieromtrent is enigszins dubbelzinnig, maar hij hecht hier dan ook weinig belang aan. Zijn nadruk ligt in ieder geval op de

redelijkheid, meer dan op een vermeende interne reden of motivatie. Zo is het onze rede die ons er moet toe brengen de publieke ruimte te betreden, ondanks haar beperkingen.

Veel belangrijker dan Wilsons plaats in het debat is het begrip “*morally educated person*”. Dit is immers Wilsons beoogde eindresultaat. Vooraleer we iemand ‘moreel opgeleid’ mogen noemen, moet hij zich wel enkele kwaliteiten hebben eigengemaakt. Hij moet onderlegd zijn in Wilsons methodologie, waardoor hij probleemloos moreel kan redeneren en bijgevolg tot de juiste redenen kan komen. Centraal staan hierin Wilsons morele concepten. Dit zijn de kwaliteiten of de vermogens waarin iemand opgeleid kan worden;

*We are, thus, to think of Wilson’s “moral components”, a mixed collection of cognitive, affective and conative achievements, as the marks of moral maturity, the kinds of thing acquired in a successful programme of moral education, the kinds of things one aims at instilling or developing in those whose moral education is one’s responsibility.*

(Tobin, 2000, p. 303)

Hieruit mag blijken dat deze componenten inderdaad erg belangrijk zijn. Ze verdienen dan ook enige uitwerking. Wilson onderscheidt vier categorieën.

De eerste categorie betreft het begrip PHIL. Dit heeft betrekking op het begaan zijn met anderen, op onze sympathie. Wilson breekt dit begrip in drie delen. Eerst gaat hij in op wat het is om het begrip van een ‘persoon’ te hebben; PHIL(HC). Onder persoon verstaat hij alle rationele bezielde wezens. Maar het conceptueel erkennen van een persoon is nog geen garantie voor het overeenkomstig aanpassen van onze handelingen. Dit wordt al iets meer geïmpliceerd in de tweede stap, het instellen van het concept als een moreel principe; PHIL(CC). Dit weerspiegelt dat we menen dat we het concept ook moeten gebruiken, zowel in het nemen van onze beslissingen als in onze gedragingen. We vatten deze ‘*ought*’ zowel prescriptief, overheersend als universeel op. Toch vinden we ook hier nog geen verwijzingen naar de praktijk. Het claimen valt niet gelijk te stellen met het gebruiken of toepassen (Wilson, 1990, p. 135). Of een persoon zal handelen volgens zijn zelfopgelegd criterium zal afhangen van verschillende factoren (o.a. *range, situation similarity/experience, visible en temporal immediacy*) (p. 137-138). Als derde aspect in verband met het begaan zijn met anderen vermeldt Wilson het hebben van *Rule-supporting Feelings*; PHIL(RSF). Deze gevoelens gaan samen met het al dan niet handelen overeenkomstig ons moreel principe, zoals schuldgevoel of goedkeuring. Deze gevoelens kunnen verwijzen naar onze plicht (DO) of naar personen (PO). Ook hier valt op dat Wilson toch geen uitgesproken internalist is:

*...characteristically (rather than necessarily) humans tend to do, and to have certain feelings about, what they think they ought to do. [...] But it is still possible, indeed common, in certain cases for an S to assent sincerely to our criterion, and yet neither to act on it nor to have certain feelings about it.*

(Wilson, 1990, p. 140)

De tweede categorie (EMP) gaat eerder in op begrippen als ‘inzicht’ en ‘empathie’, eerder de *feeling* uit Mercers *fellow-feeling*. Een eerste onderdeel van deze categorie is het hebben van een begrip van wat een emotie is. Dit is immers een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het identificeren van een emotie. Een emotie is opgebouwd uit drie delen: een overtuiging, (onvrijwillige) symptomen en een intentionele actie. Aan deze delen kunnen we emoties dus herkennen. Een vierde herkenningmiddel zijn de omgevende omstandigheden. Het tweede onderdeel betreft het vermogen om je eigen emoties en die van anderen te identificeren (beiden zowel bewust als onbewust). De focus ligt hier op de bekwaamheid van een persoon. Een goede verbeeldingskracht is hier uiteraard handig. We kunnen EMP nu onderverdelen in vier subcomponenten: 1. het kunnen identificeren van je eigen bewuste emoties; EMP(1)(Cs), 2. het kunnen identificeren van je eigen onbewuste emoties; EMP(1)(Ucs), 3. het kunnen identificeren van de bewuste emoties van iemand anders; EMP(2)(Cs), en 4. het kunnen identificeren van de onbewuste emoties van iemand anders; EMP(2)(Ucs) (p. 147-148).

Wilson's derde categorie van de morele componenten is terug te brengen onder de noemer GIG. Het eerste onderdeel verwijst naar het kennen van relevante ‘harde’ feiten en bronnen van feiten. Deze feiten kunnen verband houden met onze gezondheid of veiligheid, met wetten, sociale normen of conventies, of met individuen of groepen in nood.

Het tweede onderdeel verwijst naar de niet-propositionele vaardigheden in het omgaan met mensen. Deze vaardigheden kunnen niet theoretisch aangeleerd worden, maar moeten eerder in de praktijk eigengemaakt worden, zoals leren zwemmen. Onderscheid dient hier nog gemaakt tussen vaardigheden met betrekking tot verbale communicatie en vaardigheden met betrekking tot niet-verbale communicatie. De eerste betreffen het zeggen van de juiste zaken in bepaalde standaardsituaties, zoals het zich verontschuldigen. De tweede gaan meer in op de gesticulatie van de spreker, zijn intonatie, zijn houding, enzovoort.

De vierde en laatste categorie (KRAT) is voor ons de meest interessante. Ze gaat in op de vraag of bovenstaande componenten ook daadwerkelijk worden toegepast in *real-life situations*.

Wanneer dit niet het geval is, ziet Wilson twee mogelijke oorzaken. In het eerste geval

(KRAT(1)) slaagt de handelende persoon er gewoonweg niet in tot de juiste beslissing te komen. Zo kan hij bijvoorbeeld niet inzien dat er een beslissing vereist is. De persoon is niet *relevantly alert*; KRAT(1)(RA) (p. 153). Wanneer hij wel alert genoeg is, is het echter nog altijd mogelijk dat hij de situatie niet diepgaand genoeg doordent; KRAT(1)(TT). Wanneer hij wel tot op de fase van het beslissen zou geraken, staan drie moeilijkheden het maken van de *juiste* beslissing nog altijd in de weg. Ten eerste kan hij de morele component PHIL de beslissingsprocedure niet voldoende laten overheersen. Ten tweede kan hij de prescriptieve kracht van zijn beslissing onvoldoende erkennen. Ten derde kan zijn beslissing niet universaliseerbaar zijn, waardoor ze onmogelijk de juiste beslissing kan zijn. We kunnen deze vereisten samenvatten onder de noemer KRAT(1)(OPU).

In het tweede geval (KRAT(2)) wordt de juiste beslissing wel gemaakt, maar slaagt men er niet in ze uit te voeren. Wilson verklaart dit door een onbewuste tegenmotivatie. Onbewust zouden we regels volgen die ingaan tegen onze bewuste beslissing. Het is eerder een kwestie van niet willen dan van niet kunnen. Wilson denkt echter dat dergelijke situaties eerder een zaak zijn voor klinische psychologen of psycho-analytici, niet voor filosofen.

Bovenstaande componenten kunnen eventueel alternatief gecategoriseerd worden met het oog op de overzichtelijkheid. De eerste categorie zou cognitief van aard zijn. Componenten die hieronder vallen betreffen het weten wat een persoon is, het kunnen herkennen van een emotie, het kennen van feiten over de wereld, enzovoort. De tweede categorie kijkt eerder naar handelingen; het claimen als moreel principe, het alert zijn, het doordenken, het nemen van beslissingen en natuurlijk het stellen van een handeling zelf. De derde categorie betreft de emotionele kant van de zaak. Hieronder valt uiteraard het hebben van *rule-supporting feelings*, zowel de plichtsgerichte als diegene die eerder op personen georiënteerd zijn.

Welke categorisatie gebruikt wordt, is echter niet van belang. Waar het om gaat is dat Wilson mensen door middel van zijn morele opvoeding wil onderleggen in deze 'vermogens', in zijn morele componenten. Hij wil ons leren hoe we kunnen onderzoeken welke componenten bij onszelf ontbreken of onvoldoende ontwikkeld zijn, zodat we daaraan kunnen werken. Hij wil ons geen inhoud opdringen, maar enkel een methodologie aanleren. Wanneer we deze op basis van haar redelijkheid erkend hebben, hoopt hij dat het een gewoonte wordt ze te gebruiken, zodat we er uiteindelijk ook in de praktijk naar gaan handelen (p. 196).

Dit is uiteraard niet bereikbaar vanuit ons huidig schoolsysteem. Wilson wil enkele grondige hervormingen doorvoeren. Zo wil hij af van de scheiding tussen 'academisch' en 'sociaal'. De

morele componenten kunnen noch enkel in de praktijk, noch enkel theoretisch aangeleerd worden. Er is nood aan kruisbestuivingen tussen deze twee domeinen.

De hervormingen die hieruit voortvloeien situeert Wilson voornamelijk in de sociale regelingen in de scholen. Hier moet worden afgestapt van het onpersoonlijk karakter en ruimte gelaten worden voor persoonlijke relaties. Hun sociale basis is niet erg geschikt voor persoonlijke interactie. Zo wordt de vorming van een groepsidentiteit niet aangemoedigd, wordt het belang van samenwerken geminimaliseerd en is er zelden plaats voor een goed contact met volwassenen. Dergelijke gebreken zijn nefast voor de morele opvoeding van een persoon. Wilson denkt dit te kunnen opvangen door de scholen meer te organiseren als grote families. Algemeen doelt hij op het samenleven op één plaats, het delen en samenwerken, de emotionele banden, ... Wilson werkt dit ook meer concreet uit om zo tot een betere sociale basis te komen voor de morele opvoeding. Hij wil scholen decentraliseren en de leerlingen onderverdelen in verschillende 'huizen'. Om het familiaal karakter van deze huizen te garanderen mag het aantal leerlingen per huis niet te groot zijn. Ook staan er *houseparents* aan het hoofd van ieder huis, gekozen voor en getraind in ouderlijke capaciteiten. Het huis zelf moet gemeenschappelijke ruimtes hebben die uitnodigen tot sociaal contact maar ook individuele ruimtes die de nodige privacy bieden. De inwoners moeten samen eten en drinken en samen deelnemen aan rituelen.

Speciale aandacht gaat ook naar de voorwaarden voor het zelfrespect van de leerlingen. Met een paar aanpassingen wil Wilson ervoor zorgen dat iedere leerling zich goed in zijn vel voelt. Zo stapt hij af van de gangbare succescriteria zoals goed zijn in sport of wiskunde;

*We need, then, to adjust the 'desired performances' and their 'rewards' to the capabilities of the members of the house, and not vice versa. In particular we need to arrange things so that everyone can shine at something, however stupid, clumsy or otherwise incompetent he may be.*  
(Wilson, 1990, p. 181)

Wilson wil dus meervoudige succescriteria. Daarnaast wil hij meer activiteiten waarbij samenwerking vereist is. De leerlingen moeten leren elkaar bij te staan en te vertrouwen en in te zien dat ze samen meer kunnen dan alleen. Hij wil af van de onderdanige rol die leerlingen normaal vervullen. Leerlingen moeten niet alleen inspraak krijgen, maar soms ook de mogelijkheid om zich superieur te voelen. Daarnaast is het erg belangrijk dat iedere leerling zich gewild en geliefd voelt. Dit kan onder andere bereikt worden door voldoende fysieke warmte. Als laatste voorwaarde op weg naar zelfrespect benadrukt Wilson het belang van de collectieve verantwoordelijkheid. Geef leerlingen verantwoordelijkheid en laat hen ook de

gevolgen van hun handelingen dragen. Als aan deze voorwaarden voldaan is, staat niets het zelfrespect van de leerlingen in de weg. Op die manier kunnen ze dan uitgroeien tot moreel opgeleide personen.

Of de methodes van Mill, Scheffler en Wilson mensen echt kunnen vormen tot heiligen die probleemloos de eisen van de (utilitaristische) moraal vervullen, lijkt twijfelachtig. Belangrijker is dat ze tonen dat er in onze opvoeding en opleiding inderdaad nog veel speelruimte is om het morele denken en voelen van mensen te cultiveren. Laat ons er hier gemakshalve van uitgaan dat deze methodes mensen inderdaad voldoende kunnen motiveren zodat de strenge utilitaristische moraal ons niet langer overbevoert. Eén vraag blijft dan nog steeds aan de orde: is het *wenselijk* dat mensen hun leven inrichten naar de stelregel van het grootste geluk voor het grootste aantal mensen?

## 5. Vraag naar de wenselijkheid van een utilitaristisch leven

### 5.1 Integriteit

#### 5.1.1 Inleiding

Zelfs wanneer het mogelijk zou zijn om voldoende gemotiveerd te zijn om steeds het grootste geluk voor het grootste aantal mensen na te streven, dan kunnen we ons nog steeds de vraag stellen of een dergelijke levenswijze wel wenselijk is. Volgens het utilitarisme is het ons immers niet geoorloofd onze eigen belangen en projecten meer waarde toe te kennen dan die van iemand anders. Wanneer we berekenen welke handeling het grootste geluk zal voortbrengen telt iedereen voor even veel (of weinig). Dit houdt zoals gezegd (cfr. supra: De Overbevragingsproblematiek) de mogelijkheid in van een conflict tussen ons eigenbelang en de eisen van de moraal. In dat geval vereist het utilitarisme dat we onderzoeken welke van de conflicterende handelingen het grootste geluk zal voortbrengen. Indien dit de 'morele' handeling is dan moeten we consequent zijn en onszelf wegcijferen ten voordele van het algemeen goede. Bernard Williams en anderen vinden een dergelijke instelling echter ongewenst en onleefbaar. Volgens hen zijn bepaalde engagementen zo belangrijk dat ze nooit opgeofferd mogen worden. Mensen hebben bepaalde projecten en overtuigingen die zo centraal staan in hun leven dat het zelfs verkeerd is nog maar te overwegen om ze op te geven, ook al zou dit een beter algemeen resultaat voortbrengen;

*It is absurd to demand of such a man, when the sums come in from the utility network which the projects of others have in part determined, that he should just step aside from his own project and decision and acknowledge the decision which utilitarian calculation requires. It is to alienate him in a real sense from his actions and the source of his action in his own convictions. It is to make him into a channel between the input of everyone's projects, including his own, and an output of optimistic decision;*  
(Williams, 1973, p. 116)



Williams verwijt het utilitarisme dus dat het mensen vervreemdt van hun meest centrale engagementen. In een utilitaristisch leven zouden mensen niet meer kunnen handelen naar die projecten die hun leven onderbouwen en zin geven. Kortom: er wordt onterecht abstractie gemaakt van het karakter van mensen (Williams, 1981, p. 19). Dit ondergraaft hun integriteit en daarom moeten we het utilitarisme verwerpen.

### **5.1.2 Het argument van Williams tegen de utilitarist**

Vooraleer we dieper op dit argument ingaan, geef ik eerst nog de twee voorbeelden waarmee Williams zijn stelling wil onderbouwen. Het eerste voorbeeld betreft George, een net afgestuurde chemicus met moeite om werk te vinden. Ten gevolge hiervan moet zijn vrouw het jonge gezin onderhouden. George is een overtuigd pacifist en bijgevolg tegen biologische en chemische oorlogsvoering. Op een dag krijgt hij de mogelijkheid om in een laboratorium aan de slag te gaan. Het werk bestaat echter uit onderzoek doen naar biologische en chemische oorlogsvoering. Mocht George weigeren, dan gaat de job naar een wetenschapper zonder Georges pacifistisch engagement, wat het onderzoek uiteraard ten goede zal komen. Wat moet George doen? Williams denkt dat George de job utilitaristisch gezien moet nemen. Of dit waar is of niet, doet niet zoveel ter zake. Zijn kritiek betreft immers de utilitaristische manier van denken. Georges engagement tegenover het pacifisme wordt 'slechts' gezien als één van de factoren die de totale nuttigheidsberekening bepalen en krijgt geen speciaal statuut. Deze manier van denken is nu net wat Williams tegen de borst stuit. Wanneer we het opofferen van een engagement enkel bekijken als een vorm van onnuttigheid zoals alle andere gaan we voorbij aan de eigenheid van zo'n *commitment*. De bereidheid tot opoffering van het engagement verraadt volgens Williams dat er nooit sprake is geweest van een *echt* engagement.

