

Goed leven

Tweedelige cursus filosofie

Humanistisch Verbond Alkmaar-Den Helder, Zaanstreek



Excursion into Philosophy, olieverfschilderij uit 1959 van Hopper (1882-1967)

**Teksten bij deel één, dinsdagavond 30 januari, 6 februari,
13 februari, 20 februari 2007**

Dr. Hans-Jan Kuipers (© 2007)

zelf denken samen leven

Inhoud

Inleiding.....	3
Eén: denken over goed leven	5
1.1 Praktijkvoorbeeld	5
1.2 Filosoferen over het menselijke gedrag.....	8
1.2.1 Menselijk gedrag	9
1.2.2 Gedrag en mensbeeld	10
1.2.3. Oordelen over handelen	12
Twee: denken over goed leven en praktische filosofie	14
2.1 Plaatsbepaling: moreel verschilt van ethisch	14
2.2 Transcendent maar niet zweverig.....	17
2.3 Kritisch luisteren naar morele redeneringen.....	21
2.3.1 Redeneren vanuit waarden, deugden en doelen	21
2.3.2 Redeneren vanuit normen, wetten en plichten	24
2.3.3 Redeneren vanuit de gevolgen.....	25
Gebruikte literatuur.....	28
Filosofen uit de tekst	29

zelf denken samen leven

Inleiding

De vraag wat het menselijke leven 'goed' maakt is al zo oud als de filosofie. Gezien het grote aantal publicaties over 'levenskunst' en 'levensgeluk' is die vraag ook in onze tijd actueel.

In de filosofie cursus zal deze vraag vanuit twee invalshoeken worden benaderd: vanuit een hedendaagse westerse en vanuit een klassiek Chinese. De hoofdbedoeling van deze tweeledige cursus is om via de onderling zeer verschillende benaderingen van het thema het eigen denken en de gedachtewisseling te stimuleren over 'goed leven'.

Vertrekpunt voor de bijeenkomsten één tot en met vier is *Goed leven: een tegendraadse beschouwing over ethiek* (Leminscaat, 2005). Dit boek is oorspronkelijk in 2001 geschreven door de Engelse filosoof **Simon Blackburn**. Het basisidee van dit goed leesbare boek is dat elk lid van onze soort onontkoombaar te maken heeft met morele oordelen, gevoelens en redeneringen. Die gedachten en sentimenten over een goed leven zijn allerm minst voorbehouden aan een bevoorrecht clubje academische filosofen, maar schijnbaar natuurlijk voor iedereen. Je merkt dat onder meer doordat elke sleutelgebeurtenis uit de menselijke levensloop, zoals de geboorte, het volwassen worden en het verouderen, morele vragen losmaakt.

Tijdens de vier avondbijeenkomsten worden inleidingen gegeven over Blackburns boek (165 pagina's à € 18,95). In die inleidingen wordt de vraag behandeld hoe je interpreteert wat Blackburn schrijft en wat de filosofische ankerpunten van deze Brit zijn? Tevens zal de inhoud van het boek geïllustreerd worden met alledaagse voorbeelden en opdrachten. Op die manier kan elke deelnemer zelf de stelling toetsen dat nadenken over een goed leven geen filosofisch elitevoer is.

In het tweede deel van de cursus laat René Ransdorp zien hoe de grondleggers van de taoïstische filosofie, Lao Zi en Zhuang Zi, dachten over de wezenskenmerken van een 'goed leven'.

De kennismaking met hun ideeën is niet bedoeld als een exotische excursie in de Chinese filosofie, maar als oefening om in tijd en ruimte afstand te nemen van opvattingen die in onze cultuur haast vanzelfsprekend lijken te zijn. Eén van die vanzelfsprekendheden is dat 'geluk' het belangrijkste doel of de zin van het leven zou zijn. Die zienswijze hangt ten nauwste samen met de belangrijke functie van de metafoor van de 'weg' in westerse denktradities en levensbeschouwingen. 'Weg' verwijst daarin meestal naar een traject waarlangs een bepaald doel of een (eind)bestemming bereikt kan worden.

De metafoor van de weg speelt ook een essentiële rol in de taoïstische wijsbegeerte. Deze filosofie ontleent haar naam zelfs aan het begrip 'tao', dat 'weg' betekent. 'Tao' wordt daarin echter opgevat als een 'weg zonder begin en zonder eind'. Die basisopvatting houdt onder meer in dat de levensweg van de mens het best kan worden verbeeld door een pad dat gevormd wordt dóór het te belopen.

Een daarmee corresponderende gedachte is dat levenskunst vooral bestaat uit het loskomen van doel- en resultaatgericht handelen. Geluk kan vanuit taoïstisch perspectief dan ook onmogelijk het 'doel' van het leven zijn, maar vindt z'n bron in en door creatieve ontplooiing van het leven zelf. Een dergelijke spontane levenswijze kan men omschrijven als 'gaandeweg leven'.

Deze en daarmee samenhangende gedachten zullen worden geïllustreerd aan de hand van fragmenten uit de klassieke taoïstische geschriften.

Docenten

Hans-Jan Kuipers studeerde pedagogiek en sociologie aan de Universiteit van Amsterdam. In 1992 promoveerde hij op De wereld als werkplaats. Over de vorming van Kees Boeke en Beatrice Cadbury (IISG Amsterdam). Van 1983 tot 2002 doceerde hij onder meer filosofische onderwijsonderdelen aan pedagogiek studenten in Amsterdam en Leiden. Sinds 1987 doceert hij aan het voormalige Nutsseminarium voor Pedagogiek (nu onderdeel van de Hogeschool van Amsterdam) en de Hogeschool Inholland. In het kader van die functie schreef hij in 1999 Pedagogiek voor professionele opvoeders (Coutinho Bussum)

René Ransdorp studeerde filosofie en Chinees aan de universiteit van Leuven, België. Tot en met 1999 doceerde hij hedendaagse westerse filosofie in het hoger onderwijs te Amsterdam. Sindsdien verzorgt hij cursussen en colleges Chinese filosofie aan verschillende instellingen. In 2005 promoveerde hij in Leuven op een proefschrift over de filosofie van Zhuang Zi. Hij werkt aan een boek, getiteld "Zwervend met Zhuang Zi, wegwijz in de taoïstische filosofie", dat in het najaar van 2007 bij uitgeverij Damon zal verschijnen.

zelf denken samen leven

Eén: denken over goed leven

1.1 Praktijkvoorbeeld

Margo is een dertigjarige brunette. In de binnenstad bewoont zij een tweekamerappartement. Soms praat zij met medebewoners van het appartementencomplex. Die burens beseffen dat Margo last heeft van neerslachtige stemmingen, want zij komt dan amper buiten. Door het zien van de boodschappen en de lege flessen hebben de burens ook door dat Margo een flink glas wijn lust. Als Margo niet met lusteloosheid kampt, gaat zij zorgvuldig gekleed en opgemaakt uit. Burens horen haar dan in de kleine uurtjes met de zoveelste verovering thuiskomen. Doordat de geluidsisolatie in het wooncomplex allesbehalve perfect is, kunnen de burens vervolgens ook beluisteren tot welke erotische uitbarstingen Margo in staat is.

Dit voorbeeld prikkelt tot nadenken over de kwaliteit van het leven. Is Margo's leven goed? Op die vraag is een ontkennend antwoord even goed mogelijk als een bevestigend antwoord. Naast die twee mogelijkheden is een ontwijkend antwoord denkbaar. Je kunt namelijk reageren met de opmerking dat de persoon in kwestie de enige is die oordelen kan over de kwaliteit van haar leven. De kans op deze ontwijkende reactie is groot, want velen vinden het ongepast om te oordelen over andermans leven.