Het tweede voorbeeld staat bekend onder de naam 'Jim en de Indianen': tijdens een botanische expeditie wandelt Jim een Zuid-Amerikaans dorpje binnen. Bij aankomst op het dorpsplein ziet hij twintig geknevelde (autochtone) inwoners tegen een muur staan, onder schot gehouden door een groep soldaten. Hij verneemt dat ze geëxecuteerd zullen worden ter vergelding van protesten tegen de regering en om andere mogelijke protesteers af te schrikken. De kapitein van de soldaten is hem echter gunstig genegen en doet hem een voorstel: indien hij als eregast bereid is één van de twintig inwoners eigenhandig dood te schieten, gaat de rest vrijuit. Indien hij zou weigeren, blijft alles bij het oude en zullen alle twintig inwoners doodgeschoten worden. Wat moet Jim doen? Utilitaristisch gezien lijkt het verplicht om één van de inwoners eigenhandig te doden, ondanks de emotionele moeilijkheden die we hierbij zullen ondervinden. Ook hier is het echter niet in de eerste plaats de conclusie die Williams problematisch vindt.

Het is niet zo dat hij het bestaan van negatieve verantwoordelijkheden wil ontkennen. Wanneer we leed kunnen vermijden maar dit nalaten, zijn we hiervoor wel degelijk verantwoordelijk. Wat Williams in de eerste plaats problematisch vindt, is wederom de manier waarop moreel geredeneerd wordt in het utilitarisme. Er wordt geen onderscheid gemaakt tussen handelingen die voortkomen uit onze eigen engagementen en projecten en handelingen die ons worden opgedrongen door de omstandigheden en de projecten van anderen. Aangezien het utilitarisme dit onderscheid niet maakt, vormt het een bedreiging voor onze integriteit, aangezien het de relatie tussen iemands projecten en zijn handelingen niet kan begrijpen.

Maar hoe begrijpt Williams deze relatie zelf? Wat verstaat hij juist onder 'integriteit'?

*Williams thinks of integrity as a simple matter of remaining true to one's identity-conferring commitments, acting with conviction in pursuit of projects with which one deeply identifies. [...] A person cannot aspire to integrity unless they are allowed the space to pursue projects and remain faithful to commitments with which they identify deeply.*

(Cox, La Caze en Levine, 2003, p. 75)

Het utilitarisme lijkt deze ruimte niet toe te laten en ondergraaft op die manier onze integriteit. Williams' beschuldiging aan het adres van het utilitarisme valt uiteen in drie vermeende gebreken. Ten eerste zou het utilitarisme mensen vervreemden van hun morele emoties en zo hun integriteit ondermijnen. Als utilitaristen zouden we onze emoties immers moeten beschouwen als objecten van nuttigheidswaarde. Dit lijkt echter niet direct mogelijk en aangewezen. Abstractie maken van je morele emoties leunt immers dicht aan bij abstractie maken van je morele identiteit. Op die manier is onze integriteit in gevaar (Williams, 1973, p. 103). Het prioritair belang van onze morele emoties blijft onbewezen, maar het is een feit dat het utilitarisme onze morele emoties niet de plaats toekent die we ze intuïtief zouden toekennen. In welke mate dit problematisch is, blijft echter de vraag. Later meer hierover.

Ten tweede zou het utilitarisme niet in staat zijn de bijzondere waarde van integriteit te erkennen. Deze beschuldiging is weerlegbaar. Onder andere Shelly Kagan heeft dit in zijn *The Limits of Morality* (1989) mijn inziens reeds met verve gedaan. Verderop bespreek ik dit boek uitgebreid, maar voorlopig zal een kort antwoord hier volstaan. Waarom zou een utilitarist de waarde van integriteit immers niet kunnen erkennen? Integriteit draagt toch ook bij tot het welzijn van mensen? Integriteit is toch evenzeer een bron van nuttigheid en geluk als zoveel andere dingen? Toegegeven, integriteit krijgt in het utilitarisme niet dat aura van

onaantastbaarheid, maar heeft ze daar wel recht op? De waarde van integriteit wordt erkend en speelt zeker haar rol in de utilitaristische besluitvorming, maar dit betekent uiteraard niet dat ze die besluitvorming volledig kan sturen. Dat de utilitaristen blijken te geven van een gezonde scepsis tegenover de vermeende onaantastbaarheid van onze integriteit hoeft echter allerminst te betekenen dat ze niet in staat zijn de waarde van die integriteit te erkennen.

Het derde gebrek waar het utilitarisme van beschuldigd wordt, zal moeilijker te weerleggen blijken. Het utilitaristisch engagement zou onze integriteit ondermijnen door de link tussen onze handelingen en onze projecten en andere engagementen door te knippen. Het zou voor een consistente utilitarist onmogelijk zijn om een integer leven te leiden. Dit gebrek vormt de kern van het integriteitsargument.

### 5.1.3 The Argument from Integrity

Williams stelt vast dat het utilitarisme kan eisen dat een persoon de projecten die centraal staan in zijn leven opgeeft. Dit vormt een bedreiging voor de identiteit van die persoon. Immers,

*Without the possibility of pursuing grounding projects, an actor's identity is threatened (because the identity and thus integrity of an actor is determined by their pursuit of grounding projects).*

(Cox, La Caze en Levine, 2003, p. 82)

Het utilitarisme lijkt de authenticiteit van dergelijke projecten en engagementen echter te ondergraven. Het laat ons geen ruimte om daadwerkelijk echte engagementen aan te gaan. Een utilitarist zou dit ontkennen en benadrukken dat we wel degelijk engagementen kunnen aangaan, maar dat deze niet steeds de uitkomst van het utilitaristische deliberatieproces zullen bepalen. Voor Williams is het daarentegen juist een noodzakelijk onderdeel van een engagement dat ze niet terzijde kan worden geschoven. Beide kampen hebben dus een verschillend beeld over wat een *commitment*, een engagement, nu juist is. Williams ziet minstens twee noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor een engagement. Ten eerste:

*Commitment involves an agent's disposition to act in certain ways: a person is committed to a principle when they generally act in the light of it, even when this is difficult and uncomfortable; they are committed to a cause when they consistently act to advance it; to a*

*project when they consistently act in pursuit of it; and to a person when they consistently act in what they take to be the person's interests.*

(Cox, La Caze en Levine, 2003, p. 83)

De vervulling van deze voorwaarde is niet voldoende voor een engagement, maar wel noodzakelijk, aldus Williams. Wanneer we beweren een engagement te hebben, maar er niet naar handelen, dan moeten we besluiten dat we geen *echt* engagement hadden. De cynicus die meent geëngageerd te zijn ten opzichte van wereldvrede, maar hier niet naar handelt omdat zijn inziens alles toch boven zijn hoofd beslist wordt, is nooit *echt* geëngageerd geweest. Een oprecht engagement veronderstelt immers een sterke neiging om er naar te handelen. Blijft de handeling uit, dan is er geen sprake van een engagement. Dit neemt uiteraard niet weg dat de cynicus *favourably disposed* kan zijn ten opzichte van wereldvrede, maar louter het hebben van een verlangen is onvoldoende om van een engagement te gewagen.

Een tweede noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor engagementen is eerder motivationeel van aard. Er kan immers maar sprake zijn van een engagement als we geneigd zijn er naar te handelen én als deze neiging voortkomt *out of the commitment itself* (Cox, La Caze en Levine, 2003, p. 84). Een authentiek engagement verschaft ons *op zichzelf* dwingende redenen tot handelen. Om van een echt engagement te kunnen spreken, moet dus ook het motief van de juiste soort zijn. Cox, La Caze en Levine illustreren dit in *Integrity and the Fragile Self* (2003) aan de hand van enkele voorbeelden aangaande een priester. Wanneer een priester zegt zich betrokken te voelen met de armen van zijn parochie en ook overeenkomstig handelt, zegt dit niet noodzakelijk ook iets over zijn motief en de authenticiteit van zijn engagement. Het is immers best mogelijk dat hij enkel opkomt voor de armen omdat het bisdom dat van hem verlangt. We verkrijgen wel zekerheid over zijn engagement wanneer hij zou opkomen voor de armen en daarmee zou ingaan tegen het bisdom. In dat geval is het duidelijk dat hij enkel zo handelt uit een engagement ten opzichte van de armen. Waar Cox en co wel aan voorbij lijken te gaan, is de mogelijkheid van het samen voorkomen van motieven. Hoeft een motief vanuit een engagement noodzakelijk ieder ander motief uit te sluiten?

Los van deze motivatiekwestie legt het integriteitsargument vooral de spanning bloot die er bestaat tussen de aanspraken die het utilitarisme op ons maakt en onze andere, persoonlijke engagementen. Wanneer we het utilitaristische engagement hebben om steeds het algemeen goede te promoten, rest er ons eenvoudigweg geen ruimte meer om andere engagementen aan te gaan. Denken we maar aan George uit het bovenstaande voorbeeld. Utilitaristisch gezien moet hij de job aanvaarden, maar dit betekent dat hij zijn engagement ten opzichte van wereldvrede moet opgeven. Een ander voorbeeld uit Cox, La Caze en Levine (p. 85-86) betreft

een priester met een utilitaristisch geweten. In zijn parochie dreigt de mijnindustrie ten onder te gaan aan de invoer van goedkopere benzine. Dit zou betekenen dat veel van de parochianen werkloos worden. Toch is de priester ervan overtuigd dat de invoer utilitaristisch gezien het grootste welzijn voor het grootste aantal mensen zou veroorzaken en bijgevolg steunt hij de invoer van goedkope benzine. *The priest's utilitarianism dominates his motivation to such an extent that it drives out the possibility of other, more partial and local, commitments* (Cox, La Caze en Levine, 2003, p. 86).

Merk op dat het integriteitsargument het utilitarisme enkel ondergraaft wanneer we uitgaan van een noodzakelijk verband tussen persoonlijke engagementen en integriteit. Het utilitarisme lijkt het hebben van echte engagementen in de weg te staan en vormt daarom een bedreiging voor onze integriteit. Wanneer we geen persoonlijke engagementen kunnen aangaan, leiden we een 'uitgehold' en weinig zinvol leven. Maar sluit het utilitarisme het hebben van zulke engagementen echt uit? Welke aspecten van de utilitaristische theorie zorgen hiervoor?

#### **5.1.4 Problematische aspecten van het utilitarisme**

Williams onderscheidt vier typerende kenmerken die volgens hem problematisch zijn omdat ze onze engagementen en bijgevolg ook onze integriteit ondergraven. Zo is het utilitarisme zijn inziens ook een normatieve theorie wat de morele deliberatie betreft. Niet enkel wordt verduidelijkt wat we moeten doen, maar ook hoe we moeten nadenken over wat we moeten doen (Cox, La Caze en Levine, 2003, p. 87). Ten tweede doordringt de utilitaristische evaluatie heel ons leven. Geen enkel gebied blijft gevrijwaard. Elke handeling, waar en wanneer we ze ook stellen, moet utilitaristisch gerechtvaardigd kunnen worden. Ten derde belooft het utilitarisme een heldere theorie over juiste handelingen en overwegingen. Alles wordt immers teruggevoerd tot één centrale waarde, *utility*, de nuttigheid of het welzijn. Als de antwoorden niet zo helder zijn dan verwacht, ligt dit niet aan het utilitarisme zelf, maar aan de persoon die de beslissingen moet nemen. Het kan zijn dat die niet alle mogelijke informatie tot zijn beschikking heeft of op cognitief vlak niet begaafd genoeg is. De beperkingen die bestaan op het maken van juiste oordelen zijn dus niet theoretisch van aard, maar eerder praktisch en contingent (p. 88). Maar wat is nu de relevantie van kenmerk twee en drie? Wat leren ze ons?

*... that utilitarianism is a dominating and demanding moral system. It does not recognize a sphere of private concern, an area of a person's life in which moral demands do not ordinarily intrude. If given the scope and precedence it demands, utilitarian conviction would determine a person's life to a very remarkable extent.*

(Cox, La Caze en Levine, 2003, p. 88)

Dit is zeker waar, maar het vormt op zich geen weerlegging. Een dergelijke veeleisendheid kan ons misschien niet zo leuk in de oren klinken, maar dat betekent niet dat ze niet terecht kan zijn. De veeleisendheid verklaart onze terughoudendheid of weerzin tegenover het utilitarisme, maar is er geen rechtvaardiging voor.

Het vierde mogelijk problematische kenmerk van het utilitarisme betreft het beroep dat ze doet op onpartijdigheid. Zoals hierboven reeds uitgewerkt betekent dit dat we ons eigen welzijn en engagementen op geen enkele manier belangrijker mogen achten dan die van eender wie. Dat dit zou ingaan tegen onze natuur is wederom enkel een verklaring voor onze terughoudendheid, geen rechtvaardiging. Hier wordt verderop nog dieper op ingegaan. Wanneer we aanvaarden dat de vier bovenstaande kenmerken inderdaad terug te vinden zijn in het utilitarisme blijkt duidelijk hoe onze integriteit wordt ondermijnd. Het utilitarisme bepaalt hoe we moeten denken en handelen en dit op elk gebied. Het enige dat telt is het nastreven van het grootste geluk voor het grootste aantal mensen, waarbij we onszelf of onze naasten geen bijzondere waarde mogen toekennen. De conclusie van het integriteitsargument ligt voor de hand:

*Utilitarianism thus undermines the possibility of genuine personal commitment. And since integrity demands that an agent be genuinely committed to people, projects, causes and so on [...], utilitarianism undermines integrity.*

(Cox, La Caze en Levine, 2003, p. 89)

Hier moet wel opgemerkt worden dat het integriteitsargument enkel overeind blijft zolang we er van uitgaan dat de vier kenmerken inderdaad inherent zijn aan het utilitarisme. Wanneer één van de kenmerken niet noodzakelijk zou blijken, komt er immers wel ruimte vrij voor persoonlijke engagementen en bijgevolg ook voor integriteit.

### **5.1.5 Is Utilitarianism Really Incompatible with Integrity?**

Volgens Cox, La Caze en Levine (2003) zijn er drie manieren waarop het integriteitsargument (eventueel) kan worden opgevangen. Bij de eerste manier wordt gesteld dat het utilitarisme alles wel beschouwd niet incompatibel is met het nastreven van eigen projecten en het aangaan van persoonlijke engagementen (p. 93). Hoewel Cox en co verre van overtuigd zijn van de slaagkansen van deze manier –ze zou ons tot hypocrieten maken- wil ik toch dieper ingaan op Schefflers betoog (1992 en 1993) dat op het eerste gezicht ook in deze categorie kan worden

ondergebracht. Hij wil de onpartijdigheidseis afzwakken en nuanceren om zo de mogelijkheid van een integer leven terug te winnen. Dit is ook wat de aanhangers van agent-relatieve principes pogen te doen:

*In other words, they simply believe that one's own projects and interests can sometimes carry a disproportionate weight in determining what one may permissible do, despite the fact that one is (obviously) no more important or valuable than other people.*

(Scheffler, 1992, p. 107-108)

Scheffler gaat dus op zoek naar een alternatief evenwicht tussen de eisen van de moraal en onze persoonlijke belangen, waarbij deze laatsten een onevenredige waarde krijgen toegekend. De bedoeling hiervan is ervoor te zorgen dat een moreel leven een realistische mogelijkheid wordt door onze natuurlijke vooringenomenheid ten gunste van onze eigen belangen er in op te nemen. Zo sluit ons beeld van een moreel leven beter aan bij onze voor-filosofische intuïties en bij onze menselijke natuur. Op die manier ondergraaft Scheffler de overbevragingsproblematiek, maar enkele kritische vragen zijn hier toch op hun plaats. Moet een morele theorie eigenlijk in overeenstemming zijn met onze intuïties? Zo ja, in welke mate? Is het de taak van een normatieve theorie om een reflectief evenwicht te zoeken tussen onze morele principes en onze overtuigingen? Is zijn alternatief evenwicht niet vrij arbitrair en vooral *self-indulgent* gekozen? Immers, is er een rechtvaardigende reden die de principiële gelijkheid van mensen overtreft? Kunnen we trouwens wel nog spreken van een utilitarisme wanneer de onpartijdigheidseis wordt opgeheven? Scheffler lijkt te hebben aangetoond dat de onpartijdigheidseis moet verlaten worden om integriteit te bereiken, maar indien deze eis centraal staat in het utilitarisme lijkt hij het integriteitsargument bij nader inzien eerder te onderbouwen dan te ondergraven. Dit hoeft ons niet te verbazen, aangezien een van zijn werken de titel *The Rejection of Consequentialism* heeft meegekregen.