De vraag of het leven is zoals men dat wensen mag, is ook van toepassing op de burens van Margo. Die tegenpartij uit dit voorbeeld heeft de stemmingswisselingen, het drankgebruik en het nachtleven van de heldin verheven tot een smeugig gespreksonderwerp. Is dat geklets behoorlijk burengedrag? Mag je van goede burens verwachten dat ze in deze situatie ingrijpen? Dienen die burens Margo's privé-sfeer te eerbiedigen? Veel inwoners van West-Europese steden besluiten vermoedelijk om niet in te grijpen. Als ze iets doen, zal hun gedrag vaak bestaan uit een telefoontje naar de GGD. Gespecialiseerde hulpverleners mogen dan ingrijpen, speciaal als Margo overlast veroorzaakt.

Mijn vermoedens over de reacties van burens zijn ideeën. Ik heb ze net zo min getoetst als mijn uitspraak over ontwijkende antwoorden op de vraag naar de kwaliteit van Margo's leven. Mijn voorspellingen zijn dus gissingen, want ik hecht als filosoof minder waarde aan feitelijke gegevens over de antwoorden in een welomschreven groep respondenten. Meer belang hecht ik aan de antwoorden van concrete gesprekspartners.

Die antwoorden op vragen over de kwaliteit van Margo's leven zijn **oordelen**. Bij het horen van dat woord hoef je niet geschrokken terug te denken aan het Oude Testament. Het gaat hier niet om die goddelijke vonnissen, waarop de meest vreselijke straffen en plagen volgden. Voor filosofen is een oordeel gewoon een uitspraak. In die uitspraak is iets genoemd, het leven van Margo of een ander object. Aan die zaak worden bepaalde eigenschappen toegekend. De uitspraak 'Het leven van Margo is goed' is dus een oordeel of een propositie. Het leven van Margo is het object van die uitspraak. Daaraan wordt de eigenschap 'goed' toegekend. En het derde element uit dit oordeel is het verbindingswoord 'is', waarvoor je 'is niet' of 'is soms' als alternatieven kunt gebruiken.

Oordelen die we over de levenskwaliteit van Margo en haar burens uitspreken, zijn negen van de tien keer **normatieve oordelen**. In die uitspraken is een norm, stelregel of gedragsregel verpakt. Het zijn prescriptieve uitspraken, waarin we niet alleen zakelijk vaststellen wat de feiten zijn, maar waarin we waardering uitspreken of zeggen wat we goed en kwaad vinden. Het normatieve of prescriptieve oordeel staat in elk filosofisch handboek tegenover het beschrijvende of descriptieve oordeel. De achttiende-eeuwse Schotse filosoof

Hume, die we tijdens deze bijeenkomsten vaker ontmoeten, wees op het verschil tussen een *ought-statement* en een *is-statement*. Eerst geef ik drie voorbeelden van beide type oordelen:

- [i] Liegen tegen een vreemdeling is minder slecht dan liegen tegen je moeder.
- [ii] Vrijheid van meningsuiting is belangrijker dan gelijkheid.
- [iii] Discriminatie op grond van geloof, geslacht, ras, sociale herkomst en leeftijd mag niet.
- [iv] Alle stoelen hebben vier poten.
- [v] Het regent vandaag in Alkmaar.
- [vi] Uitlaatgassen van auto's bevatten tegenwoordig minder koolstofdioxide dan in 1985.

De drie eerste uitspraken zijn normatief. Bij het trio descriptieve beweringen dat volgt, heeft de vraag zin of ze *waar* zijn. Er kan gevraagd worden naar bewijzen. Bij een normatief oordeel heeft de waarheidsvraag weinig zin. In dat type uitspraak staat namelijk een woord dat niet naar feitelijke omstandigheden verwijst. Dat woord is vaak te vertalen in een oproep of een bevel. In het eerste normatieve oordeel staat bijvoorbeeld de oproep om in geen geval te liegen tegen je moeder. Het heeft wel zin om na te gaan wie er al of niet instemt met deze opdracht. Opvallend is ook dat een normatief oordeel in de toekomst wijst. Er zijn plichten uit af te lezen die niet alleen hier en nu gelden. Uit dat eerste voorbeeld van een normatief oordeel volgt dat liegen tegen vreemden ook op een later moment minder slecht is dan liegen tegen je moeder. In een normatief oordeel is tot slot een voorstelling verpakt van goed leven. Uit het genoemde voorbeeld volgt dat het contact met de eigen moeder in een goed leven waardevoller is dan het contact met vreemden. In het leven dat hier impliciet aangeprezen wordt, hebben familiebanden met andere woorden een geprivilegieerde status.

Hoewel dat wel eens beweerd is, zegt Hume niet dat descriptieve oordelen beter zijn dan normatieve oordelen. Ook de omgekeerde gedachte is bij hem afwezig. Hij waarschuwt alleen tegen de overgang van het ene naar het andere type oordeel. Veel schrijvers en sprekers stappen in zijn ogen klakkeloos over van een feitelijke beschrijving van de werkelijkheid naar een normatief oordeel. Het verschil tussen beide type uitspraken wordt op dat moment genegeerd. Hume roept zijn lezers op om alert te zijn en wantrouwig te staan tegenover dit soort veranderingen in het gespreksonderwerp.

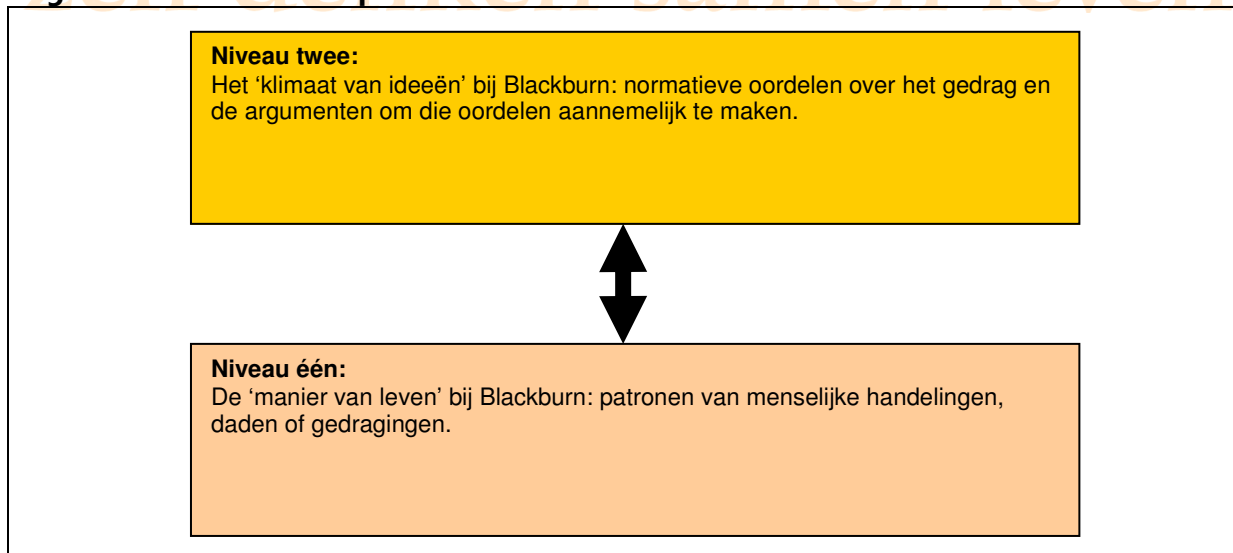
In een filosofie cursus over goed leven hebben normatieve oordelen een belangrijke rol. Het terrein van de filosofie waarin normatieve oordelen op de voorgrond staan, heet de **ethiek of praktische filosofie**. Dit deelgebied is onder meer te onderscheiden van de epistemologie of kennisfilosofie, waarin descriptieve oordelen de boventoon voeren. Tijdens de vier bijeenkomsten waarmee deze cursus begint, staat de ethiek dus centraal, maar ik gebruik liever de naam praktische filosofie. De **vorm** van de praktische filosofie is typisch filosofisch. Het gaat namelijk om een spel van vraag en antwoord.