Misschien hebben de twee andere manieren om het integriteitsargument op te vangen wel meer succes. De tweede manier gaat in tegen de veronderstelling dat het utilitarisme een theorie over morele deliberatie is, of zou moeten zijn (Cox, La Caze en Levine, 2003, p. 95). Peter Railton (1984) hangt deze positie aan en verdedigt een *sophisticated consequentialism*, waarbij een persoon zich niet bij iedere handeling bewust moet afvragen of ze wel de juiste is. Daarentegen mag hij zich baseren op algemene principes, gewoontes en emotionele reacties die samen uiteindelijk zullen leiden tot het grootste geluk voor het grootste aantal mensen. Het is ons dus toegelaten persoonlijke engagementen aan te gaan ook al zijn we er ons van bewust dat we daardoor soms onutilitaristisch zullen handelen. Zo mag Juan zijn zieke vriendin Linda gaan

bezoeken in een nabijgelegen dorp, hoewel het geld voor de bus een grotere nuttigheid zou kunnen opleveren, bijvoorbeeld bij de bestrijding van hongersnood. Op lange termijn zal een dergelijk karakter en engagement het algemeen goede immers bevorderen. Maar hoe beschouwt een dergelijke ontwikkelde consequentialist zijn eigen handeling, wetende dat hij in dit geval niet het grootste geluk voor het grootste aantal mensen heeft voortgebracht?

*..., if Juan were to reflect upon his decision to visit Linda honestly, he could not fully endorse it. This kind of failure of endorsement must be endemic for the reflective, self-knowing, sophisticated consequentialist. Their other options are to become systematically unreflective about the moral nature of their actions or to indulge in massive self-deception. [...] The moral life of such a person must end either in severe self-conflict or in a kind of bad faith.*

(Cox, La Caze en Levine, 2003, p. 96-97)

Deze moeilijkheid doet denken aan het probleem dat we reeds hebben opgemerkt bij het regel-utilitarisme. Soms vereist dit een handeling die ingaat tegen het grootste geluk, hoewel de algemene navolging van de regel wel degelijk het algemeen goede promoot. Een dergelijke theorie lijkt enigszins inconsistent. Ook de tweede manier, het loskoppelen van de morele deliberatie van onze morele theorie, lijkt het utilitarisme dus niet te kunnen verdedigen tegen het integriteitsargument.

In de laatste poging tot weerlegging wordt gesteld dat het utilitaristisch engagement om steeds het algemeen goede te promoten op zich reeds volstaat om tot een integer leven te komen. Als voorbeeld van een dergelijk leven schuift Calhoun (1995) Mr. Spock naar voor:

*On the old Star Trek series, for instance, Mr Spock was portrayed as a die-hard consequentialist on life-and-death issues, always ready to sacrifice the few for the many; and he was also portrayed as a person of impeccable integrity, willing to be one of the sacrificed few and unwilling to compromise his utilitarian principle in the face of his crewmates' insistence on the wrongness both of letting the numbers count and of cooperating with evil.*

(Calhoun, 1995, p. 249)

Volgens Cox, La Caze en Levine wordt hier echter uitgegaan van een inadequaat begrip van integriteit. Wanneer iemand geen persoonlijke engagementen heeft en enkel begaan is met het bevorderen van het algemeen goede aarzelen zij om hem een karakter toe te schrijven, laat staan integriteit. Deze noodzakelijke link tussen persoonlijke engagementen en integriteit lijkt echter nogal gratuit. Het onderscheid tussen engagementen die wel tot integriteit kunnen leiden



en de andere die dat niet kunnen, is mijn inziens gemaakt op basis van een onduidelijk criterium. Integriteit vooronderstelt volgens hen een redelijke opvatting van wat een morele handeling is (p. 73). Op die manier zijn ze in staat om te verklaren waarom een Nazi nooit een integer leven kan leiden. Het uitroeien van de Joden als centraal levensproject valt niet onder een redelijk meningsverschil over wat het goede is. Het is echter veel minder duidelijk waarom het utilitaristisch engagement onredelijk zou zijn en bijgevolg geen integer leven zou kunnen onderbouwen. Het redelijkheids criterium dat hier gehanteerd wordt, lijkt mij te dubbelzinnig en vaag om de mogelijkheid van een integer utilitaristisch leven uit te sluiten.

Het lijkt mij dan ook enigszins voorbarig te concluderen dat het utilitaristisch engagement niet kan resulteren in een integer leven. Hiervoor moet de noodzakelijke link tussen persoonlijke engagementen en integriteit immers nog worden aangetoond. Hoewel de eerste twee pogingen tot weerlegging van het integriteitsargument inderdaad onsuccesvol zijn gebleken, lijkt de derde manier een goede kans op slagen te hebben. Verderop zullen we deze manier nog verder uitdiepen aan de hand van Shelly Kagan.

## **5.2 Moral Saints (Susan Wolf)**

### **5.2.1 Algemene inleiding**

Ook Susan Wolf onderzoekt in *Moral Saints* (1982) of een utilitaristische levenswijze eigenlijk wel wenselijk is. Ze benadert de zaak ruimer en behandelt naast het utilitarisme ook het kantianisme. Zoals de titel reeds aangeeft, richt ze zich niet expliciet op de notie 'integriteit', maar eerder op de '*moral saint*', de heilige op moreel gebied. Hieronder verstaat ze de persoon die steeds zo moreel mogelijk handelt, type Moeder Theresa. De moreel heilige is zeer sterk geëngageerd om steeds het welzijn van de anderen te bevorderen. Motivacioneel gezien maakt Wolf gewag van twee subgroepen. Enerzijds zijn er de heiligen uit liefde, die hun eigen welzijn identificeren met dat van anderen. Bijgevolg wijden ze hun leven met plezier aan de anderen, *with a whole and open heart* (Wolf, 1982, p. 420). Anderzijds zijn er ook de rationele heiligen, die hun eigen welzijn ondergeschikt maken aan dat van anderen en dit als een opoffering ervaren. Merk op dat het verschil enkel hun motief betreft. In de praktijk is het niet zichtbaar.

De moreel heiligen bezitten de normale morele deugden, maar in een abnormale hoeveelheid. Wolf vraagt zich af of zulke mensen niet té goed zijn en of dit hun welzijn niet ondermijnt;

*For the moral virtues, given that they are, by hypothesis, all present in the same individual, and to an extreme degree, are apt to crowd out the nonmoral virtues, as well as many of the interests and personal characteristics that we generally think contribute to a healthy, well-rounded, richly developed character.*

(Wolf, 1982, p. 421)

Ze vindt het moreel heilig leven problematisch omdat het overmatig overheerst wordt door de moraliteit en er bijgevolg geen plaats meer is voor verlangens naar specifieke zaken, activiteiten en gebeurtenissen. Deze dominantie van de moraliteit lijkt te eisen dat het bestaan van een identificeerbaar, persoonlijk zelf wordt ontkend of eenvoudigweg ontbreekt (p. 424). Het is de moreel heilige niet geoorloofd niet-morele belangen en vaardigheden te ontwikkelen, tenzij deze de grootst mogelijke bijdrage leveren aan het algemeen goede. Ook wat de toegestane handelingen betreft is de moreel heilige beperkt. Een avondje cinema met frisdrank en popcorn behoort bijvoorbeeld niet tot de mogelijkheden. Het mag duidelijk zijn dat het moreel heilige leven de meesten van ons slechts zeer matig aanspreekt, net zoals het strikt utilitaristische leven trouwens.

Dat een heilig leven weinig aantrekkelijk lijkt, betekent natuurlijk niet dat het geen zinvol ideaal kan zijn. We bekritisieren onszelf niet graag en ook het opofferen van onze niet-levensnoodzakelijke pleziertjes spreekt ons slechts een weinig aan, waardoor we geneigd zijn het moreel heilige leven als ongepast van de hand te wijzen. Wolf trapt echter niet in deze val. Ze maakt wel degelijk het onderscheid tussen een excuus en een rechtvaardiging. Dat we er niet in slagen een moreel heilig leven te leiden kan verklaard worden door onze natuurlijke neigingen, maar deze neigingen kunnen dat leven niet discrediteren als moreel *ideaal*. Dat Wolf deze veelgemaakte fout opmerkt, wil natuurlijk niet zeggen dat ze plots een fervente verdedigster is geworden van theorieën die een moreel heilig leven eisen. Voor haar weerlegging hiervan steunt ze zich echter op de sterkte van sommige niet-morele kwaliteiten:

*The fact that the moral saint would be without qualities which we have and which, indeed, we like to have, does not in itself provide reason to condemn the ideal of the moral saint. The fact that some of these qualities are good qualities, however, and that they are qualities we ought to like, does provide reason to discourage this ideal and to offer other ideals in its place. In other words, some of the qualities the moral saint necessarily lacks are virtues, albeit nonmoral virtues, in the unsaintly characters who have them.*

(Wolf, 1982, p. 426)

De vraag is dan natuurlijk of het nastreven van dergelijke kwaliteiten even goed of misschien zelfs beter is dan het leiden van een moreel heilig leven. Wolf meent van wel en beschouwt de moreel heilige niet langer als het na te streven ideaal. Het utilitarisme en het kantianisme lijken de tegenovergestelde mening toegedaan.

### 5.2.2 De moreel heilige en het utilitarisme

Hoewel de utilitarist op het eerste gezicht lijkt aan te leunen bij de heilige uit liefde is dit volgens Wolf niet het geval. De utilitarist kent immers waarde toe aan zelfontplooiing, aangezien het ontwikkelen van sommige ‘niet-morele’ talenten en persoonlijke kwaliteiten bijdraagt tot het welzijn van onszelf en anderen. Dit lijkt in te houden dat het utilitarisme de moreel heilige niet als een zaligmakend ideaal beschouwt. Ook deze conclusie lijkt echter voorbarig. Dat het utilitarisme waarde toekent aan zelfontplooiing betekent uiteraard niet dat het ideaal van de heilige wordt verlaten. De waarde van zelfontplooiing moet gewoon in rekening gebracht worden in de utilitaristische calculus, waarna beslist zal worden welke handeling het grootste geluk voor het grootste aantal mensen voortbrengt. Deze redenering doet denken aan de bovenstaande uiteenzetting over integriteit, waar het utilitarisme –onterecht- verweten werd dat het geen waarde zou toekennen aan persoonlijke engagementen. De fout bestaat er in beide gevallen uit dat ‘waarde toekennen aan’ gelijk wordt gesteld aan ‘het overheersen van het deliberatieproces’.

Wolf lijkt echter ook deze fout in te zien. Ze wijst er mijn inziens terecht op dat gegeven de huidige empirische omstandigheden de kans erg klein is dat onze persoonlijke projecten en zelfontplooiing genoeg gewicht in de schaal kunnen leggen om het voorbijgaan aan het ideaal van de heilige te rechtvaardigen;

*The gain in happiness that would accrue to oneself and one's neighbors by a more well-rounded, richer life than that of the moral saint would be pathetically small in comparison to the amount by which one could increase the general happiness if one devoted oneself explicitly to the care of the sick, the downtrodden, the starving, and the homeless. [...]*

*The unattractiveness of the moral saint, then, ought not rationally convince the utilitarian to abandon his utilitarianism.*

(Wolf, 1982, p. 428)

Toch poogt Wolf het utilitarisme op een andere manier te ondergraven. Volgens haar moet een utilitaristische levenshouding resulteren in een hypocriete persoonlijkheid. Een utilitarist wil de

mensen rondom hem immers niet de lust ontzeggen van de geruststellende overtuiging een goed leven te leiden. Daarom zal hij niet te koop lopen met zijn utilitaristische aspiraties, hoewel hij ze uiteraard wel heeft. Daarin bestaat de schijnheiligheid van de utilitarist, aldus Wolf. Merkwaardig genoeg maakt ze zich hiermee mijn inziens schuldig aan de fout die ze hierboven scheen te hebben ingezien. Utilitaristen kunnen de gerustgesteldheid en tevredenheid van mensen die menen een goed en moreel leven te leiden immers waarde toekennen zonder dat dit betekent dat deze waarde onovertrefbaar is. Ook hier geldt immers dat, gegeven de empirische omstandigheden, het welzijn van de onkritische, maar zelfgenoegzame mensen niet opweegt tegen de enorme lustverhoging die kan bereikt worden mocht iedereen bewust gemaakt worden en naar de utilitaristische stelregel handelen.

Los van de hypocrisie-aanklacht is het natuurlijk mogelijk dat de utilitaristische balans uitdraait in het voordeel van onze persoonlijke projecten en zelfontplooiing. Dit zou het geval kunnen zijn indien de empirische omstandigheden anders waren. Wanneer in ieders basisbehoeften voorzien zou zijn, kan het ons geoorloofd zijn bepaalde kwaliteiten te ontwikkelen of persoonlijke belangen te vervullen. Dit hoeft niet in te gaan tegen ons utilitaristisch engagement zolang we bereid zijn er afstand van te doen indien ze niet langer het algemeen goede promoten. Net zoals Williams hierboven meent Wolf dat een dergelijke offerbereidheid verraadt dat we die zaken niet *direct* waarderen en dat er geen sprake kan zijn van een *echt* engagement. Zij verwijt de utilitaristen dat hun rechtvaardiging van de zelfontplooiing voorafgegaan wordt door *one thought too many* (Williams, 1981, p. 18). Williams' voorbeeld illustreert dit mooi: een man moet kiezen om één of twee mensen te redden. De keuze lijkt voor de hand te liggen, maar wat als die ene persoon zijn vrouw is? Voor Williams en Wolf is het vanzelfsprekend dat je je vrouw redt. Hun kritiek op het utilitarisme betreft ook hier eerder de manier van denken dan het resultaat. Het punt is dat dergelijke handelingen volgens Williams geen rechtvaardiging nodig hebben:

*But this construction provides the agent with one thought too many: it might have been hoped by some (for instance, by his wife) that his motivating thought, fully spelled out, would be the thought that it was his wife, not that it was his wife and that in situations of this kind it is permissible to save one's wife.*

(Williams, 1981, p. 18)

Maar is een diepe gehechtheid voldoende om geen rechtvaardiging nodig te hebben? De twee andere personen zijn ook iemands man of vrouw, zoon of dochter, ... Ook aan hen wordt diep belang gehecht. Men zou kunnen opperen dat de emotionele last ten gevolge van het laten

sterven of niet-redden van je eigen vrouw te groot zou zijn. Maar weegt deze last op tegen het redden van een extra leven? Dit lijkt twijfelachtig, zeker wanneer we de troostende gedachte in rekening brengen dat we niet één maar twee levens hebben gered. Ik betwijfel of we dit van mensen kunnen verlangen en geef toe dat dit misschien een gebrek aan diepte of directheid in de waardering blootlegt. Dit neemt niet weg dat het redden van twee personen een groter algemeen welzijn veroorzaakt en mijn inziens in theorie zeker de juiste handeling is. Het lijkt mij dan ook zeer moeilijk een sterk onderbouwde rechtvaardiging te geven voor het redden van je eigen vrouw. Om het nogmaals met Godwins woorden te zeggen: *What magic is there, in the pronoun "my" to overturn the decisions of everlasting truth?* Bij gebrek aan een dergelijke magische rechtvaardiging besluit Williams dan maar dat een dergelijke situatie geen rechtvaardiging nodig heeft, wat mij een geval van *question-begging* lijkt te zijn.

Het utilitarisme lijkt dus wel degelijk aan te leunen bij de moreel heilige uit liefde. Het laat enkel ruimte voor zelfontplooiing wanneer dit het grootste geluk voortbrengt, wat in onze huidige wereld weinig waarschijnlijk is. De definitie die Wolf geeft voor een moreel heilige is te vaag om gewaagde conclusies te trekken, maar het lijkt mij dat ook de moreel heilige zichzelf mag ontplooien in bepaalde omstandigheden, aangezien zijn voornaamste bekommernis het welzijn van de anderen is. Wolf meent echter dat we ook in onze huidige wereld bepaalde talenten mogen ontwikkelen en persoonlijke projecten mogen nastreven. Tot nu toe is ze er mijn inziens nog niet in geslaagd dat te rechtvaardigen. Haar stelling dat bepaalde van die talenten en projecten een positieve waarde hebben en het verdienen gewaardeerd te worden, lijkt juist. Dat die waarde groter is dan het welzijn dat we kunnen voortbrengen door een 'minder ontwikkeld' leven te leiden, blijft echter onbewezen. Het utilitarisme en het ideaal van de moreel heilige vereisen van ons dat we altruïstisch handelen tot op het punt dat wij zelf slechter af zouden zijn dan diegenen die voordeel halen uit ons gedrag. Wolf is er nog niet in geslaagd aan te tonen dat we gerechtvaardigd zijn deze vereisten af te zwakken. Maar zijn deze vereisten zelf wel gerechtvaardigd?

### **5.2.3 The point of view of individual perfection**

We kunnen ons nog steeds afvragen wat de morele deugden voor hebben op de niet-morele kwaliteiten. Met andere woorden: is het eigenlijk wel beter een moreel heilige te zijn? Wolf meent van niet. Voor haar zijn morele idealen niet de beste persoonlijke idealen en hoeft dit ook helemaal niet (p. 435). Niet-morele kwaliteiten hoeven helemaal niet verdedigd of gerechtvaardigd te worden tegenover het ideaal van de moreel heilige.