Als uitgangspunt voor dit spel kan een normatief oordeel dienen over het leven van Margo en haar burens. Bij dat oordeel hoort namelijk een *redenering* waarmee degene die dat oordeel geeft, motiveert wat de redenen zijn. Praktische filosofie gaat kortom over de manier waarop iemand *argumenteert* die bijvoorbeeld besluit om niet te interveniëren in het leven van Margo. Doet zij of hij een beroep op artikel tien van de Nederlandse grondwet, waarin het recht op eerbiediging van de persoonlijke levenssfeer is vastgelegd? Geeft degene die niet ingrijpt andere gronden om Margo met rust te laten? De voorstander van het niet ingrijpen, neemt een standpunt in en draagt argumenten aan om die positie te verdedigen. Een tweede partij kan dat gezichtspunt bestrijden. De eerste partij kan dan reageren of een derde partij kan zich met het gesprek bemoeien.

Het deelnemen aan deze dialoogvorm, die filosofen soms hoogdravend 'dialectisch' of 'discursief' noemen, kenmerkt de praktische filosofie. Dat merk je direct bij het lezen van de stokoude tweegesprekken waarin Plato zijn leermeester Socrates opvoert. De filosofische dialoog is niet bedoeld als een aangenaam praatje over het weer of een voetbalwedstrijd, waarmee je de tijd doodt en de relatie met de gespreksgenoot in stand houdt. Het gaat om een intensieve en rusteloze manier van zoeken naar *wijsheid*, de *sofos* (σοφος) waarop de liefde van filosofen zich richt. Iemand die aanneemt de wijsheid in pacht te hebben, is minder geschikt voor de filosofische dialoog. Je moet er vanuit gaan dat de gesprekspartner wel eens gelijk kan hebben of minstens argumenten kan aandragen waarvan je iets leert. Anders gezegd: voor goddelijke wezens die genoeg aan zichzelf hebben, is de filosofische dialoog ongeschikt. Het uitgangspunt van die dialoog is namelijk het vermoeden dat de gedachtewisseling met gesprekspartners leidt tot toename van wijsheid.

Wat de **inhoud** van de praktische filosofie is, zegt **Blackburn** kernachtig. Deze 62-jarige filosoof bekleedt in Cambridge de leerstoel, die zijn befaamde vakgenoot Wittgenstein eerder bezet heeft. Zijn beknopte inleiding tot de *ethiek* verscheen in 2001 als *Being good*. Hij gebruikt het woord 'ethiek' dus terwijl ik kies voor het synoniem 'praktische filosofie'. In de Nederlandse vertaling van zijn boek zegt hij waarover ethiek gaat: 'onze ethische omgeving, dat wil zeggen het klimaat van ideeën die betrekking hebben op de manier waarop we leven' (Blackburn, 2005, p. 9). In de toelichting op het begrip 'ethische omgeving' onderscheidt Blackburn twee niveaus (figuur 1). *Enerzijds* gaat het om 'de manier waarop we leven'. Ik zal dat niveau van nu af aan aanduiden als **niveau één**. *Anderzijds* noemt Blackburn 'het klimaat van ideeën', waarbij het om oordelen en opvattingen gaat die betrekking hebben op niveau één. Deze ideeën noem ik voortaan kortweg **niveau twee**.

Figuur 1: twee niveaus op ethisch terrein



Wat Blackburn verder over de ethische omgeving zegt, behandel ik hierna uitvoeriger. Op dit moment wil ik echter terug naar Margo. Mijn vermoeden is dat de meerderheid van haar stadsgenoten niet direct ingrijpt. Velen van ons beoordelen een dergelijk geval als de eigen zaak van de vrouw in kwestie. Haar burens en andere omwonenden hebben er niets mee te maken zolang de overlast binnen de perken blijft. In haar erotische avonturen zien omwonenden misschien een vorm van zelfexpressie, waarop iedereen recht heeft die *gewoon*

zichzelf wil zijn. De zaak komt echter in ander licht te staan als we één ingrediënt aan dit voorbeeld toevoegen.

Hoe belangrijk details en contextgegevens voor normatieve oordelen zijn, leid ik af uit *The abuse of casuistry* (1988). In dat boek geeft de Engelse filosoof **Toulmin** met zijn medeauteur het veelzeggende voorbeeld van lenen bij de burens (Jonsen & Toulmin, 1988). Op een avond leen je bij de burens een eierdopje met zout, want jouw zout is op en de winkels zijn gesloten. In dat geval verwachten de burens misschien dat je een eierdopje vol zout terugbrengt, maar dat is helemaal niet noodzakelijk. Ze verwachten zeker niet dat je exact dezelfde zoutkorrels retourneert. Dat is echter wel het geval als je voor een feestje de zilveren soepterrine bij de burens leent, die zij hebben geërfd van een grootouder. Je dient in dat geval precies hetzelfde erfstuk na afloop van het feest terug te geven en uiteraard zonder soepresten. Als de burens echter een pistool met munitie van dezelfde vereerde grootouder geërfd hebben, ligt de situatie weer anders. Stel dat je dat wapen geleend hebt om het eens uit te proberen. Op dat moment raken de burens verstrikt in een hoogoplopende ruzie en jij luistert onvrijwillig mee. Je hoort de buurvrouw verhit krijven dat zij haar partner gaat vermoorden. Direct daarna belt zij aan en eist het voorouderlijke vuurwapen terug. Jouw morele plicht verschilt in dat geval van het teruggeven van de soepterrine. Terwijl het niet zo boeiend is om na te denken over het schoon teruggeven van een soepterrine, weet elke kijker naar tv-detectives hoe veel af te leiden is van kruistresten, vingerafdrukken en DNA sporen op een vuurwapen.

Welk detail kan ik toevoegen aan het geval van Margo om een vergelijkbaar dilemma te creëren? Met het oog op de breed door de media uitgemeten schandalen in de jeugdzorg is dat gemakkelijk te raden. Margot is dan namelijk een alleenstaande moeder. Zij heeft een dochtertje van bijna vier jaar. Als buurvrouw of -man zie je bijna dagelijks dat Margo haar dochter naar de kinderopvang brengt. Vaak zie je het meisje spelen in het trappenhuis of op het speelpleintje aan de overkant. Je hebt een paar keer opgevangen dat het kleutermeisje opmerkingen maakt over mama die soms zo raar doet. Als Margo haar neerslachtige periodes heeft, merk je dat de kleuter vaker huilt en onverzorgd rondloopt. Echt verontrustend vind je de angstige huilbuien die je hoort in de slechte periodes van Margot en het geschreeuw van moeder dat het kinderlijke gehuil overstemt.