*It is misleading to insist that one is permitted to live a life in which the goals, relationships, activities, and interests that one pursues are not maximally morally good. For our lives are not so comprehensively subject to the requirement that we apply for permission, and our nonmoral reasons for the goals we set ourselves are not excuses, but may rather be positive, good reasons which do not exist despite any reasons that might threaten to outweigh them. In other words, a person may be perfectly wonderful without being perfectly moral.*  
(Wolf, 1982, p. 436)

Vanuit het morele gezichtspunt zal hier tegenin gegaan worden. Dit gezichtspunt benadrukt immers dat alle mensen gelijk zijn en bijgevolg ook een gelijke behandeling verdienen. Handelingen die het algemeen goede niet maximaliseren kunnen niet gerechtvaardigd worden vanuit het morele gezichtspunt. Wolf ziet dit in en postuleert een nieuw gezichtspunt, *the point of view of individual perfection* (p. 437). Van hieruit kunnen we overdenken wat het goede leven is en wat het betekent om een goed mens te zijn. We moeten ‘goed’ hier uiteraard opvatten in zijn ruimste betekenis, niet als ‘moreel’.

Wanneer we ons vanuit dit perfectionistisch gezichtspunt afvragen in welke mate we het moreel gezichtspunt moeten innemen en er naar handelen, is er volgens Wolf geen duidelijk antwoord. Ze heeft wel een idee van wat het antwoord níet is: *as much as possible* (p. 437), terwijl dit nu net het antwoord van de utilitarist en de moreel heilige zou zijn. Is er dan een manier om te beslissen wanneer en in welke mate we het morele gezichtspunt moeten innemen? Welke argumenten onderbouwen de verschillende antwoorden?

Voor haar verdediging van het perfectionistische gezichtspunt steunt Wolf op een soort van intuïtionisme, waarbij bepaalde kwaliteiten en persoonlijke projecten een onevenredige waardering verdienen. Ze blijft hieromtrent echter vrij vaag, terwijl een adequate ondersteuning de aanspraak van het morele gezichtspunt op de monopoliepositie had kunnen ondergraven. Deze aanspraak wordt immers ook slechts door een intuïtie onderbouwd, namelijk de intuïtie dat alle mensen gelijk zijn. Wanneer we van deze gelijkheids-intuïtie vertrekken, kunnen we de andere intuïtie echter incorporeren. We erkennen de waarde ervan zonder ze als absoluut te beschouwen. Wanneer we daarentegen vertrekken van de andere intuïtie is het onmogelijk de gelijkheids-intuïtie te incorporeren zonder een inconsistentie te bekomen. We kunnen immers niet tegelijkertijd stellen dat enerzijds alle mensen gelijk zijn, maar dat mijn projecten anderzijds wel belangrijker zijn en de voorkeur verdienen. Wolf en Williams willen het gelijkheidsbeginsel niet opgeven, maar dit resulteert in een inconsistent systeem. Hoewel men nog steeds kan vragen of een moreel systeem wel consistent hoeft te zijn, lijkt dit mij in elk

geval wel een pluspunt. In het volgende deel zullen we met Kagan (onder andere) verder onderzoeken waarom het beter is een moreel leven te leiden.

### 5.3 The Limits of Morality (Kagan)

#### 5.3.1 Inleiding

Shelly Kagan trekt in *The Limits of Morality* (1989) van leer tegen onze gewone, alledaagse moraal. Deze wordt gekenmerkt door twee soorten beperkingen of grenzen. Enerzijds legt ze ons op dat we bepaalde handelingen nooit mogen doen, zoals het doden van een onschuldig iemand, ongeacht de totale uitkomst van die handeling. Anderzijds kent de alledaagse moraal zelf beperkingen, aangezien ze maar tot op een bepaalde hoogte aanspraken op ons mag maken. Het is haar niet geoorloofd heel ons leven te doordringen. Onze alledaagse moraal is bijgevolg gematigd. Kagan trekt de geldigheid van deze beperkingen echter in vraag. Hij ijvert zo indirect voor een consequentialistische moraal waarbij een handeling nooit principieel verboden is, tenzij ze ingaat tegen het grootste geluk voor het grootste aantal mensen. Hij ziet in dat een dergelijke moraal wel heel ons leven doordringt en extreme handelingen van ons kan vereisen. Bijgevolg is deze moraal erg veeleisend, aangezien er geen grenzen worden gesteld aan de offers die ze van ons mag vragen. Hij ziet echter geen enkel argument dat de meer gematigde, en dus makkelijker navolgbare, alledaagse moraal kan onderbouwen.

Naast het extreme consequentialisme en onze gematigde alledaagse moraal is er echter nog een andere positie mogelijk, het minimalisme. We kunnen deze posities het best uiteenzetten door te kijken hoe ze zich verhouden tegenover volgende claim: *Morality requires that you perform - ... – that act which can be reasonably expected to lead to the best consequences overall* (Kagan, 1989, p. 1). Deze claim is erg veeleisend. Immers, als hij waar zou blijken zijn vele van onze handelingen immoreel. Het is dan niet langer verdienstelijk om een groot deel van je geld aan goede doelen te schenken, het is *verplicht*! De extremisten erkennen dat de claim tegen onze intuïtie indruist, maar stellen dat hij niettemin waar is. Voor hen moeten we altijd het grootste geluk voor het grootste aantal mensen nastreven. Uitzonderingen op de claim zijn niet toegelaten.

De gematigden zien dit anders. Voor hen is er wel degelijk ruimte om de dingen of mensen waar je het meest om geeft te begunstigen. Iedereen mag zijn belangen behartigen, ook als dit niet de beste gevolgen veroorzaakt. De gematigden geloven in het bestaan van opties of keuzes. Academiejaar 2005-2006

We zijn bijgevolg niet verplicht heel ons leven in dienst te stellen van de moraal. Toch betekent dit niet dat er niets van ons wordt verlangd. Wanneer we een kind van de verdrinkingsdood kunnen redden door het gooien van een reddingsboei, zijn we hier toe verplicht. Er zijn dus wel degelijk plichten, maar ze zijn eerder bescheiden en beperkt.

Een tweede kenmerk van de gematigde, alledaagse moraal is het geloof in het bestaan van beperkingen. Handelingen kunnen verboden zijn, ook al zouden ze de beste gevolgen voortbrengen. Zo mag je je rijke oom Albert niet vermoorden, hoewel je met zijn fortuin honderden mensen van de hongerdood zou kunnen redden (p. 4). Het mag duidelijk zijn dat beide kenmerken ervoor zorgen dat het nastreven van de beste gevolgen geen onaantastbare richtlijn meer is in onze alledaagse moraal. Ze is gematigd.

Hoewel gematigd, kent onze alledaagse moraal zoals gezegd wel nog plichten. Dit is niet zo bij de derde positie, het minimalisme. Voor de minimalisten zijn we nooit verplicht iemand te helpen. Ook al kost het je zo goed als geen moeite om het verdrinkende kind te redden, je hoeft het niet te doen. Sommige minimalisten menen zelfs dat het niet verboden is je rijke oom te vermoorden voor je persoonlijk voordeel (p. 6). Tot deze positie behoren verschillende groepen zoals nihilisten, egoïsten en extreme indeterministen. Kagan vermeldt ze vooral om te benadrukken dat onze alledaagse moraal langs twee kanten kan worden aangevallen. Enerzijds vanuit het extremistische kamp voor haar laksheid door het geloven in het bestaan van opties en beperkingen. Anderzijds vanuit het minimalistische kamp voor het erkennen van plichten, hoe beperkt ook. Minimalisten kunnen onze alledaagse moraal dus verwijten dat ze te veeleisend is. Deze tussenpositie lijkt kwetsbaar: *Forcing the moderate to defend his position against the extremist's demands without collapsing into the arms of the minimalist may expose that lack of coherence* (p. 6). Of de overeenstemming met onze intuïties deze aanvallen voldoende kan opvangen blijft nog maar de vraag.

### **5.3.2 De structuur van de alledaagse, gematigde moraal**

Zoals gezegd vereist onze gangbare moraal niet dat we onophoudelijk het algemeen goede bevorderen. Ze laat ruimte voor opties en beperkingen. Toch betekent dit niet dat het algemeen goede ons niet aanbelangt, zoals het voorbeeld van het verdrinkende kind aantoont. Maar waar komt deze betrokkenheid dan vandaan? Kagan meent dat de gematigden overtuigd zijn van het bestaan van een *pro tanto reason to promote the good* (p. 47). Volgens hem biedt deze veronderstelling de beste verklaring voor de morele oordelen die de gematigden willen maken. Zo veroordelen ze immers de minimalist die opziet tegen de kleine moeite van het gooien van



de reddingsboei. Voor we hier op ingaan, lijkt het aangewezen uiteen te zetten wat wordt bedoeld met een *pro tanto reason*:

*A pro tanto reason has genuine weight, but nonetheless may be outweighed by other considerations. Thus, calling a reason a pro tanto reason is to be distinguished from calling it a prima facie reason, which I take to involve an epistemological qualification: a prima facie reason appears to be a reason, but may actually not be a reason at all, or may not have weight in all cases it appears to. In contrast, a pro tanto reason is a genuine reason -with actual weight- but it may not be a decisive one in various cases.*

(Kagan, 1989, p. 17)

Zowel de extremisten als de gematigden gaan uit van een soortgelijke reden voor het bevorderen van het algemeen goede. De extremisten zien echter geen andere redenen meer die aanvaardbaar zijn vanuit moreel oogpunt. Voor hen moeten we het algemeen goede nastreven, punt uit. De gematigden zien echter nog andere, mogelijk overtuigende redenen. Ze geloven in het bestaan van keuzes en beperkingen. Maar hoe slagen ze erin deze te rechtvaardigen en tegelijkertijd uit te gaan van het bestaan van een pro tanto reden om het goede te promoten? In ieder geval moeten ze vasthouden aan de pro tanto reden, aangezien ze anders verglijden naar een minimalisme. Maar hoe maken de gematigden het onderscheid tussen situaties waarin de pro tanto reden doorslaggevend is en situaties waarin ze terzijde geschoven mag worden?

Het antwoord van de gematigden ligt voor de hand; hoewel ze een pro tanto reden erkennen om het algemeen goede te promoten, hoeft dit niet te resulteren in een algemene eis, indien de reden teniet gedaan wordt door verschillende compenserende redenen (p. 65). Gesteund worden door een reden is immers niet hetzelfde als gesteund worden door de balans van redenen. Een handeling is echter maar vereist wanneer ze gesteund wordt door een moreel doorslaggevende reden. Maar wat betekent het om moreel doorslaggevend te zijn? Ten eerste moeten moreel doorslaggevende redenen vanzelfsprekend moreel van aard zijn. Meer bepaald moeten ze moreel aanvaardbaar zijn. Niet-morele redenen zijn hier niet van belang. Ten tweede moet een moreel doorslaggevende reden in geen geval een enkelvoudige reden zijn. Een handeling kan zonder problemen ondersteund worden door meerdere redenen tegelijkertijd.

Maar wat is er nodig vooraleer we een reden moreel doorslaggevend kunnen noemen? Een eerste noodzakelijke voorwaarde is uiteraard dat ze sterker moet zijn dan de redenen die een tegenovergestelde handeling ondersteunen. Daarnaast zijn er echter nog verschillende voorwaarden mogelijk, waarover de verschillende morele theorieën van mening verschillen. Zo

menen sommigen dat een doorslaggevende reden een minimale kracht moet bezitten. Anderen vinden dat een beslissende reden zwaarder moet doorwegen dan de anderen en dit met een minimaal verschil. Er kan ook verwezen worden naar de specifieke inhoud van de reden of naar haar motivationele capaciteiten. Dit zijn vier directe voorwaarden voor morele doorslaggevendheid. Kagan vermeldt daarenboven nog drie indirecte voorwaarden. Deze hebben veeleer betrekking op meer algemene overwegingen betreffende het systeem van redenen. Zo kan gesteld worden dat een moreel doorslaggevende reden lid moet zijn van de verzameling die bij algemene aanvaarding een optimaal resultaat voortbrengt. Of van de verzameling die alle rationele contractanten als moreel doorslaggevend kunnen aanvaarden. Een laatste voorwaarde kan zijn dat een persoon die er niet in slaagt te handelen naar een moreel doorslaggevende reden daarvoor gestraft en/of afgekeurd mag worden.

Welke voorwaarden we ook instellen, *to be morally required, then, is to be backed by a morally decisive reason* (p. 69). Hieruit volgt de mogelijkheid van een reden tot handelen zonder dat hier een vereiste uit volgt. Dit kan op drie manieren gebeuren. Ten eerste is het mogelijk dat de reden gewoonweg niet voortgebracht wordt. Ze kan door andere factoren zo ondergraven worden dat ze zelfs niet verschijnt, laat staan moreel de doorslag geeft. Indien de reden wel wordt voortgebracht betekent dit evenmin dat ze vanzelfsprekend beslissend is. Zo kan het zijn dat ze er niet in slaagt de tegengestelde redenen te overheersen. Daarnaast is het mogelijk dat ze niet voldoet aan één van de extra voorwaarden voor morele doorslaggevendheid. Op deze manier proberen de gematigden aan te tonen dat een reden niet noodzakelijk ook een vereiste met zich meebrengt. Zo willen ze ruimte maken voor keuzes en beperkingen zonder daarvoor de pro tanto reden om het algemeen goede te bevorderen op te geven.

De gematigden gaan echter uit van het bestaan van de pro tanto reden, waardoor ze niet mogen steunen op de eerste manier, het vooraf ondergraven worden van de reden. Ze zijn aangewezen op manieren twee en drie om aan te tonen dat de pro tanto reden er normaliter niet in slaagt moreel doorslaggevend te zijn. Voor de tweede manier moeten ze het bestaan kunnen aantonen van zulke tegengestelde en sterkere redenen. Voor de derde manier hangt het er uiteraard vanaf welke voorwaarden juist gesteld worden voor morele doorslaggevendheid. In beide gevallen lijkt het aangewezen te verwijzen naar de kosten voor het individu. Wanneer de kosten te hoog zijn kan dit zowel tegengestelde redenen voortbrengen als verklaren waarom bijvoorbeeld de motivationele voorwaarde niet vervuld is. In beide gevallen wordt dan aangetoond dat de pro tanto reden om het algemeen goede te bevorderen niet van doorslaggevende aard is.

### 5.3.3 Appelleren aan de kosten

Het verwijzen naar de kosten voor het individu lijkt een intuïtief plausibele basis om keuzes te verdedigen. Dergelijke aanpak heeft een drietal voordelen (p. 231). Zo zijn we vanzelf geneigd om naar de kosten te verwijzen wanneer we pogen te rechtvaardigen waarom we er niet in slaagden het algemeen goede te bevorderen. De aanpak sluit dus aan bij de werkelijkheid. Ten tweede laat het verwijzen naar de kosten de gematigden toe om het gepaste onderscheid te maken tussen verschillende situaties. Het verwijzen naar de kosten kan hier dienst doen als criterium. We zijn verplicht om het verdrinkende kind te redden omdat de moeite die dit ons kost niet opweegt tegen de pro tanto reden. Daarentegen is het geen vereiste om al ons geld weg te geven om de hongersnood uit de wereld te helpen. De offers die we daarvoor zouden moeten maken zijn immers te groot. Ten derde geeft de verwijzing naar de kosten ons een verklaring van keuzes; *it seems to help us understand why agents are not required to promote the good: agents needn't pursue the good because of the cost of doing so* (p. 232). Maar deze verklaring is op zich nog geen rechtvaardiging. Het klopt dat het promoten van het algemeen goede kostbare offers vraagt van mensen, maar waarom zou dit betekenen dat dit niet mag? *Why does cost provide an excuse* (p. 232)?

Op deze vraag zijn verschillende antwoorden gegeven. Ten eerste wordt betoogd dat een dergelijke belasting op onze rijkdommen ons zou verhinderen vorm te geven aan ons eigen leven. We zouden immers al ons geld, tijd en energie moeten steken in het promoten van het goede. Eigenlijk is de structuur van het argument hier dezelfde als bij het verwijzen naar de kosten, alleen worden de kosten hier opgevat als het moeten opgeven van onze persoonlijke belangen. Bijgevolg is het argument in hetzelfde bedje ziek. Er wordt wel een verklaring gegeven, maar van een rechtvaardiging van keuzes is er geenszins sprake.

Een tweede antwoord ziet het nog iets ruimer. Hier wordt gesteld dat naargelang onze moraal meer van ons vereist, onze morele autonomie meer en meer wordt uitgehouden. De kosten worden hier dus opgevat als beperkingen van onze autonomie. Wederom neemt men al voor waar aan wat eigenlijk nog bewezen moet worden. Morele autonomie en keuzes worden hier reeds op voorhand als wenselijk geponeerd, maar waarom zou het beter zijn dat een bepaalde handeling toegelaten is in plaats van verboden of verplicht? Ook hier wordt het bestaan van keuzes niet verantwoord.