Opnieuw volgen op dit bijgestelde voorbeeld de vragen over goed leven. Net als de vorige keer is vanuit de praktische filosofie het exacte antwoord op die vraag minder interessant. Het gaat veel duidelijker om de gehanteerde argumentatie. Door de toevoeging van dit ene detail komen eerder gegeven normatieve oordelen misschien in een ander daglicht te staan. Wat ik met deze bijstelling van het voorbeeld aangeef, is de contextgevoeligheid van uitspraken over goed leven. Het is blijkbaar lastig om voor eens en altijd vast te stellen wat de kwaliteit van het leven is.

1.2 Filosoferen over het menselijke gedrag

Het praktijkvoorbeeld over Margot en haar kleuterdochter heeft soapkenmerken. Bijna lijkt het een stukje GTST. Ik kan mijn keuze verdedigen met een beroep op Blackburn. In zijn boek betoogt hij op meerdere plaatsen dat onze diersoort bestaat uit ethische wezens. We ontkomen er niet aan om elkaar te beoordelen door lof of blaam te uiten. Het zit ons tevens in het bloed om lofprijzingen en verwijten aannemelijk te maken voor de ontvangers en eventuele andere toehoorders. Normatieve oordelen over gedrag zijn, evenals het aanvaardbaar maken van die oordelen, allerm minst voorbehouden aan een academische filosofielite. Over de alledaagse vorm van onze oordelen op niveau twee schrijft Blackburn:

'door middel van toneel, literatuur en poëzie werken we ideeën uit over gedragsnormen en hun consequenties. Dat geldt expliciet voor grote kunst, maar het is even onmiskenbaar aanwezig in onze onlesbare dorst naar roddel en soaps en tv-programma's waarin mensen hun ziel binnenstebuiten keren' (Blackburn, 2005, pp. 12-13).

Hoewel mijn beroep op het gezag van een filosofieprofessor zwak is, voel ik me door Blackburn gesteund om Margo en haar dochter te gebruiken bij het voorstellen van praktische filosofie. Zoals ik al toegezegd heb, wil ik meer duidelijkheid geven over dit deelterrein van de filosofie. Daarom keer ik in deze tweede paragraaf terug naar de opmerking van Blackburn over onze **ethische omgeving**. In de openingszinnen van zijn boek vergelijkt hij die omgeving met onze natuurlijke omgeving. Zonder dat we in laag Nederland constant beseffen in polders te leven, zou de zee hier onmiskenbaar vrij spel hebben zonder de duin- en dijkbescherming. Aan de oordelen en denkbeelden die op niveau twee bestaan, schrijft Blackburn vergelijkbare kenmerken toe.

Omdat onze ethische omgeving bijna hetzelfde realiteitsgehalte heeft als het fysische landschap waarin we leven, noemt Blackburn zijn standpunt **quasi-realistisch**. Dat dure etiket zoek je tevergeefs in *Goed leven*. Het gaat erom dat Blackburn geen kunstmatig onderscheid wil aanbrengen tussen het gedrag op niveau één, dat voor iedereen waarneembaar is, en de ideeën over het gedrag op niveau twee, die verborgen zijn in ons mentale innerlijk. Oordelen over het gedrag zijn voor hem vrijwel even echt en waarneembaar als het gedrag zelf.

1.2.1 Menselijk gedrag

Blackburn betoogt dat de ideeën die op niveau twee onze ethische omgeving vormen, zijn verbonden met 'de manier waarop wij leven' (Blackburn, 2005, p. 9). Sinds de Duitse filosoof **Kant** is het gebruikelijker om te zeggen dat ethiek over de vraag gaat hoe wij behoren te handelen. In dat geval is het onderwerp van de ethiek (op niveau één) niet de manier van leven of het leefpatroon, maar heel eenvoudig het menselijke gedrag.

Deze objectbepaling blijkt ook uit een veelgebruikt synoniem voor 'ethiek' dat mijn voorkeur heeft. Net als veel andere onderdelen van de filosofie, heeft de ethiek twee namen. De gewichtig klinkende naam 'ethiek' is aan het Grieks ontleend en 'praktische filosofie' klinkt minder duur. Het bijvoeglijk naamwoord 'praktisch' in deze alledaagse naam betekent helaas niet 'nuttig', 'bruikbaar', 'doelmatig', 'handig' of 'efficiënt'. Dat zou grappig zijn geweest, want velen vinden filosoferen overbodig. Als 'praktisch' de alledaagse betekenis zou hebben, zou 'praktische filosofie' klinken als een *contradictio in terminis*. De betekenis van dit woord ligt echter dicht bij het Griekse *pragmata* (πραγμματα) en verwijst naar het menselijke handelen.

Praktische filosofie of ethiek gaat dus over onze handelingen, daden of gedragingen. Waarover hebben we het dan precies? Om uit te leggen wat een handeling is, gebruiken filosofen vaak **Aristoteles** (Van der Beld, 1982; Widdershoven, 1987; Arendt, 1994). Zijn ethische hoofdwerk heeft Aristoteles opgedragen aan zijn vader of zijn zoon; beide heetten Nicomachus (Aristoteles, 1999). In dat geschrift begint hij zijn betoog door een handeling te onderscheiden van een lichaamsbeweging. Dat verschil blijkt uit onbeduidende voorbeelden:

- [i] Onwillekeurig met de ogen knippen tegen fel zonlicht is een reflexbeweging, geen handeling. Als teken van verstandhouding naar iemand knipogen is een handeling.
- [ii] Uitglijden op een glad trottoir is een onopzettelijke beweging. Bij een handeling gaat het bijvoorbeeld om kinderen die in de winter een glijbaan maken. Iemand die in het

donker op een ijsbaan uitglijdt en zich vloekend beklagt, handelt als reactie op een onvrijwillige beweging.

Tante Ada die op de glijbaan van haar neef onderuitgaat, verschilt dus van oom Robert die naar zijn neefje knipoogt. Ada is slachtoffer, het lijdende voorwerp dat door het noodlot getroffen wordt. Robert voert zelfstandig een handeling uit. Als handelende persoon treft hem lof of blaam. Ook de maker van de glijbaan kan op een berisping of compliment rekenen. Als hij vanzelf bewogen had, zou dat misplaatst zijn. Reflexen en andere onwillekeurige bewegingen rekenen we elkaar niet aan. Robert is aanspreekbaar op zijn knipoog, want dat is geen geprogrammeerde handeling. Hij had iets anders kunnen doen. Ada kan hem vragen waarom hij in de gegeven situatie geknipoogd heeft in plaats van het neefje de les te lezen. In de alledaagse omgang nemen we aan dat een handelende persoon verantwoordelijk is. Die aanname berust op de gedachte dat er keuzes zijn. Kledingkeuze is een handeling, want we hadden iets anders aan kunnen trekken. Daarom is het zinvol om bij de kledingkeuze lof en blaam toe te kennen.

Met deze typering van 'handeling' komt het onderwerp van de praktische filosofie duidelijker in beeld. Niveau één bestaat uit handelingen en daarover doen we op niveau twee normatieve uitspraken. Een normatieve uitspraak is bijvoorbeeld mogelijk over een vrouwelijke student die een presentatie in uitdagende kleding houdt. Degene die dat oordeel uitspreekt, geeft aan of de kleding van de studente in de gegeven situatie gepast is. Het is onredelijk om normatieve uitspraken over onveranderlijke situaties te doen. Over langdurige regenval, strenge vorst of verzengende zonneshijn zijn *is-statements* mogelijk. Een veroordeling in termen van goed of kwaad is onzin, want keuzes ontbreken. Praktische filosofie gaat op niveau twee over normatieve uitspraken. Die uitspraken hebben betrekking op het handelen op niveau één, waarbij keuzes altijd meespelen.

1.2.2 Gedrag en mensbeeld

Elke nauwkeurige definitie van 'handeling' is verbonden met aannamen over de mens. Zelden blijven die veronderstellingen onweersproken. Ik geef daar twee voorbeelden van. Het *eerste voorbeeld* gaat over de gedachte dat elke handeling voortkomt uit bedoelingen. Die positie is te vinden bij Aristoteles, die een handeling direct koppelt aan een doelkeuze. Zijn opvatting houdt in dat gedrag altijd samengaat met een besluit over het doel en de middelen. Gedrag zonder doel- en middelenkeuze lijkt hooguit op echt gedrag.

Dat iemand na afloop van een handeling kan uitleggen wat de bedoeling was, is te verdedigen. Radicaler is de gedachte dat planning voorafgaat aan elke handeling. Die gedachte hangt samen met de mening dat mensen redelijke wezens zijn, die doelen stellen om na te streven. Dat mensbeeld is omstreden met het oog op driftmatige impulsen. Ons doen en laten komt niet uitsluitend voort uit redelijke besluiten. Dat inzicht is uitgewerkt in Freuds opvatting over onbewuste verlangens en fantasieën. Volgens zijn psychoanalytische ideeën doen we niet alleen dingen die voortkomen uit verstandskeuzes. Van gedrag met verborgen motieven kan volgens Aristoteles geen sprake zijn, want de planning ontbreekt. Niettemin geven hulpverleners die Freud kennen, normatieve oordelen over het onwillekeurige gedrag van cliënten. Een therapeut die met Margo over haar erotische avonturen praat, zou bijvoorbeeld kunnen vaststellen dat haar gedrag uit onverwerkte kinderervaringen voortkomt. Iemand die volhoudt dat gedrag weloverwogen is, kan geen moreel oordeel over het seksuele gedrag van Margo uitspreken als hij deze psychoanalytisch georiënteerde uitleg van de therapeut aanneemt. In het alledaagse leven spreken we echter

normatieve oordelen uit over iemand als Mago. We kunnen daarbij accepteren dat onbewuste drijfveren meespelen. Blijkbaar vatten we 'gedrag' dan anders op dan Aristoteles gedaan heeft.

Deze technische klinkende begripskwestie speelt bijvoorbeeld mee in een toelichting op de beroepscode voor maatschappelijke werkers (Janssen, 2000). De auteur van deze verduidelijking onderscheidt drie soorten gedrag. Eén soort bestaat uit routines, zoals tandenpoetsen en ontbijten. Type twee vereist een persoonlijke keuze, zoals het smaakoordeel over de kleding voor een feest. Tot slot zijn er handelingen die gefundeerde keuzes vereisen en een beroep op overtuigingen. Alleen in dit geval zou er een morele keuze plaatsvinden. Dat de aparte status van categorie drie twijfelachtig is, blijkt uit veel voorbeelden van de auteur. Zo schrijft hij dat de keuze om geen vlees te eten een ethisch moment heeft. Deze keuze hoort in categorie drie omdat het vegetarisme als overtuiging fungeert. Groentekeuzes zouden in categorie twee horen. In dat geval geeft de eigen smaak de doorslag. Een vegetariër zal echter bij een koud buffet routinematig het vlees overslaan, zonder telkens een beroep op het vegetarisme te doen. De groentekeuze kan echter weldegelijk beïnvloed zijn door overtuigingen, bijvoorbeeld door het geloof dat genetisch gemanipuleerde gewassen niet deugen. Hoe principieel deze overtuiging kan zijn, bleek in september 2002 tijdens de wereldtop over duurzame ontwikkeling in Johannesburg. Een opmerking van de Amerikaanse minister van buitenlandse zaken over genetisch gemanipuleerde soja leidde bij die gelegenheid tot gejoel van milieugroepen. Het hangt kortom af van de situatie of een keuze met overtuigingen samenhangt. De driedeling in soorten handelingen is te star om die situatiegebonden variatie in overweging te nemen.

Voorbeeld twee van de narigheid die generalisaties over 'handeling' aanrichten, gaat over behoeftes en gewoontes. Iedereen heeft automatisch te maken met honger, dorst en slaap. Wat is het effect van dit soort biologisch verankerde behoeftes op ons handelen? Als je erkent dat fysieke behoeftes effect op het handelen hebben, vervaagt het verschil met reflexbewegingen. Er ontstaat een soort glijdende schaal, zodat het onduidelijk is wanneer lof en blaam mogelijk zijn. Een komisch bedoeld voorbeeld daarvan is te vinden in een conference van Theo Maassen. Daarin zegt hij dat schuldgevoelens hem aanvankelijk kwelden na elke keer vreemdgaan. Sinds hij vreemdgaan als een natuurlijke behoefte van mannen is gaan zien, levert overspel hem geen morele kwelling meer op. Om de humor van dit voorbeeld is het me niet te doen. Aardig is de gedachte dat gedrag dat voortkomt uit natuurlijke behoeftes iemand moreel onkwetsbaar maakt. Niettemin vellen we zelfs oordelen over boeren, winden en soortgelijk reflexachtig gedrag.

Als je ontkent dat behoeftes effect op ons handelen hebben, zijn de problemen nog groter. En het wordt echt ingewikkeld door te bedenken dat het stillen van behoeftes samengaat met gewoontes, zoals tafelmanieren en opvattingen over hygiëne. Iemand die roti met de vingers eet, de neus in een zakdoek snuit of na toiletgebruik de handen wast, combineert behoeftebevrediging met gebruiken. Die gewoontes zijn verworven in specifieke culturele omstandigheden. Ze staan los van de universele behoefte om te eten, de neus te reinigen of te plassen. Bovendien handelen de betrokken personen bijna onwillekeurig in overeenstemming met cultuurspecifieke patronen. Dat leidt tot de vraag wat in dit soort gevallen de handeling is. Onwillekeurige behoeftes spelen mee, maar die drijfveren hebben we niet gekozen. De keuze is dus beperkt tot het hoe en wanneer. De behoeftes staan vast, maar dat geldt niet voor de middelen om ze te stillen. Bij het eten, neussnuiten of handenwassen maken we echter zelden bewuste keuzes, want we volgen cultuurgebonden routines. Niettemin oordelen we vaak over eetgedrag, neussnuiten en toiletgebruik.

1.2.3. Oordelen over handelen

Mijn uitwijding over handeling en mensbeeld is bedoeld om aan te geven hoe lastig een waterdichte definitie van 'handeling' is. Het gaat hier om een zijweg, want de kernvraag is wat onze ethische omgeving is. Uit Blackburns omschrijving, die ik diverse keren aangehaald heb, blijkt dat het hem niet gaat om het handelen of het leefpatroon als zodanig (niveau één). De ethische omgeving bestaat uit een klimaat van ideeën die betrekking hebben op het handelen (niveau twee).

Op deze omschrijving van 'ethische omgeving' volgt een passage die Blackburns positie verraadt. Hij stelt dat de ideeën waaruit onze ethische omgeving bestaat, 'bepalen wat we acceptabel en niet acceptabel vinden, bewonderenswaardig of verachtelijk. Die bepalen wanneer we vinden dat de zaken goed gaan en wanneer we vinden dat ze scheef gaan. Die bepalen wat wij vinden waar we recht op hebben en waartoe we verplicht zijn in onze relaties tot anderen. Die vormen onze emotionele reacties, die bepalen waar we trots op zijn of waar we ons voor schamen, waar we kwaad om worden of dankbaar voor zijn, wat we kunnen vergeven en wat niet. Daaraan ontleen we onze normen – de normen voor ons gedrag. Volgens sommige denkers – onder wie G.W.F. Hegel (177-1831) wel de beroemdste zal zijn – ontleen we aan dat alles onze identiteit' (Blackburn, 2005, p. 9).