Een derde argument benadrukt de waarde van de juiste motivatie. Een juiste handeling heeft een hogere morele waarde wanneer ze gedaan wordt uit vrije wil, eerder dan uit plicht.

Wanneer er geen ruimte meer gelaten wordt voor eigen keuze dan gaat deze meerwaarde onherroepelijk verloren. Ook dit argument gaat echter in de fout. Het is immers allesbehalve vanzelfsprekend dat een vereiste handeling niet kan samengaan met de gepaste hogere motivatie. Beide motieven hoeven elkaar niet uit te sluiten. Een handeling kan probleemloos vereist zijn én ingegeven door een begaanheid met de betrokken individuen. Ook dit argument slaagt er dus niet in keuzes te rechtvaardigen.

Ook het vervangen van ‘belangen’ door de bredere ‘projecten’ of ‘engagementen’ (Williams, 1973) brengt weinig zoden aan de dijk. Het argument van de gematigden blijft immers gelijk; Als we altijd het algemeen goede moeten promoten, gaat dit ten koste van onze eigen belangen, projecten en morele autonomie. We vinden dit onwenselijk en daarom voeren we keuzemogelijkheden in (Kagan, 1989, p. 251-252). De extremist gaat er echter volmondig mee akkoord dat het onwenselijk is dat een individu zijn belangen soms moet opofferen.

*But he will reply that the disvalue of the given agent's loss is more than compensated by gains to others: were this not so it would have been incorrect to say that the agent's sacrifice promotes the good. Although considered in itself the sacrifice is bad, all things considered it is preferable to the alternative of the agent avoiding the sacrifice and thereby countenancing a greater overall harm. Therefore, the extremist will contend, the moderate has given no reason not to require the sacrifices.*

(Kagan, 1989, p. 252)

Het enige dat de gematigden hier tegenin kunnen brengen is dat het opofferen van onze belangen er op een of andere manier voor zorgt dat er tegengestelde overwegingen ontstaan die sterk genoeg zijn om de pro tanto reden om het goede te promoten te verhinderen een vereiste te onderbouwen (p. 256). Om deze claim enige waarschijnlijkheid te verschaffen lijkt het aangewezen te verwijzen naar de menselijke natuur. Het is immers een feit dat mensen meer begaan zijn met de dingen en personen van hun eigen belangen en verlangens. We bekijken de wereld vanuit ons persoonlijk gezichtspunt en zijn sterk geneigd hierdoor de belangrijkheid van onze belangen te overschatten. Het is veel moeilijker mensen te motiveren om rekening te houden met zaken waar ze geen persoonlijk belang bij hebben. Indien er een conflict zou zijn tussen onze persoonlijke belangen en het algemeen goede is het dan ook allesbehalve vanzelfsprekend dat we voldoende gemotiveerd zijn om het algemeen goede na te streven en onze persoonlijke belangen op te schorten. Dit staat los van de positie die wordt ingenomen in het internalisme-externalisme debat.

Dit is een belangrijk feit over de menselijke natuur. Het toont ons hoe het komt dat mensen er over het algemeen niet in slagen steeds het algemeen goede te promoten. Maar de gematigden zijn er niet enkel op uit om ons gedrag te verklaren, ze moeten het ook kunnen rechtvaardigen (p. 262)! Ook de extremisten erkennen dat mensen geneigd zijn hun persoonlijke belangen te overwaarden, maar ze weigeren ons gedrag op die manier goed te praten, zoals de gematigden doen. Het verklaren van ons gedrag is nog maar de eerste stap. Kunnen de gematigden echter ook de cruciale tweede stap zetten en zo ons gedrag rechtvaardigen?

De tweede stap bestaat erin aan te tonen dat een moreel systeem, om aanvaardbaar te zijn, de menselijke natuur adequaat moet weergeven. Als dit waar is, heeft de gematigde een streepje voor. Zijn moreel systeem kent immers keuzemogelijkheden, waardoor mensen kunnen nalaten steeds het goede na te streven. De keuzemogelijkheden laten ons de ruimte te handelen overeenkomstig onze menselijke natuur. Ze laten ons toe disproportioneel belang te hechten aan onze eigen verlangens. De extremist laat geen keuzemogelijkheden toe en laat bijgevolg geen ruimte voor dit aspect van onze menselijke natuur. Wat kan hij tegen dit argument inbrengen?

Het zwakke punt van bovenstaand argument is de dubbelzinnigheid van het begrip “adequaat weergeven”. De extremist betoogt dat dit begrip eigenlijk twee betekenissen heeft. Enerzijds kan een systeem een verzameling feiten *minimaal* weergeven. Dit betekent dat het enkel weergeeft wat het moet weergeven. Anderzijds kan een systeem een verzameling feiten *volledig* weergeven, als het alles wat het kan weergeeft. De extremist stelt nu dat zijn systeem met de vereiste om steeds het algemeen goede te promoten de menselijke natuur wel degelijk weergeeft, zij het minimaal. Het voldoet dan ook aan de vereiste om de menselijke natuur adequaat weer te geven en kan bijgevolg niet zomaar van tafel geveegd worden. Het argument van de gematigden loopt mank wegens haar dubbelzinnigheid.

Wat de gematigde wel nog steeds voor heeft op de extremist is dat zijn systeem, mét keuzemogelijkheden, de menselijke natuur inderdaad vollediger weergeeft. Hij heeft echter nog niet kunnen aantonen dat het noodzakelijk is voor een aanvaardbaar moreel systeem om de menselijke natuur volledig weer te geven. Evenmin heeft hij kunnen aantonen dat de minimale weergave van de menselijke natuur onmogelijk is zonder keuzemogelijkheden. Meer nog, volgens Kagan dringt de vraag naar de legitimiteit van een moreel systeem mét keuzemogelijkheden zich op. Het argument van de gematigden zou zich tegen hen keren. Volgens mij gaat Kagan hier in al zijn enthousiasme echter iets te ver. Het persoonlijk gezichtspunt lijkt mij minstens even belangrijk in onze menselijke natuur dan de pro tanto

reden om het algemeen goede te doen. Het lijkt mij onwaarschijnlijk dat een moreel systeem onze menselijke natuur zelfs nog maar minimaal kan weergeven zonder te verwijzen naar onze neiging onszelf te bevoordelen. Dit houdt inderdaad geen verdediging van keuzemogelijkheden in, maar ook geen weerlegging en in ieder geval wel een verklaring. Het is een feit over onze menselijke natuur dat we een dergelijke neiging hebben, maar hoe we daar mee willen omgaan is een heel andere zaak. Kagan legt de bewijslast voor de aanvaardbaarheid van een systeem met keuzemogelijkheden bij de gematigden, maar ook hij heeft nog niet kunnen aantonen dat keuzemogelijkheden fundamenteel in strijd zijn met onze menselijke natuur.

De belangrijke vraag waar Kagan aan voorbij lijkt te gaan, is of een moreel systeem überhaupt onze menselijke natuur hoeft weer te geven. Descriptivisten zullen bevestigend antwoorden, normativisten ontkennend. Kagan lijkt volledig aan dit onderscheid voorbij te gaan. Zo lijkt het mij mogelijk zijn drie posities op basis van dit criterium te onderscheiden. De minimalisten gaan gewoon uit van onze menselijke neiging om onze eigen belangen overdreven hoog in te schatten. Hun systeem geeft enkel weer hoe we van nature uit zouden handelen, weliswaar met veronachtzaming van de pro tanto reden. Ze hebben geen normatieve voorschriften. De gematigden gaan op hun beurt ook uit van onze menselijke natuur. Ze veronachtzamen de pro tanto reden niet en pogen zo tot een adequate weergave te komen van onze morele praktijk, evenzeer zonder echte uitgesproken normatieve voorschriften. De vereisten van hun moraal liggen dan ook zeer dicht bij de grenzen die we van nature hebben meegekregen. Het verschil met de minimalisten ligt vooral in het beeld dat ze hebben van onze menselijke natuur.

De extremisten daarentegen zijn er mijn inziens toch eerder op uit onze natuurlijke predisposities te overstijgen. Misschien is dit wel de echte taak van een moreel systeem en zijn er andere disciplines, zoals de antropologie, die zich beter kunnen bezighouden met het beschrijven van de menselijke natuur. Het lijkt me dan ook gevaarlijk om als extremist te willen aantonen dat er op empirische basis geen ruimte is voor keuzemogelijkheden. Veeleer lijkt het mij zinvol rustig na te denken over wat het moreel goede is en hoe we dit kunnen bereiken. Wanneer we zo tot een ethisch systeem zijn gekomen, kunnen we ons afvragen of het haalbaar is in de praktijk en eventueel aanpassingen doorvoeren. Het spreekt vanzelf dat we onze theorie moeten aanpassen aan de realiteit en niet de realiteit aan onze theorie, zoals Kagan hier neigt te doen. Hij heeft immers nog niet aangetoond dat een systeem met keuzemogelijkheden minder wenselijk is dan een systeem zonder opties, tenzij vanuit normatieve overwegingen. Over deze wisselwerking later meer.

### 5.3.4 Het negatieve argument

Wanneer het aandachtspunt van de discussie tussen de extremisten en de gematigden verschoven wordt naar de al dan niet adequate weergave van de menselijke natuur lijken de extremisten mij kwetsbaar. De gematigden nemen dan ook geen vrede met Kagans weerwoord en proberen hun claim – *that systems which require promoting the good fail to reflect the nature of persons adequately* (p. 271)- op twee manieren te onderbouwen.

Vooreerst betogen de gematigden dat een systeem zonder keuzemogelijkheden er niet in slaagt de menselijke natuur zelfs minimaal weer te geven. Hier wordt uitgegaan van een negatieve houding tegenover de menselijke natuur. We betreuren hoe onze natuur is en onderzoeken welke toegevingen er gedaan moeten worden. De gematigden moeten kunnen aantonen dat deze toegevingen noodzakelijk zijn én incompatibel met de vereiste om het algemeen goede te promoten (p. 271).

Het uitgangspunt van het negatieve argument is het feit dat mensen moeilijk te motiveren zijn om dingen te doen waar ze geen belang in hebben. Onze persoonlijke belangen bezitten een motivationele kracht die andere overwegingen missen. Om ons toch zover te krijgen te handelen los van onze belangen is er nood aan *especially compelling reasons*, sterk dwingende redenen. Deze redenen moeten dan zorgen voor de gepaste motivatie; *A moral requirement must be supported by considerations powerful enough to motivate us to obey it* (p. 274). De gematigden verwoorden hier een vorm van internalisme. We kunnen volgens hen maar spreken van een echte morele vereiste wanneer we door haar erkenning ook gemotiveerd kunnen worden. Hiermee willen ze wel niet zeggen dat we ook altijd overeenkomstig de vereiste moeten handelen. Wel moeten we in staat zijn om door de onderliggende redenen van de vereiste voldoende gemotiveerd te worden; *For agents to be under a moral requirement, they must be capable of being motivated by it* (p. 274).

Het punt is nu dat de pro tanto reden om het algemeen goede te promoten ons niet voldoende zou kunnen motiveren om ernaar te handelen. Kagan stelt dat een moreel systeem zichzelf moet verkopen aan mensen en om daar goed in te zijn is de extremistische positie te veeleisend. Daarom betogen de gematigden dat het nodig is de morele vereisten af te zwakken. We zijn ‘slechts’ mensen en bijgevolg zijn toegevingen noodzakelijk. Zonder het bestaan van sterk dwingende redenen zijn we immers niet bij machte steeds het algemeen goede te promoten. Kagan vat het negatieve argument als volgt samen: *morality would require promotion of the good if it could; but it cannot* (p. 275). Cruciaal in dit argument staat de bijkomende

voorwaarde voor morele doorslaggevendheid: motiverende kracht. De pro tanto reden kan geen algemene vereiste onderbouwen omdat we er niet altijd voldoende gemotiveerd door worden. Dit is een gevolg van de aard van onze menselijke natuur. De gematigden steunen dus zoals gezegd op een descriptief gegeven om tot 'normatieve' voorschriften te komen.

De extremisten kunnen dit argument op twee manieren pogen te ondergraven. Ten eerste kunnen ze de motivationele voorwaarde voor morele doorslaggevendheid in vraag stellen. Zoals hierboven gezien (III. Morele motivatie) is het internalisme immers verre van probleemloos en wordt het zeker niet door iedereen aanvaard. Het blijft een controversiële doctrine. Zonder deze motivationele voorwaarde valt het negatieve argument volledig in duigen: *despite the nature of persons, the pro tanto reason to promote the good might well be morally decisive, grounding a requirement* (p. 277). De centrale vraag lijkt mij hier wederom in welke mate er rekening moet gehouden worden met onze menselijke natuur bij het opstellen van een normatieve theorie.

Wanneer de extremisten echter aannemen dat er inderdaad een motivationele voorwaarde bestaat voor morele doorslaggevendheid, rest hen nog steeds een tweede manier om het negatieve argument te ondergraven. Zo kunnen ze benadrukken dat er wel degelijk sterk dwingende redenen zijn om het algemeen goede te promoten. Ook hier geldt het feit dat we er niet altijd naar handelen niet als bewijs voor de afwezigheid van een dergelijk motivatie. Toch lijken de gematigden iets sterker in hun schoenen te staan, vooral wanneer we kijken naar de morele praktijk. Het algemeen goede wordt immers beduidend minder wel dan niet nagestreefd. Het lijkt dus voor de hand te liggen dat de pro tanto reden er in het algemeen niet in slaagt ons voldoende te motiveren. Toch heeft het negatieve argument de extremisten nog niet volledig uitgeteld.

Zo kunnen de extremisten het negatieve argument nog verder doortrekken, met alle gevolgen van dien. Wanneer we dit doen lijkt het argument immers ook de prudentie of voorzichtigheid te ondergraven. Mensen zijn vooral begaan met hun *huidige* belangen en verlangens. Aandacht voor onze toekomstige belangen zit veel minder ingebakken in onze menselijke natuur.

Wanneer we het negatieve argument hierop toepassen, moeten we besluiten dat er ook hier toegevingen nodig zijn. Wanneer een moreel systeem onze menselijk natuur minimaal wil weergeven, zal het moeten afstappen van de vereiste van prudentie of voorzichtigheid (p. 281). Op deze manier slaagt de extremist er in de gematigden vast te zetten:



*If a complete system of reasons for action is to require prudence, then – according to the negative argument – there must be reasons for prudent behavior sufficiently compelling for the actor to be able to overcome his motivational bias in favor of his present interests. The moderate must indicate how he proposes to defend prudence against the challenge posed by his own negative argument.*

(p. 282)

Ondanks onze neiging om vooral met onze huidige belangen begaan te zijn, slagen we er vaak in voorzichtig en toekomstgericht te handelen. Volgens Kagan ligt de verklaring hiervoor in het onderscheid tussen levendige en doffe overtuigingen. Kenmerkend voor levendige overtuigingen is dat mensen hun belang volledig naar waarde schatten. Bij doffe overtuigingen is dit veel minder het geval. Wat de toekomst betreft hebben mensen normaal gesproken voornamelijk doffe overtuigingen. Onze levendige overtuigingen hebben vooral betrekking op het heden. Toch bestaat de mogelijkheid om ook voor onze toekomst levendige overtuigingen te hebben. Dit is maar goed ook, want niet in staat zijn je eigen toekomst levendig voor te stellen is een ernstige handicap. De levendigheid zorgt ervoor dat we de redenen voortgebracht door onze toekomstige belangen nauwkeuriger naar waarde kunnen schatten en er bijgevolg ook naar kunnen handelen. Het lijkt dan ook aangewezen onze overtuigingen over onze toekomst te verlevendigen omdat we onszelf op die manier kunnen motiveren om niet in de val te trappen die onze natuur voor ons heeft opgesteld.

Het punt dat de extremisten hier willen maken is dat we onze natuur niet enkel kunnen overstijgen wat onze toekomstige belangen betreft, maar ook met betrekking tot de pro tanto reden om steeds het algemeen goede te promoten. Concreter stellen ze dat *were all my beliefs vivid, I would tend to act in accordance with the objective standpoint* (p. 292). Ze geven ook enig bewijsmateriaal voor deze controversiële claim (p. 294-297). Zo merken ze ten eerste op dat mensen af en toe hun belangen wel degelijk opofferen ten voordele van vrienden en geliefden. Ze verklaren dit door te verwijzen naar de levendigheid van de overtuigingen die we hebben over onze naasten. Ten tweede wijzen ze op het verschil dat afstand maakt in het motiveren van mensen. Wanneer iemand van honger omkomt in onze woonkamer zijn we veel sterker geneigd ter hulp te schieten dan wanneer deze persoon zich op enkele kilometers van ons vandaan bevindt. Enkele factoren kunnen hiervoor een gedeeltelijke verklaring bieden. Zo lijkt de waarschijnlijke effectiviteit van onze handeling te verkleinen naarmate de afstand tussen ons en de begunstigde vergroot. Daarenboven vergroot het aantal mensen die evenzeer hulp kunnen bieden overeenkomstig de afstand. Beide verklaringen zijn echter niet afdoend. De beste verklaring voor dit fenomeen verwijst naar de levendigheid van onze overtuigingen;

*distance affects response because it affects vividness* (p. 295). Wanneer de hongerige voor ons staat, worden we direct geconfronteerd met zijn lijden. We zijn ons ten volle en levendig bewust van zijn situatie en zijn bijgevolg veel sterker gemotiveerd om iets aan zijn situatie te doen.

Als derde ‘bewijs’ voor hun claim verwijzen de extremisten naar de impact die films, foto’s, literatuur en dergelijke meer kunnen hebben op onze ontvankelijkheid om rekening te houden met de belangen van anderen. De confrontatie met deze media verhogen de levendigheid van onze overtuigingen en bijgevolg ook onze motivatie. Tenslotte wijzen ze er op dat ook de morele basisregel bij uitstek – Stel jezelf in de plaats van de ander! – hun claim onderbouwt. De bedoeling van de inlevingsoefening is immers onze doffe overtuigingen te vervangen door levendige.

De extremisten zijn er mijn inziens in geslaagd hun claim vrij sterk te onderbouwen. Wanneer onze overtuigingen voldoende levendig zijn, lijkt het niet langer onmogelijk dat we er ook voldoende door gemotiveerd kunnen worden. Toch kunnen de gematigden nog twee tegenwerpingen maken. Ten eerste lijkt het mogelijk dat iemands overtuigingen erg levendig zijn, maar dat dit niet resulteert in de overeenkomstige motivatie. Denken we maar aan sadisten. De extremisten kunnen hun claim dus niet universaliseren. Dit hoeft echter geen dramatische consequenties te hebben voor de extremistische stelling. Zolang de karakteristieke of typische mens, gegeven de levendigheid van zijn overtuigingen, het algemeen goede zou nastreven, is de eerste gematigde tegenwerping voldoende weerlegd.

De tweede tegenwerping lijkt mij moeilijker op te vangen. Hier stellen de gematigden dat het vooroordeel ten gunste van onze eigen belangen misschien wel afgezwakt kan worden door middel van levendige overtuigingen, maar toch nooit volledig geëlimineerd. *Even with vivid beliefs, agents would assign their interests more weight than they objectively merit* (p. 315). We komen wel dichterbij tot het objectieve gezichtspunt, maar volledig objectief handelen zullen we nooit doen. Er blijft steeds een vooroordeel of neiging ten gunste van onze persoonlijke belangen bestaan. De extremisten menen echter dat er wel degelijk sterk dwingende redenen zijn om zelfs deze kern van het vooroordeel te overstijgen. Of deze redenen voldoende motiverend werken, lijkt echter twijfelachtig. Toegegeven, er bestaan mensen die door de pro tanto reden om het algemeen goede te promoten samen met de levendigheid van hun overtuigingen voldoende gemotiveerd worden om de kern van het vooroordeel te overstijgen en te handelen volgens het objectieve gezichtspunt. Deze mensen zijn echter eerder uitzondering dan regel en we kunnen ze moeilijk aanduiden als de karakteristieke of typische mens. Mogen

we hieruit besluiten dat deze vooringenomenheid ten gunste van onze persoonlijke belangen niet noodzakelijk slecht hoeft te zijn?

### 5.3.5 Het positieve argument

De tweede manier waarop de gematigden pogen aan te tonen dat een moreel systeem zonder keuzemogelijkheden, het extremistische systeem, er niet in slaagt de menselijke natuur adequaat weer te geven, wordt samengevat onder de noemer 'het positieve argument'. Zoals de naam al aangeeft wordt er afgestapt van de negatieve houding tegenover onze natuur die voor het bovenstaande argument zo kenmerkend was. Men betreurt de menselijke natuur niet, maar gaat juist uit van haar sterkte. Men vertrekt niet van een -opgedrongen- minimale weergave, maar poogt net een volledige weergave te bekomen. Een moreel systeem wordt verwacht een afspiegeling te zijn van onze natuur en aangezien onze natuur een subjectief gezichtspunt herbergt, moet een adequaat moreel systeem ruimte bieden voor keuzemogelijkheden. De wenselijkheid van de vereiste om steeds het algemeen goede na te streven verdwijnt naar de achtergrond. Een moreel systeem wordt niet langer verwacht in te gaan tegen onze beperkte natuur, maar er juist volledig mee in overeenstemming te zijn;

*The argument stresses the desirability of adopting features which are in harmony with the nature of persons; rather than belittling the agent's engagement with the subjective point of view, and asking him to strive to overcome his natural bias, the features of morality should try to enhance the agent's ability to act in accordance with his nature. [...]*  
*Morality shouldn't require promotion of the good unless it must; and it needn't.*  
 (p. 333)

De gematigden gaan er voor dit argument dus gemakshalve van uit dat onze vooringenomenheid ten gunste van onze persoonlijke belangen op zich morele waarde heeft. De extremisten zouden dit echter niet (voldoende) inzien. Het objectief gezichtspunt schiet hier te kort. Er zijn immers moreel legitieme waarden waar een dergelijk gezichtspunt geen rekenschap van kan geven. De gematigden verwijten het extremistische kamp een vijftal fouten, waarvan we er enkele hierboven reeds vrij uitgebreid hebben besproken.

Zo wijzen ze er ten eerste op dat we, wanneer we steeds het algemeen goede zouden moeten nastreven, veel van ons welzijn en voorspoed zouden moeten opofferen. We zouden al onze tijd, energie en moeite enkel nog mogen besteden aan het promoten van het algemeen goede.

Andere handelingen zouden als ongerechtvaardigde verspilling worden gebrandmerkt. In een dergelijke wereld zou er gewoon geen plaats zijn voor plezier (cfr. supra: Wolf);

*We would have to do without ballet, opera, symphonies, and perhaps other forms of the arts; without gourmet cooking, elegant clothes, and more than adequate housing; without departments of philosophy, and programs in comparative literature; without stamp collecting, professional sports, and bowling teams. We would have to do without fun –and more: we would have to do without a vast range of goods which give our world color, diversity, and value. The world which would be created if we all adopted the objective standpoint would be a grey world –a far cry from the ideal.*

(p. 358)

Zoals hierboven reeds gezegd lijkt deze ‘fout’ ons inderdaad een aanleiding te geven om de extremistische aanspraak te verwerpen. De extremisten kunnen echter repliceren dat de offers niet op zich gewaardeerd worden, maar enkel in de mate dat ze bijdragen aan het algemeen goede. Ze worden enkel gevraagd omdat op die manier het algemeen goede het best wordt nagestreefd. Dat we dit niet zo leuk vinden mag geen rechtvaardiging zijn voor overdreven rationalisaties ten voordele van ons eigenbelang. Hierboven is deze ‘fout’ echter reeds voldoende uitgewerkt.

Een tweede, aanverwante ‘fout’ van de extremisten is dat ze een onaanvaardbaar beeld zouden scheppen van het ideale *leven*. Wie leeft volgens het objectieve gezichtspunt zal er volgens de gematigden nooit in slagen een goed leven te leiden. De extremisten kunnen echter antwoorden dat onze luxegoederen ons leven inderdaad verrijken, maar dat ze enkel gerechtvaardigd zouden zijn in een utopische fantasie met onbeperkte rijkdommen en bestaansmiddelen (p. 361). Dit is uiteraard niet de wereld waar wij in leven en in onze wereld is er in het beeld van het goede leven geen plaats voor dergelijke luxegoederen. Daarenboven is het niet alleen de taak van moraliteit om het goede leven te beschrijven, maar ook, en misschien nog meer, om ons aan te geven in welke mate het ons is toegestaan dit goede leven ook te leiden. Dit lijkt mij een erg belangrijke opmerking. Hier blijkt immers duidelijk dat Kagan de gematigden omwille van normatieve overwegingen wil weerleggen. Jammer genoeg gaat hij niet dieper in op wat nu juist de taken van een moreel systeem zijn. Dit had de duidelijkheid mijn inziens zeker ten goede gekomen.

De derde ‘fout’ sluit aan bij de kritiek van Bernard Williams (1973 en 1981). De gematigden stellen hier dat de bereidheid tot het opofferen van onze belangen ten voordele van een groter

algemeen goed eigenlijk een gebrek van het objectieve standpunt blootlegt (Kagan, 1989, p. 263). Wanneer we bereid zijn iets op te offeren voor het algemeen goed tonen we volgens de gematigden dat we niet in staat zijn iets direct en diepgaand te waarderen. We zijn niet in staat ons te engageren ten opzichte van een doel. Ze vinden dit vermogen echter erg belangrijk, waardoor de conclusie zich opdringt dat het nastreven van het algemeen goede geen vereiste kan vormen. Ook hier zijn de extremisten echter allesbehalve weerloos. Waarom is een dergelijk vermogen immers zo belangrijk? Kunnen we een dergelijke toewijding niet even probleemloos 'dweepziek' of 'obsessief' noemen (p. 364)? Bovendien kunnen extremisten wel degelijk de waarde van zulke engagementen inzien. Het punt is echter dat het vervullen van die engagementen niet altijd opweegt tegen het verlies dat hierdoor veroorzaakt wordt wat het algemeen goede betreft. Wanneer dit het geval is, moeten de engagementen wijken, aldus de extremisten.

De vierde vermeende fout van de extremisten heeft ook betrekking op het engagement en de betrokkenheid van mensen, meer bepaald op de *aard* van zulke relaties. Mensen waarderen sommige zaken direct en enkel het subjectieve, persoonlijke gezichtspunt laat ons toe die zaken te bevoorrechten, ook al gaat dit ten koste van het algemeen goede. Wanneer we echter bereid zijn die zaken niet te begunstigen, waarderen we ze niet direct, aldus de gematigden. Dit is echter nog maar de vraag. Kagan illustreert dit met een voorbeeld (p. 366) dat sterk lijkt op 'Sophie's Choice' (zoals hierboven reeds uiteengezet): wanneer een persoon niet bij machte is zijn drie kinderen te redden, zal hij toch bereid zijn te kiezen voor het redden van twee kinderen in plaats van slechts één kind, hoe beroerd hij zich hier ook bij voelt. De bereidheid tot het opofferen van een object of persoon sluit het direct waarderen ervan dus allesbehalve uit. Zoals bij de derde 'fout' kunnen de extremisten de waarde van zulke relaties wel degelijk erkennen, maar ook hier hoeft dit niet te betekenen dat ze een zekere onaantastbaarheid zouden verdienen.

De vijfde en laatste vermeende fout betreft de botsing tussen de vereiste om het algemeen goede te promoten en het bestaan van bepaalde soorten van directe gehechtheid en genegenheid, zoals vriendschap en liefde. Centraal staat hier de vraag in hoeverre het bevoorrechten een essentieel onderdeel is van vriendschap en liefde. De gematigden stellen natuurlijk dat deze voortrekkerij en partijdigheid onmisbaar zijn om van vriendschap en liefde te kunnen spreken. Als dit zo is, discrediteert dit de vereiste om steeds het algemeen goede te promoten enorm. Wanneer deze vereiste immers incompatibel zou blijken met vriendschap of liefde is het allesbehalve vanzelfsprekend dat we deze speciale banden zouden laten voor wat ze zijn. Veeleer lijkt de extremistische vereiste dan het onderspit te delven. Zo'n vaart hoeft het volgens Kagan echter niet te lopen. Ten eerste kunnen vriendschap en liefde op meerdere

manieren worden uitgedrukt. De gematigden zijn er bijgevolg niet in geslaagd aan te tonen dat een dergelijk favoritisme en voortrekkerij essentieel zijn. Ten tweede is het evenmin vanzelfsprekend dat vriendschap en liefde onverenigbaar zouden zijn met de vereiste om steeds het algemeen goede te promoten. Het is best mogelijk dat zulke gevoelens en de overeenkomstige relaties juist bijdragen tot het algemeen goede.

De vijf bovenstaande ‘fouten’ slagen er dus niet in de extremisten in verlegenheid te brengen. De gematigden hebben nog niet kunnen aantonen dat onze vooringenomenheid ten gunste van onze persoonlijke belangen op zich morele waarde heeft. Ze claimden dat er moreel legitieme waarden zijn waar het objectieve gezichtspunt geen rekenschap van kan geven, maar ze hebben deze claim niet overtuigend kunnen onderbouwen. Integendeel, Kagan heeft aangetoond dat de extremisten deze waarden wel degelijk kunnen erkennen;

*... the objective standpoint is perfectly capable of recognizing the intrinsic value of the various goods, relations, and so on. But recognition of intrinsic value does not necessarily involve endorsement all things considered. In a world of limited resources, some things of intrinsic value are to be avoided. The extremist can admit the loss involved when agents act so as to promote the overall good; but he will stress the overall gains which would not otherwise be procured.*

(p. 370)

Ook het positieve argument slaagt er dus niet in de vereiste om steeds het algemeen goede te promoten te ondergraven, laat staan een moraliteit met keuzemogelijkheden te verdedigen en te rechtvaardigen.

### **5.3.6 Een buitengewone moraal**

Kagan meent aangetoond te hebben dat de alledaagse, gematigde moraal niet adequaat onderbouwd kan worden. Zowel het bestaan van beperkingen als van keuzemogelijkheden kunnen niet gegrond worden. De enige steun die de gematigde moraal heeft is van intuïtieve aard, maar op zich is deze steun onvoldoende. We moeten de gematigde moraal dan ook achter ons laten en een alternatieve positie innemen. Twee opties blijven open: de extremistische en de minimalistische. Onze keuze hiertussen zal worden ingegeven door onze houding tegenover het bestaan van een pro tanto reden om het goede te promoten en de mate van morele doorslaggevendheid die we aan deze reden willen toekennen. Het feit dat mensen van tijd tot tijd wel degelijk belangeloos kunnen handelen, lijkt enigszins te pleiten voor het bestaan van

een dergelijke reden. Kagan geeft echter zelf toe dat hij doorheen zijn werk het bestaan van de pro tanto reden eigenlijk gewoon heeft voorondersteld. Toch lijkt het mij inderdaad gerechtvaardigd te stellen dat onder bepaalde ideale omstandigheden mensen gemotiveerd kunnen worden om het algemeen goede te promoten op basis van de pro tanto reden. Deze reden blijkt in de meeste situaties echter verre van moreel doorslaggevend te zijn. Een bijkomende ondersteuning in termen van onze persoonlijke belangen lijkt aangewezen: *an agent who promotes the good may lose much: but does she gain anything?* (p. 390)

Wat we winnen door te handelen en leven naar onze morele standaarden is harmonie. Ons denken en ons handelen sluiten bij elkaar aan en we voelen ons één met onszelf. Volgens Kagan is een dergelijke eenheid een onderdeel van een integer leven. Wanneer we er echter niet in slagen te leven volgens ons moreel systeem kunnen we onszelf niet langer goedkeuren. We loochenen onszelf omdat we een leven leiden dat we zelf niet gerechtvaardigd vinden. Toch is deze harmonie geen zuiver arbitraire aangelegenheid. Je verkrijgt harmonie door te handelen overeenkomstig je moreel systeem, maar de keuze van dit systeem is niet vrijblijvend en moet gerechtvaardigd kunnen worden. Volgens Kagan kunnen enkel de extremisten hun veeleisende moraal verdedigen tegen een kritisch zelfonderzoek. Enkel zij kunnen hun leven volledig rechtvaardigen. Bijgevolg zijn zij de enigen die aanspraak kunnen maken op een waarlijk integer leven. Maar weegt een dergelijke integriteit op tegen het opofferen van (een groot deel van) je persoonlijke belangen om het algemeen goede te bevorderen?

Dat slechts een klein aantal mensen actief op zoek gaat naar een rechtvaardiging voor hun morele overtuigingen hoeft niet te betekenen dat die rechtvaardiging onbelangrijk wordt gevonden. Eerder is het zo dat mensen er gemakshalve van uitgaan dat hun morele code te rechtvaardigen valt. Wanneer het tegendeel zou blijken zouden vele mensen proberen een nieuwe code te ontwikkelen en er naar te leven, opdat ze die integriteit toch weer zouden bereiken; *Integrity has a central place in the moral character to which we aspire* (p. 392).