Wat de stilistische kenmerken van deze opsomming betreft, verdient Blackburn geen prijs. Des te boeiender is zijn catalogus van onze ethische omgeving. Hij introduceert allereerst een aantal ethische kernbegrippen, soms expliciet en soms tussen de regels door. Het gaat daarbij om 'morele oordelen', 'rechten', 'plichten' en 'gedragsnormen'. Zoals elke krantenlezer weet is 'gedragsnorm' afgekort tot 'norm' en bij dat woord hoort, alsof het een Siamese tweeling is, het woord 'waarde'.

Dat het bij normen en waarden om verschillende begrippen gaat, is vergeten sinds premier Balkenende in 2002 opriep om ernstig over die twee zaken na te denken. Een reden om deze oproep te doen was de ergernis over het schenden van gedragsnormen door drugsgebruikers, wildplassers, voetbalsupporters en andere ordeverstoorers. Ook hinderde het driftige gedrag van weggebruikers en horecabezoekers. Tot slot stoorde de premier zich aan zwartrijders, belastingontduikers en frauderende uitkeringsgerechtigden. Het percentage landgenoten dat instemde met Balkenende's idee dat het gedrag achteruitgegaan is, nam toe van 60% in 1980 naar bijna 70% in 1998 (De Beer & Den Hoed, 2004: 30). Van zijn angst voor normschending stapte de minister-president over op de stelling dat de komst van allochtonen onze gezamenlijke waarden aantast. Normschending en waardeverval zouden bovendien dezelfde achtergrond hebben. De neergang van het gezin, de kerk en andere gemeenschapsvormen zouden geleid hebben tot een overdaad aan individuele keuzemogelijkheden. De manier waarop de premier het schenden van normen en het uiteengaan van waarden op één hoop veegde, deed denken aan zijn voorganger Van Agt. Als minister van justitie in het kabinet-Den Uyl probeerde deze christendemocraat vergeefs de abortuskliniek Bloemenhove te sluiten. In het kielzog van dat incident pleitte hij voor een 'ethisch réveil' dat leiden moest tot een minder vrijblijvende seksuele moraal. Omdat hij 'normen' en 'waarden' door elkaar gebruikte, bedacht het satirische duo Van Kooten en De Bie destijds de vervorming 'wormen in Naarden'.

Op de technische betekenis van deze termen kom ik terug in de colleges hierna. Op dit moment vind ik de manier interessanter waarop Blackburn in zijn uitleg over 'ethische omgeving' naar *emoties* en *identiteit* verwijst. Door op te merken dat onze ethische omgeving bij emotionele reacties meespeelt, zegt Blackburn opnieuw dat niveau twee geen elitair ideeënrijk is. Onze ideeën over het gedrag zijn verankerd in emoties.

Met het leggen van deze verbinding toont Blackburn sympathie voor Nussbaum. Deze Amerikaanse filosofe is één van de productiefste denkers uit het liberaal-democratische kamp. Zij heeft uitvoerig geschreven over onderwijs, de derde wereld, homoseksualiteit en de ongelijkheid tussen de geslachten. In haar theoretische werk hecht Nussbaum grote waarde aan de persoonlijke en emotionele kanten van de moraal. Emoties zijn voor haar geen bijkomstigheden, want ze maken iemand duidelijk wat werkelijk van belang is. In haar ogen zijn vrouwen, die soms door mannelijke filosofen zijn afgedaan als onredelijke gevoelswezens, bij uitstek in staat tot morele oordelen. Het ontwikkelde gevoelsleven van vrouwen zou daarbij fungeren als een moreel kompas. Medelijden, boosheid, verdriet, verontwaardiging en de andere emoties zijn dan aanwijzingen dat iets moreel goed of fout is. Over de primaire gevoelsmatige impulsen zijn vervolgens intellectuele argumenten mogelijk. Bij dat argumenteren geeft Nussbaum een sleutelrol aan de verbeelding. Het vermogen om over de grenzen van het eigenbelang te kijken en zich in andermans positie te verplaatsen, zou milde en humane morele oordelen mogelijk maken. Het is een capaciteit die de menselijkheid vergroot en begrip kweekt voor de situaties van anderen. Met een louter emotionele reactie blijft iemand vaak steken in het kleine kringetje van familieleden en bekenden. Door het gebruik van de fantasie kan die kring steeds ruimer worden om tot slot de hele mensheid te omvatten.

Met haar gerichtheid op de subjectieve en gevoelsmatige aspecten van de moraal vraagt Nussbaum aandacht voor zingeving. Bij zin- of betekenisgeving gaat het om vragen die betrekking hebben op de richting en samenhang in het persoonlijke leven en het wereldgebeuren. Vragen naar zin en betekenis komen duidelijk aan bod in situaties waarin iemand de grenzen van het bestaan beseft. Bij het verwerken van verdriet of het nemen van besluiten speelt zingeving mee. Iemand die in een crisis- of grenssituatie verkeert, merkt deze persoonlijke dimensie van de moraal onmiskenbaar.

Het gaat bij zingeving ook om een onderdeel van onze identiteit, waarmee Blackburn de passage die ik citeerde afrondt. Hij zegt het echter anders dan Nussbaum. Volgens Blackburn is onze opstelling tegenover het geheel van morele ideeën die niet behoren tot het eigen ik, meebepalend voor wie we zijn en hoe we over onszelf vertellen. De gedachte waarmee hij hier speelt, is dat het besef wie je bent afhangt van het contact met anderen. Die anderen kunnen personen zijn, maar ook groepen of groepsgebonden denkwijzen. Dat iemands identiteit meebepaald is door de opstelling ten opzichte van die anderen zie je al duidelijk bij pubers. Vaak geven beginnende pubers in negatieve zin aan wie ze zijn door duidelijk te maken waar ze niet bij willen horen. Zo burgerlijk als ouders of zo suf als leraren willen die pubers niet zijn. Deze negatieve oriëntatie op anderen gaat vaak over in een positieve oriëntatie op enkelingen, groepen of opvattingen waar de jongvolwassene wel bij wil horen. De positiebepaling tegenover het klimaat van ideeën waarover Blackburn schrijft, is op deze manier meebepalend voor iemands persoonlijke identiteit.

We kunnen nu afsluiten met de provocerende gedachte dat ethiek (op niveau twee) niet gaat over gorddroge waarden en normen, maar minstens zo duidelijk over emoties en onze identiteit. Aan die afsluitende opmerking is een praktische opdracht te verbinden. Het is namelijk de vraag wat voor morele emoties een column of cartoon in de krant oproept. Het bespreken van die emoties zegt onder meer iets over de morele ideeën waar iemand sympathie of antipathie voelt. Dergelijke gevoelens zeggen volgens Blackburns redenering ook iets over de identiteit van de persoon in kwestie. Voor de volgende bijeenkomst wil ik deze redenering toetsen met behulp van vier cartoon van Van Straaten.