Integriteit is dus belangrijk, maar weegt niet noodzakelijk steeds het zwaarst door. We kunnen integriteit beter beschouwen als een belang als alle andere. Zoals we begaan zijn met onze naasten en onze projecten, zo vinden we het ook belangrijk te leven volgens onze te rechtvaardigen morele code. Dit houdt de mogelijkheid in van een conflict tussen onze persoonlijke belangen onderling. Onze moraal kan ons immers een aanzienlijk offer vragen waardoor één van onze belangen wordt gefrustreerd ten voordele van ons integriteitsbelang. In dergelijke situaties maken we normaliter de balans op en wegen we af of het de moeite loont om het offer te maken. De extremisten menen daarentegen dat we steeds het algemeen goede

moeten promoten ongeacht welke offers we hiervoor moeten maken. Betekent dit niet dat de extremistische positie uitsluit dat al onze belangen worden behartigd? Wat onze integriteit betreft kunnen we gerust zijn, maar onze andere belangen worden dan toch stelselmatig gefrustreerd? Dit hoeft niet het geval te zijn;

*For the conflict only arises when an agent has interests which are (at least potentially) opposed to the promotion of the good. [...]*

*However, an agent might have the pursuit of the good as his fundamental project –and in such a case promotion of the good would never require an overall sacrifice of his interests. And thus promotion of his own interests would never involve loss of integrity. If the good life for any given individual is in large part a function of his particular interests, then it seems plausible to suggest that an agent whose fundamental interest was in the promotion of the overall good might be able to live the good life while abiding by the demands of morality. All other individuals who valued their integrity would generally find unavoidable conflict between that value and their other interests.*

(p. 392-93)

De conclusie dringt zich op: we moeten onze persoonlijke belangen aanpassen. Op die manier kunnen we het conflict tussen onze persoonlijke belangen en het algemeen goede verkleinen of misschien zelfs wegwerken, zodat we kunnen komen tot een integer, moreel én goed leven.

Dit is uiteraard allesbehalve gemakkelijk. We zijn van nature immers meer begaan met onszelf dan met het algemeen goede. Het verhogen van de levendigheid van onze overtuigingen kan hier wel enig soelaas brengen, maar het probleem van de motivatie wordt er niet volledig door opgevangen. Dit kan volgens Kagan enkel gebeuren door onze sociale en politieke structuren te veranderen. Wat de politiek betreft zou de staat het bevorderen van het algemeen goede tot haar overkoepelende doelstelling moeten maken. Twee illustrerende punten waar dit een direct voelbaar verschil zou maken zijn de verdeling van de rijkdom en het probleem van de wereldarmoede. Wanneer de staat erop gericht zou zijn het grootste geluk voort te brengen, zouden vele mensen daar wel bij varen. Een mogelijk struikelblok is hier natuurlijk de mate van inmenging in onze levens die we aan de staat willen toestaan. Wanneer we onze persoonlijke belangen en het algemeen goede meer op elkaar zouden hebben afgestemd, lijkt dit probleem mij minder frappant, maar zover zijn we natuurlijk nog niet.

Wat hier ook kan toe bijdragen zijn veranderingen in onze sociale structuur. Zo is het volgens Kagan erg belangrijk dat wij als maatschappij voldoende hoge verwachtingen hebben van hoe



mensen moeten handelen. Leven volgens de gematigde moraal moet laakbaar worden. Het mag niet langer moreel aanvaardbaar zijn om enkel kleine, vrijwel betekenisloze offers te brengen. Wanneer we niet handelen volgens de vereiste om het algemeen goede te promoten, verdienen we het om sociaal ‘gestraft’ te worden. Wanneer de sociale druk op individuen op die manier wordt verhoogd zal dit volgens Kagan tot betere resultaten leiden wat het algemeen goede betreft (zie ook Singer, 2000). Hoe groot de sociale verwachtingen juist moeten zijn blijft natuurlijk een empirische zaak. Zoals we hierboven (Sidgwick) reeds gezien hebben, kan een te hoge standaard contraproductief werken. Toch lijkt het geoorloofd te stellen dat een hoger verwachtingspatroon gewenst is; *people would do much more than they currently do if we lived in a society which expected it of us* (Kagan, 1989, p. 397). Men dient mijn inziens echter gedegen onderzoek te verrichten naar hoe verwachtingen en idealen op ons gedrag inwerken. Dit zou Kagans intuïtief voorstel empirisch kunnen onderbouwen en richtlijnen aanbieden voor de concretere uitwerking ervan.

Een tweede belangrijke verandering in onze sociale structuur betreft de morele opvoeding van kinderen. Kinderen moeten bewust gemaakt worden van het bestaan van een morele vereiste om het algemeen goede te promoten. We moeten hen leren meer aandacht te besteden aan de noden en belangen van anderen. Op die manier zullen ze de natuurlijke neiging om zichzelf te bevoordelen gemakkelijker overstijgen en het algemeen goede nastreven. Een adequate morele opvoeding zorgt ervoor dat onze persoonlijke belangen zo worden aangepast dat ze (zo goed als) samenvallen met het algemeen goede, aldus Kagan:

*Children should be taught the importance of developing a life plan whose pursuit would result in their making their greatest contribution to the good. [...] ...if individuals are taught to keep the needs of others in sight as their interests develop, the split between those personal interests and what is in the overall interest will be lessened, and so the actions required by the pursuit of the good will less often be perceived as sacrifices.*  
(p. 398)

Een ambitieuze opzet, maar zoals we reeds gezien hebben is er zeker nog een progressiemarge wat onze opvoedingssystemen betreft.

Besluitend geeft Kagan toe dat het inderdaad ontzettend moeilijk en misschien wel onmogelijk is om steeds het algemeen goede te promoten. Dit neemt echter niet weg dat we er moreel toe verplicht zijn. We hebben de vrijheid om onze natuurlijke vooringenomenheid ten gunste van onze persoonlijke belangen te overstijgen en om deze belangen zelf aan te passen. We mogen

onzelf en anderen dan ook niet toestaan vrede te nemen met een gematigd moreel leven. Wanneer we er niet in slagen te leven volgens de vereisten van de extremistische moraal moeten we dit onder ogen durven zien en proberen er iets aan te doen; *Faced with this realization what we must do is change: change our beliefs, our actions, and our interests. What we must not do— is deny our failure* (p. 403).

#### 5.4 Moeilijkheden bij het introduceren van een nieuwe moraal

Kagan ijvert voor een aanpassing van onze overtuigingen, handelingen en belangen. Hoewel onze alledaagse moraal in zekere mate geïnspireerd lijkt door het utilitaristische uitgangspunt, lijkt deze aanpassing allesbehalve probleemloos te verlopen. Vooraleer in te gaan op enkele mogelijke problemen zal ik kort de verhouding tussen onze gematigde moraal en het utilitarisme bespreken. Uitgangspunt is Sidgwick's *The Methods of Ethics* (1874). Waar Williams en Wolf ingaan op de problemen van een utilitaristisch leven, gaat Sidgwick ook in op de problemen bij het introduceren van een dergelijke levenswijze.

Opvallend is dat Sidgwick een utilitaristische basis toeschrijft aan onze (gematigde) moraal van het gezond verstand. Ook John Stuart Mill zou deze mening toegedaan geweest zijn:

*... the “rules of morality for the multitude” are to be regarded as “positive beliefs of mankind as to the effects of actions on their happiness”, so that the apparent first principles of Common Sense may be accepted as the “middle axioms” of Utilitarian method;*  
(Sidgwick, 1874, p. 461)

Dit is volgens Sidgwick een gevolg van het feit dat onze morele gevoelens uiteindelijk voortkomen uit ervaringen van lust en pijn. Handelingen die pijn veroorzaken, roepen normaliter een afkeer op, vooral wanneer de benadeelde tot onze familie of vriendengroep behoort. Naarmate we ons moreel ontwikkelen groeit onze sympathie voor mensen in het algemeen, waardoor de pijn van anderen evenzeer een aversie in ons oproept. Op dezelfde manier zorgt associatie ervoor dat we handelingen die plezier veroorzaken aanmoedigen. Zo hebben onze morele gevoelens zich geleidelijk ontwikkeld. Sidgwick beschrijft onze moraal van het gezond verstand dan ook als ‘*unconsciously or ‘instinctively’ utilitarian*’ (Sidgwick, 1874, p. 463).

Hoewel het utilitarisme en onze gematigde moraal misschien een gemeenschappelijke basis hebben, vallen de verschillen niet te veronachtzamen. Sidgwick heeft het niet over keuzemogelijkheden of beperkingen, maar gaat eerder in op de notie 'supererogatie'. Zoals hierboven reeds besproken zijn overdadige handelingen goed, maar toch niet verplicht. Sidgwick maakt het onderscheid op basis van de termen *duty* en *virtue*, waarbij deze laatste veeleisender is. Maar hoe valt deze dubbele standaard te verklaren en rechtvaardigen?

*... the line seems to be drawn by a more or less conscious consideration of what men ordinarily do, and by a social instinct as to the practical effects of expressed moral approbation and disapprobation: we think that moral progress will on the whole be best promoted by our praising acts that are above the level of ordinary practice, and confining our censure –at least if precise and particular- to acts that fall clearly below this standard.*  
(Sidgwick, 1874, p. 221)

Peter Singer (2000, p. 153) verduidelijkt dit met een voorbeeld. Stel dat onze moraal ons ertoe verplicht niemand te doden én al ons 'overbodig' geld aan goede doelen te schenken. Wie daar niet in slaagt, verdient onze blaam en misprijzen. Gevolg hiervan kan echter zijn dat mensen aanvaarden dat ze de standaard niet halen en het morele leven laten voor wat het is. Het lijkt beter alleen het niet-doden van mensen te verplichten en het wegschenken van je geld enkel aan te moedigen. Deze standaard lijkt haalbaar, waardoor mensen er naar zullen streven hem na te leven. Toch lijkt het baseren van de standaard op hetgeen mensen normaal doen en op hun 'sociaal instinct' enigszins vaag. We moeten er ons inderdaad voor hoeden ineens te drastische aanpassingen door te voeren, maar is het niet mogelijk de standaard naar een hoger niveau te voeren?

Als utilitarist moet je een gezonde argwaan koesteren tegenover de moraal van het gezond verstand en haar gedragsregels. De huidige moraal is immers niet perfect en volgens Sidgwick is het de plicht van iedere utilitarist om te pogen haar te verbeteren. Het doorvoeren van aanpassingen is echter verre van vanzelfsprekend. Een directe introductie lijkt af te raden, aangezien we de morele gewoontes en voorkeuren van mensen niet zomaar kunnen negeren. Een wilde rebellie lijkt niet aangewezen. Willen we een kans op slagen maken, dan moeten we zeker rekening houden met de gangbare disposities. We moeten uitgaan van de bestaande orde en vandaar uit geleidelijk aanpassingen doorvoeren. Ook dit lijkt echter enkele moeilijkheden in te houden.

Wanneer we denken dat een aanpassing nodig is, moeten we uiteraard eerst de directe gevolgen onderzoeken. Lijken deze de aanpassing te wettigen, dan moeten we nog enkele nadelen in rekening brengen. Ten eerste zal je als vernieuwer heel wat sociale afkeuring moeten verdragen. Je gaat immers in tegen het heersende systeem. Daarenboven bestaat het gevaar dat mensen jouw nieuwe regel helemaal niet aanvaarden en er bijgevolg ook niet naar handelen. Je nieuwe regel kan te verfijnd of complex zijn. Mensen kunnen de noodzakelijke zelfcontrole of intellectuele ontwikkeling ontbreken om de relevantie van je vernieuwing in te zien. Op die manier bestaat het gevaar dat jouw voorstel de bestaande morele regel wel in diskrediet heeft gebracht, maar dat je nieuwe regel niet wordt aangenomen. Zo dreig je bij te dragen aan de morele anarchie, hoewel je regel, mits een algemene aanvaarding, een verbetering zou betekend hebben.

Ook de weerslag die een dergelijke schending van de gangbare moraal heeft op de geest van de handelende persoon, valt niet te onderschatten:

*For the regulative habits and sentiments which each man has received by inheritance or training constitute an important force impelling his will, in the main, to conduct such as his reason would dictate; a natural auxiliary, as it were, to Reason in its conflict with seductive passions and appetites; and it may be practically dangerous to impair the strength of these auxiliaries.*

(Sidgwick, 1874, p. 482)

Anderzijds lijkt het aangewezen onze rede steeds voorrang te verlenen, ook wanneer ze ingaat tegen onze gewoonten en gevoelens. Wanneer we (rationeel) overtuigd zijn van de juistheid van het utilitarisme, mogen we ons niet laten weerhouden er naar te handelen omdat dit zou ingaan tegen onze disposities.

De laatste moeilijkheid is gerelateerd aan de sociale afkeuring en betreft de rol die de sympathie van anderen speelt. Volgens Sidgwick is deze sympathie immers zeer belangrijk voor de kracht die onze morele impulsen kunnen uitoefenen. We zijn uit op de goedkeuring en het medeleven van anderen en daarom nemen we hun morele oordelen en gevoelens over. Op die manier zijn we geneigd steeds te conformeren aan de gangbare morele code. Anderzijds zorgt deze neiging tot conformisme ervoor dat een overtuigd niet-conformist, in casu utilitarist, een diepe indruk kan nalaten. Immers, wanneer iemand zo durft in te gaan tegen de publieke opinie dan moet hij wel erg overtuigd zijn van zijn zaak...

Uit het bovenstaande blijkt dat niet enkel een utilitaristisch leven problemen met zich meebrengt, maar dat ook de introductie ervan allesbehalve van een leien dakje loopt. Sidgwick wijst er ons ook op dat die introductie niet blind moet nagestreefd worden, maar dat we er soms beter aan doen af te zien van het opdringen van een nieuw systeem, wanneer de slaagkans toch slechts miniem lijkt. Maar één belangrijk aspect van deze introductie hebben we nog niet behandeld. We zijn er van uitgegaan dat de introductie de taak is van het individu, maar is dit wel zo vanzelfsprekend? Zijn mensen wel in staat de morele standaard te verheffen, louter en alleen op basis van een *praise and blame*-mechanisme? De politieke vraag naar de rol die de staat hierin moet spelen, dringt zich op.

*For one who values conduct in proportion to its felicific consequences, will naturally set a higher estimate on effective beneficence in public affairs than on the purest manifestation of virtue in the details of private life [...]*  
*A sincere Utilitarian, therefore, is likely to be an eager politician [...]*  
 (Sidgwick, 1874, p. 495)

Ook Kagan en Scheffler hebben reeds gewezen op de belangrijke functie die de staat kan vervullen. Voor Kagan (1989) zou de staat het bevorderen van het algemeen goede tot haar overkoepelende doelstelling moeten maken. Scheffler gaat specifiek in op de rol van sociale instituties. Zoals gezegd moeten ze zowel de psychologische basis voor de effectieve morele motivatie vormen, als de conflicten tussen morele eisen en persoonlijke belangen verminderen en verkleinen (1992, p. 139). Het belang van onze individuele verantwoordelijkheid kan zo gereduceerd worden door rechtvaardige instellingen en praktijken op te zetten. Op die manier kan de staat de spanning verlichten die optreedt tussen *living well* en *living good* (Loobuyck, 2005, p. 240). Mensen schrijven zich in die instellingen en praktijken in en doen bijgevolg het goede, al dan niet bewust. Zo kan een herverdelend belastingssysteem het algemeen goede promoten zonder beroep te doen op de morele neigingen en de persoonlijke verantwoordelijkheid van individuen.

Dit heeft uiteraard ook gevolgen voor de overbevragingsproblematiek. Wanneer we inzien dat de staat ons kan 'dwingen' om moreel te handelen, werpt dit een nieuw licht op de vermeende overbevraging. Het bewijst immers dat mensen wel degelijk moreel kunnen leven. De overbevraging heeft enkel en alleen betrekking op de motivatie. Mensen zijn slechts zelden uit zichzelf voldoende gemotiveerd om een utilitaristisch leven te leiden. Wanneer we er strafrechterlijk toe verplicht worden, zou mijn inziens blijken dat we er wel degelijk toe in staat

zijn. Dit neemt uiteraard niet weg dat de vraag naar de mate waarin de staat zich mag inmengen in ons leven open staat voor discussie. We dragen onze vrijheid hoog in het vaandel en gaan uit van onvervreembare rechten. De aanpassingen die een waarlijk utilitaristische regering zou doorvoeren, lijken dan ook te verregaand. Denken we maar aan de *survival lottery* van Harris (cfr. supra), waarbij het er in de praktijk zou op neerkomen dat we op ieder moment van de dag van straat geplukt kunnen worden om als orgaandonor opgeofferd te worden om het leven van anderen te redden. Het utilitarisme heeft moeite om persoonlijke vrijheid en individuele rechten een plaats toe te kennen, waardoor het ongeschikt lijkt om de maatschappelijke basisstructuur uit te tekenen. Hoe dan ook kan een aanpassing van onze instellingen en praktijken het algemeen welzijn enorm bevorderen, zonder dat dit door de burgers die zich in die instellingen en praktijken inschrijven als een opoffering wordt ervaren. *Rechtvaardigheid moet het eerste kenmerk zijn van sociale instituties, niet van de individuen die in die instituties handelen* (Loobuyck, 2005, p. 241). Het mag echter duidelijk zijn dat verre van iedereen te vinden is voor een dergelijke relativering van onze persoonlijke verantwoordelijkheid (Singer, 2000).