Twee: denken over goed leven en praktische filosofie

2.1 Plaatsbepaling: moreel verschilt van ethisch

Tot dusver heb ik kort gezegd wat praktische filosofie is. Hier licht ik eerst nauwkeuriger toe welke plaats ethiek in de filosofie heeft. Dan introduceer ik een betekenisonderscheid tussen 'moraal' en 'ethiek' dat Blackburn negeert (paragraaf 2.1). Met dat onderscheid is aan te geven hoe ethici zich met de moraal bezighouden (paragraaf 2.2). Om dat nader toe te lichten sluit ik af met een analyse van drie redeneervormen (paragraaf 2.3)

Hierboven heb ik, met behulp van een praktijkgeval en de inleidende pagina's uit het boek van Blackburn, een tweedeling geïntroduceerd (figuur 1). Bij die indeling vormde het menselijke gedrag één niveau. Niveau twee bestond uit de morele beoordeling van gedrag. Met behulp van deze tweedeling werd duidelijk dat het in de ethiek over allerlei normatieve uitspraken gaat, die betrekking hebben op menselijk gedrag. Als je het boek van Blackburn leest, merk je dat hij er vanuit gaat dat menselijk gedrag onontkoombaar sociaal gedrag is.

In verband met het onderscheid tussen gedrag en oordelen over gedrag kwam ook aan de orde dat normatieve gedragsbeoordeling alleen zinvol is als er gedragskeuzes zijn. Als iemand de keus heeft om zich op de één of de andere manier te gedragen, is het beoordelen van de gemaakte keuze zinvol. Stel bijvoorbeeld dat iemand kan kiezen om de waarheid wel of niet te vertellen. In dat geval is afwijzing van het uiteindelijke gedrag mogelijk in termen van liegen. Afhankelijk van de situatie kunnen ook loftuiting voor hetzelfde gedrag mogelijk zijn, omdat de persoon in kwestie ondanks martelingen niet prijsgegeven heeft wie zijn medestanders waren.

Normatieve oordelen over onveranderlijke feiten zijn zinloos. Het heeft bijvoorbeeld geen zin om een morele afwijzing uit te spreken over langdurige droogte of grote regenval. Een normatief oordeel is echter wel mogelijk over het toenemen van de overstromingskans door ontbossing. Het verdwijnen van bos is dan immers het gevolg van menselijke handelingen. En er zijn alternatieven voor het kappen van bomen.

Omdat menselijk gedrag keuzes vereist, staat Blackburn stil bij het deterministische denken. Afgezien van zijn hoofdstuk over het determinisme zelf, bespreekt hij de gedachte dat elke handeling bepaald is door uiterlijke factoren in de hoofdstukken over egoïsme, evolutie en vals bewustzijn (Blackburn, 2005, pp. 37-55 en 58-63). De strekking van zijn redenering is steeds dat het bestaan van keuzevrijheid noodzakelijk is om morele oordelen over gedrag te kunnen uitspreken. Als we bij het 'kiezen' van elke handeling uitsluitend geleid zouden worden door eigenbelang, ook als er altruïsme in het spel lijkt te zijn, is een morele gedragsbeoordeling uitgesloten. Hetzelfde is het geval als we elke gedraging zien als een biologisch geprogrammeerde reflex, die in de loop van de evolutie ontstaan is. Tot slot is dat het geval als de handeling waarvoor iemand een doel noemt, uitgelegd wordt als het resultaat van een andere drijfveer. Ook in dat geval lijkt gedrag op het groeien van haren of nagels. Daarover zijn morele oordelen zinloos.

Als ethicus wijst Blackburn alle vormen van determinisme af. Je denkt dan als lezer dat hij een fan is van het autonomie-ideaal. Dat blijkt niet volledig het geval te zijn. Hij stelt vast dat we in staat zijn om via onze zintuigen nieuwe informatie te verwerven. Die gegevens stellen ons in staat om gedrag aan te passen. We kunnen op die manier onder meer een voorbeeld volgen en we zijn in staat tot leren. Dat brengt Blackburn tot een 'gematigd optimisme', maar niet tot volledige overname van het autonomie-ideaal.

Blackburn en zijn collega's gebruiken de naam 'ethiek' voor het systematisch nadenken over gedrag en de normatieve beoordeling ervan. Ethiek behoort tot de filosofie. Om de plaats en inhoud ervan te bepalen is eerst een algemeen beeld nodig van de filosofie. In de letterlijke zin van het woord houdt een filosoof van wijsheid. Het liefdesgevoel lijkt dus bij filosofen wijsheid in de weg te staan, want liefde maakt blind. De oplossing van deze schijn tegenstelling is dat filosofen gedreven nadenken, andermans mening gepassioneerd ontleden en hartstochtelijk van gedachten wisselen. De filosofenliefde richt zich op het denken, lezen, schrijven en debatteren.

Sinds de gesprekken die Socrates vier eeuwen voor het begin van onze jaartelling met de burgers van Athene voerde, staan filosofen als wijsheidzoekers te boek. Ze hebben de wijsheid niet in pacht. Definitieve antwoorden en onwankelbare zekerheden staan haaks op de manier waarop Socrates heeft doorgevraagd. Filosofen argumenteren over wijsheid. Ze houden zich niet uitsluitend bezig met ons gedrag en de beoordeling ervan. Rond 1800 heeft de filosoof Kant drie onderdelen van de filosofische speurtocht onderscheiden.

Ten eerste zoeken filosofen waarheid. Het gaat dan onder meer over het gewicht van waarneming en denken bij kennisverwerving. De vraag of zintuigwaarneming of logisch denken het meeste gewicht in de schaal legt, heeft empiristen lang onderscheiden van rationalisten. Een andere vraag op dit eerste terrein is hoe we ware en onware kennis uit elkaar kunnen houden. Zoeken naar waarheid heet **kennisleer of epistemologie**. Filosofen speuren *ten tweede* naar schoonheid. Experts op dit vlak beoefenen **kunstfilosofie of esthetiek**. Het onderscheid tussen kunst en kitsch houdt hen bezig. Men zegt vaak dat over smaak niet valt te twisten. Desondanks weet iedereen dat de reputatie van Mozart, Madonna en Metallica verschilt. Opvallend is ook dat de muziek die een Chinees tot tranen ontroert, vreemd klinkt in de oren van een oningewijde westerse luisteraar. Kunstfilosofen vragen hoe we zinvol over dergelijke smaakoordelen kunnen praten. *Ten derde* is er de **praktische filosofie of ethiek**, het deel terrein waarover het in deze cursus gaat.

Deze indeling in drie filosofische belangstellingssferen is onvolledig. Bij het lezen van een inleiding tot de filosofie kom je vaak namen tegen als 'antropologie', 'ontologie' en 'metafysica'. Die namen horen ook bij deel terreinen van de filosofie. In de **antropologie** gaat het over mensbeelden. In de **ontologie of zijnsleer** richt men zich op de kenmerken die een levenloze steen onderscheiden van een boom of een zoogdier. Wat hebben die dingen met elkaar gemeen en op welke punten verschillen ze? Antropologie vormt een deelverzameling van de ontologie, want het gaat daarin uitsluitend over kenmerken van mensen. **Metafysica** is een grotere verzameling dan ontologie. In dit onderdeel gaat het over de laatste oorzaken van alle mogelijke dingen. De oude vragen naar het begin van het heelal of de zin van het leven horen thuis op metafysisch terrein.