## 6. Besluit

Zolang het utilitarisme uitgaat van de *overridingness* van morele overwegingen, het onpartijdigheidsbeginsel een centrale plaats toekent, anti-supererogationistisch is, en geen onderscheid maakt tussen doden en laten sterven, kunnen we besluiten dat het de mens wel degelijk overbevoert. Mensen laten niet-morele overwegingen vaak hun praktische deliberaties overheersen. Mensen zijn er van nature ook niet toe geneigd het algemeen goede te promoten. Integendeel, we hebben een sterke vooringenomenheid ten gunste van onze persoonlijke belangen en die van familie, geliefden en vrienden. Het utilitarisme vereist echter dat we aan deze belangen niet meer waarde toekennen dan aan de belangen van eender wie ter wereld. Zo zitten mensen echter niet in mekaar. Mensen gaan bovendien wél uit van het bestaan van overdadige handelingen. We menen niet dat elke goede handeling per definitie ook verplicht is. Tenslotte maken de meeste mensen wel een intuïtief onderscheid tussen doden en laten sterven. We vinden het minder laakbaar iemand levensnoodzakelijke hulp te ontzeggen dan hem of haar eigenhandig om het leven te brengen. Los van de legitimiteit van dergelijke predisposities en intuïties, is het duidelijk dat het utilitarisme er niet in overeenstemming mee is. Het utilitarisme lijkt eenvoudigweg te veeleisend.

Maar wat moeten we doen met een veeleisende theorie, als er voor de rest niets tegen in te brengen valt<sup>1</sup>? Moeten we haar verwerpen, omdat zij onze menselijke natuur niet adequaat weergeeft? Of moeten we eerder pogen er toch naar te handelen en onszelf te overtreffen? De uitkomst van dit dilemma zal mijn inziens afhangen van de taak die we een morele theorie toebedelen. Vinden we dat een morele theorie moet uitgaan van onze menselijke natuur, of moet een morele theorie eerder vastleggen wat het goede is, zonder rekening te houden met onze natuur? Beide opties hebben een nadeel.

De meer descriptieve positie loopt het risico erg arme morele theorieën voort te brengen. Denken we maar aan het minimalisme, en in mindere mate aan de gematigden. Hun verschil in

---

<sup>1</sup> Scheffler (1992, p. 17) ziet vier mogelijkheden: verwerpen, bereik inperken, autoriteit beperken, of behouden. Ik meen echter dat de alomtegenwoordigheid en de doorslaggevendheid net twee basiskennmerken van het utilitarisme zijn. Wanneer we één van beide verwerpen, verwerpen we in feite ook het utilitarisme als zodanig. Daarom ga ik slechts uit van twee mogelijkheden.

‘normatieve’ voorschriften is zoals gezegd een gevolg van hun beeld van onze natuur. Maar wanneer we ons teveel fixeren op die menselijke natuur, verliest een morele theorie eigenlijk één van zijn bestaansredenen. Het adequaat weergeven van de menselijke natuur is mijn inziens immers noch de enige, noch de belangrijkste taak van een morele theorie. Bovendien lijkt een dergelijke theorie moeilijk te rechtvaardigen. Het feit dat we er van nature niet toe geneigd zijn om het algemeen goede na te streven, verklaart waarom we er vaak niet in slagen, maar biedt hier geen rechtvaardiging voor! Wanneer enkel die handelingen verplicht zijn waar we van nature al gemotiveerd voor zijn, blijven we achter met een erg arme moraal, de naam amper waardig.

De normatieve positie loopt daarentegen het risico de voeling met de werkelijkheid te verliezen. Het vastleggen van wat het goede juist is, lijkt mij één van de belangrijkste taken van een morele theorie, zonet de belangrijkste. Maar wanneer het hierbij blijft, lijkt de nieuwbakken theorie kwetsbaar voor het verwijt een naïef droombeeld na te streven.

Daarom lijkt het mij belangrijk dat er gezocht wordt naar een compromis tussen beide posities. Enerzijds mogen we geen genoegen nemen met een moraal die niets meer van ons verlangt dan wat we uit onszelf reeds zouden doen. Anderzijds moeten we er ons voor hoeden een onnavolgbare moraal te poneren. Bij het vastleggen van wat het goede nu precies is, moet er mijn inziens nog geen rekening gehouden worden met de menselijke natuur. Maar eens deze normatieve theorie is uitgewerkt, moet onderzocht worden op welke manier er zoveel mogelijk van dat goede kan worden bereikt.

Twee verdere onderzoeksvragen dringen zich op. Ten eerste moet onderzocht worden tot welke morele handelingen de typische mens in staat is. Zoals gezien overbevraagt het utilitarisme de mens<sup>2</sup>. Een meer gematigde theorie lijkt beter aan te sluiten bij onze mogelijkheden. Toch ben ik van mening dat mensen tot meer in staat zijn dan wat de gematigden verwachten. Wat we redelijkerwijs van mensen mogen verwachten ligt ergens tussen beide in. Het vastleggen van die grens moet echter gebeuren op basis van empirisch onderzoek (, als dit al mogelijk is).

Ten tweede is er nood aan onderzoek over de werking van idealen. De belangrijke vraag is immers hoe we mensen ertoe kunnen aanzetten zo moreel mogelijk te leven. Is dit door hen een utilitaristisch ideaal op te dringen? Door de onnavolgbaarheid van zo'n ideaal lijkt dit niet de

---

<sup>2</sup> Ik maak hier abstractie van de hierboven vermelde mogelijkheid om vanuit de staat mensen een utilitaristische levenswijze op te leggen. Ik ben vooral geïnteresseerd in ‘vrijwillige’ morele handelingen.



beste keuze. Het lijkt meer aangewezen om een ‘menschelijker’ ideaalbeeld op te hangen. Extremer dan onze alledaagse moraal, maar wel nog haalbaar. Op die manier zou een minder utilitaristisch ideaal aanleiding kunnen geven tot meer utilitaristische resultaten ...

Kortom: ja, het utilitarisme overbevraagt de mens. Maar hoeft dit te betekenen dat we het moeten verwerpen? Dit hangt af van het antwoord op de -filosofische- vraag of een normatieve theorie rekening moet houden met onze menselijke natuur. Indien we deze vraag positief beantwoorden, dringen enkele bijkomende vragen zich op. Immers, in welke mate zijn mensen in staat moreel te handelen? Kunnen mensen daadwerkelijk een utilitaristisch leven leiden? Zoals hierboven reeds aangegeven lijkt dit niet het geval te zijn. Dit zou betekenen dat we het utilitarisme moeten verwerpen, tenzij zou blijken dat een utilitaristisch ideaal het moreel beste uit de mens naar boven haalt. Dan is het gerechtvaardigd het te behouden. Dit moet echter door meer empirische disciplines onderzocht worden.

Indien we -filosofisch- besluiten dat een normatieve theorie geen rekening moet houden met de menselijke natuur, hoeft het feit dat het utilitarisme ons overbevraagt allerminst te betekenen dat we het ook moeten verwerpen. Het beantwoorden van deze vraag valt echter buiten het bestek van deze scriptie.

### Bibliografie

- ACTON, B. "The Ethical Importance of Sympathy". *Philosophy*, Vol. 30, no. 112 (1955), pp. 62-66.
- AIKEN, H.D. "Emotive Meanings and Ethical Terms". *Journal of Philosophy*, Vol. 41, no. 17 (1944), pp. 456-470.
- BAIER, Kurt. *The Moral Point of View. A rational basis of ethics*. New York : Cornell University Press, 1958.
- BENTHAM, J. *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*. Vierde uitgave. New York : Hafner, 1965. Oorspronkelijke uitgave: 1780.
- BRINK, David. "A Reasonable Morality". *Ethics*, Vol. 104 (1994), pp. 593-619.
- BRINK, David. "Externalist Moral Realism". *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 24 (1986), pp. 23-42.
- COX, Damian; LA CAZE, Marguerite; en LEVINE, Michael P. *Integrity and the Fragile Self*. Ashgate, 2003.
- DARWALL, Stephen L. "How Nowhere Can You Get (and Do Ethics)?" *Ethics*, 98 (October 1987), 137-157.
- DONAGAN, Alan. *The Theory of Morality*. Chicago : Chicago University Press, 1977.
- DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, 1977.
- ELSTER, Jon. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- FALK, W.D. "'Ought' and Motivation". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 48, no. 137 (1947-1948), pp. 492-510.
- FALK, W.D. "Obligation and Rightness". *Philosophy*, Vol. 20, no. 76 (1945), pp. 129-47.
- FINDLEY, J.N. *Values and Intentions: a study in value-theory and philosophy of mind*. New Jersey, 1978. Oorspronkelijke uitgave: London : Allen and Unwin, 1961.
- FIELD, G.C. *Moral Theory*. London : Methuen en co, 1921.
- FOOT, Ph. "Killing and Letting Die" (1984), heruitgegeven in Steinbock en Norcross, *Killing and Letting Die*, New York : Fordham University Press, 1994, pp. 280-289.
- FRANKENA, William K. "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy" in *Essays in Moral Philosophy*. Uitgegeven door A.I. Melden, Seattle en London : University of Washington Press, 1958, pp. 40-81.
- GAUTHIER, D. *Morals by Agreement*. Oxford : Clarendon Press, 1986.

- GODWIN, William. *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*. Uitgegeven door Raymond Preston, New York, 1926. Oorspronkelijke uitgave: 1793.
- HARE, R.M. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford : Clarendon Press, 1981.
- HARRIS, J. "The Survival Lottery". *Philosophy*, Vol. 50, no. 191 (1975), pp. 81-7.
- HEYD, David. *Supererogation* in de *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2002.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Amsterdam : Boom, 1985. Oorspronkelijke uitgave: 1651.
- HOFFMAN, Martin L. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Tweede uitgave. Uitgegeven door L. Selby-Bigge, P.H. Niddich, Oxford : Clarendon Press, 1978. Oorspronkelijke uitgave: 1739.
- HUME, D. *De Uitgelezen Hume*. Ingeleid en samengesteld door Patricia De Martelaere, Tielt : Lannoo, 2004.
- HUTCHESON. "Illustrations on the Moral Sense" (1728), in *British Moralists*, uitgegeven door L.A. Selby-Bigge, 2 volumes, Oxford : Clarendon Press, 1897.
- JOLLIMORE, Troy. *Impartiality* in de *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2002.
- JOYCE, R. "Moral Fictionalism" in *Fictionalist Approaches to Metaphysics*, uitgegeven door Kalderon, M., Oxford : Oxford University Press, 2005, hoofdstuk 9.
- KAGAN, Shelly. *The Limits of Morality*. Oxford University Press, 1989.
- KAMM, Frances Myrna. "Killing and Letting Die: Methodological and Substantive Issues". *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (1983), pp. 297-312.
- KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Tweede uitgave. New York : Oxford University Press, 2002.
- LOOBUYCK, Patrick. *Moraal zonder God? Pleidooi voor moreel fictionalisme*. Damon, 2005.
- LYONS, David. *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford : Clarendon Press, 1965.
- MACKIE, J. L. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth : Penguin Books, 1977.
- MCMAHAN, Jeff. "Killing, Letting Die, and Withdrawing Aid"(1993), heruitgegeven in Steinbock en Norcross, *Killing and Letting Die*, New York : Fordham University Press, 1994, pp. 383-420.
- MELDEN, A. I., ed. *Essays in Moral Philosophy*. Seattle en London : University of Washington Press, 1958.

- MERCER, Philip. *Sympathy and Ethics. A study of the relationship between sympathy and morality with special reference to Hume's Treatise*. Oxford : Clarendon Press, 1972.
- MILL, J.S. *Utilitarianism. On Liberty. Essays on Bentham*. London, 1979. Oorspronkelijke uitgave: 1859.
- MOORE, George Edward. *Philosophical Studies*. London : Routledge and Kegan Paul, 1948.
- MOORE, G.E. *Principia Ethica, edited and with an introduction by Thomas Baldwin*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. Oorspronkelijke uitgave: 1903.
- MORTIER, Freddy, en RAES, Koen. *Een Kwestie van Behoren. Stromingen in de Hedendaagse Ethiek*. Gent : Mys & Breesch, 1997.
- NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford : Oxford University Press, 1986.
- NAGEL, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Oxford : Oxford University Press, 1970.
- NORCROSS, Alastair. "Killing and Letting Die" in *A Companion to Applied Ethics*, uitgegeven door FREY, R.G., en WELLMAN, Christopher H., Oxford : Blackwell, 2003.
- NOWELL-SMITH, P.H. *Ethics*. London : Penguin Books, 1954.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford : Blackwell, 1974.
- POPPER, K.R. *The Open Society and its Enemies*. Vijfde uitgave. London : Routledge and Kegan Paul, 1974. Oorspronkelijke uitgave: London, 1945.
- PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford : Oxford University Press, 1985.
- RAES, Koen, en VANDENDRIESSCHE, Diederik. *De Staat van de Polis. Overzicht van de politieke filosofie door de eeuwen heen*. Gent : Academia Press, 2005.
- RAILTON, Peter. "Alienation, Consequentialism and the Demands of Morality". *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1984), pp. 134-72.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971.
- SCHEFFLER, Samuel. *Human Morality*. New York en Oxford : Oxford University Press, 1992.
- SEN, Amartya, en WILLIAMS, Bernard, ed. *Utilitarianism and Beyond*. Maison des Sciences de l'Homme en Cambridge University Press, 1982.
- SEN, Amartya. "Plural Utility". *Proceedings of the Aristotelian Society* 81 (1980-1981), pp. 193-215.
- SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Zevende uitgave. Indianapolis : Hackett, 1981. Oorspronkelijke uitgave : 1907.

- SIDGWICK, Henry. "The Morality of Strife". *International Journal of Ethics*, Vol. 1, no. 1, (october) 1890.
- SINGER, Peter. *Writings on an Ethical Life*. Ecco Press, 2000.
- SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge University Press, 1993.
- SINGER, Peter. *How are we to live? Ethics in an Age of Self-interest*. Oxford : Oxford University Press, 1997.
- SKORUPSKI, John, ed. *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge University Press, 1998.
- SLOTE, Michael. "Moral Sentimentalism". *Ethical Theory and Moral Practice*, 7, 2004, pp. 3-14.
- SMART, J.J.C., en WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism – for and against*. Cambridge University Press, 1973.
- SMART, J.J.C. "Utilitarianism and its Applications" in *New Directions in Ethics*, uitgegeven door DeMarco & Fox, New York : Routledge and Kegan Paul, 1986, pp. 24-41.
- SMITH, Michael. "The Humean Theory of Motivation". *Mind*, New Series, Vol. 96, no. 381 (Jan., 1987), pp. 36-61.
- STACE, W.T. *The Concept of Morals*. New York : Macmillan co., 1937.
- STEINBOCK, Bonnie, en NORCROSS, Alastair, ed. *Killing and Letting Die*. Tweede uitgave. New York : Fordham University Press, 1994.
- STEVENSON, C.L. "The Emotive Meaning of Ethical Terms". *Mind*, Vol. 46, no. 16, 1937.
- STOCKER, Michael. "Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology". *Journal of Philosophy*, 1973, pp. 738-53.
- TIMMONS, Mark. *Morality without Foundations: a defence of ethical contextualism*. New York : Oxford University Press, 1999.
- TOBIN, Bernadette. "The Virtues in John Wilson's Approach to Moral Education". *Journal of Moral Education*, Vol. 29, No. 3, 2000, pp. 301-11.
- UNGER, Peter. *Living High and Letting Die: our illusion of innocence*. New York : Oxford University Press, 1996.
- WILKINSON, Richard. *Mind the Gap: Hierarchies, Health, and Human Evolution*. 2000.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-80*. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.
- WILSON, John. *A New Introduction to Moral Education*. London : Cassell, 1990.

- WILSON, John. "First Steps in Moral Education". *Journal of Moral Education*, Vol. 25, no. 1, (maart) 1996, pp. 85-91.
- WOLF, Susan. "Moral Saints". *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, no. 8, (augustus) 1982, pp. 419-39.
- WOLF, Susan. "Morality and Partiality". *Philosophical Perspectives*, 6, *Ethics*, 1992, pp. 243-259.
- WOLLHEIM, R. "Crime, Punishment, and Pale Criminality". *Oxford Journal of Legal Studies*, 8, 1988, pp. 1-16.