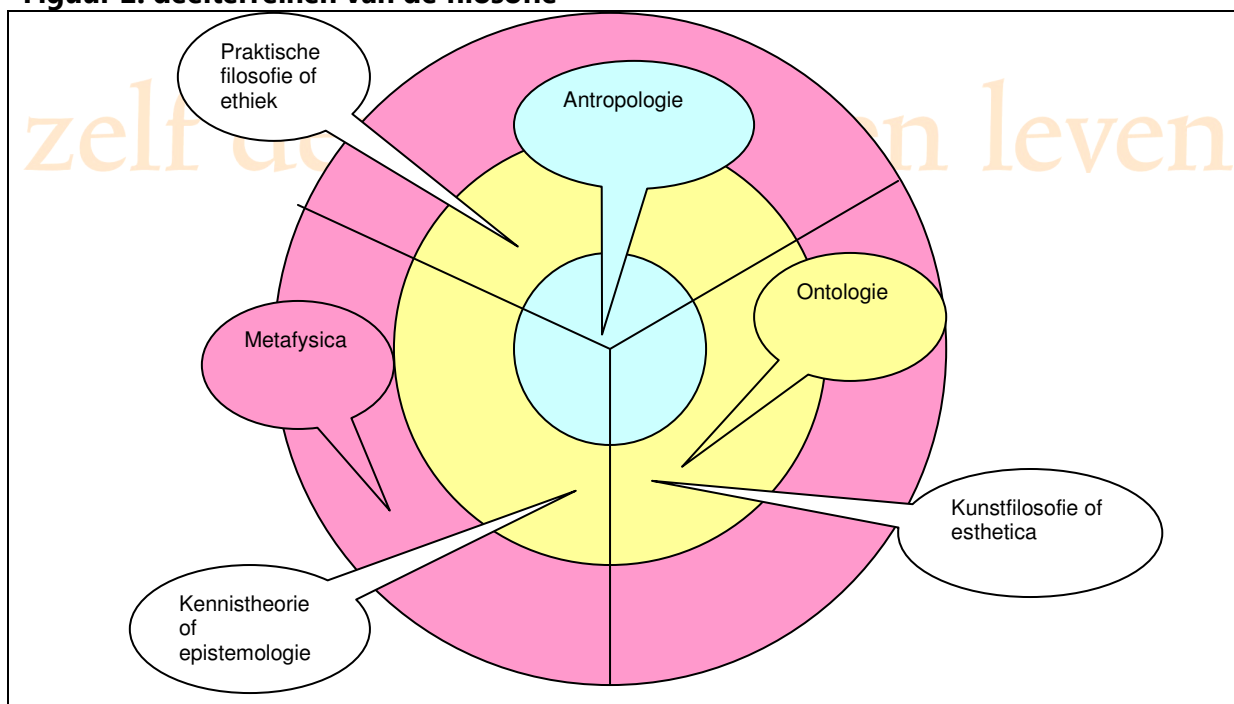
De indeling in antropologie, ontologie en metafysica staat haaks op die in kennisleer, kunstfilosofie en praktische filosofie. Zo roept elke uitspraak over kunst en schoonheid bijvoorbeeld vragen op naar het achterliggende mensbeeld. Antropologie komt dan binnen de kunstfilosofie aan bod. Als je vervolgens vraagt of dieren ook schoonheid beleven, is er sprake van ontologie. Ik stel filosofie gemakshalve voor als een cirkel met drie segmenten (figuur 2). Die cirkelsegmenten staan voor kennisleer, kunstfilosofie en praktische filosofie. In elk segment zijn vragen op antropologisch vlak mogelijk, evenals vragen op het vlak van de ontologie en de metafysica.

Deze eerste plaatsbepaling van ethiek maakt duidelijker hoe dit deel van de filosofie zich tot andere deelgebieden verhoudt. Onduidelijk blijft wat een ethicus inhoudelijk beoogt. Daarom is een tweede plaatsbepaling van dit specialisme vereist. Daarbij ga ik uit van het

betekenisverschil tussen 'ethiek' en 'moraal'. Taalkundig gezien zijn 'moraal' en 'moreel' leenwoorden uit het Latijn. De soortgenoten uit het Grieks zijn 'ethiek' en 'ethisch'. Al deze leenwoorden verwijzen naar gewoontes, zodat een etymologische analyse weinig lijkt op te leveren. De gebruiksbetekenis van 'moraal' verschilt echter van die van 'ethiek'. Bij de moraal gaat het om *heersende* gebruiken, om routines die bestaan op een bepaalde *plaats* en gedurende een zekere *tijd*. Je gebruikt 'moraal' dus ook om de voorstellingen te benoemen die een nader te identificeren individu heeft van goede en slechte handelingen. Bij 'moraal' en 'moreel' is steeds een groep in het geding, die nader te specificeren is in de tijd en de ruimte. Het kan bijvoorbeeld gaan om de moraal van vrome protestanten op de Zuid-Hollandse eilanden of om de moraal van Antilliaanse migranten in Den Helder.

'Moraal' verwijst in veel gevallen naar een groepscode. Die code omvat voorstellingen over het gedrag dat wel of niet thuishoort in een gegeven situatie. Leden van een groep kunnen handelen (op niveau één) en oordelen (op niveau twee) in overeenstemming met de eigen moraal. Dat houdt niet in dat ze onophoudelijk leven in overeenstemming met de groeps Moraal. Er blijven keuzes mogelijk. Iemand die een gegeven morele code erkent, vertaalt die gedragsregels niet in elke denkbare situatie in gedrag. We kunnen bijna allemaal zeggen wat we waardevol vinden, maar onze woorden verschillen vaak van onze daden. Bijna iedereen vindt gezondheid waardevol. Niettemin zijn roken, weinig bewegen, overmatig alcoholgebruik en vraatzucht nauwelijks uit te roeien.

Figuur 2: deelterreinen van de filosofie



Uit de verankering van de moraal in emoties valt af te leiden dat iedereen codes meekrijgt. Iemand die een moreel oordeel over andermans gedrag stelt, is niet geboren met dat oordeelsvermogen. Door opvoeding en gewenning heeft dat oordelende individu het vermogen verworven om de mening te verwoorden van een specifieke groep. De moraal van de groep waarin zij of hij opgegroeid is, heeft aanvankelijk gefungeerd als een verzameling externe regels van ouders en andere gezagsdragers. Langzaam is die uitwendige moraal veranderd in een eigen besef van plichten en deugden. De opvattingen over goed en kwaad

die aanvankelijk van buiten kwamen, zijn dan in het betrokken individu verankerd als vanzelfsprekende waarheden. Elk alternatief voor de gevestigde code is vreemd geworden. Verwerving van een groeps Moraal is een proces waarin heteronome bepaling overgaat in autonome oordeelsvorming. Met het oog op dit proces uit Blackburn bedenkingen bij een onversneden autonomie-ideaal (Blackburn, 2005, pp. 106-109).

Van ethiek is sprake vanaf het moment dat er discussie ontstaat over de Moraal van de eigen groep, familie, stad of staat. Praktische filosofen zetten de Moraal waarmee ze grootgebracht zijn tijdelijk tussen haakjes. Ze verwisselen de rol van deelnemer aan de groeps Moraal in die van toeschouwer. Als deelnemer is iemand een practicus die tot handelen in staat is. Het innemen van een theoretisch toeschouwerstandpunt ten opzichte van de handelingspraktijk kenmerkt de praktische filosofie.

Het onderscheid tussen practici en toeschouwers komt van de oude Grieken. Een atleet bij Olympische spelen was bijvoorbeeld een practicus. Het publiek bestond uit theoretici. Het woord 'theorie' is vermoedelijk ontstaan door het woord voor god (θεός of theos) samen te voegen met het woord voor zien of schouwen (οπίά of oria). 'Theorie' was dan de volmaakte blik op de kosmos. Filosofen hebben die goddelijke kijk soms willen evenaren door naar boventijdelijk inzicht te streven. Hun visie moest bovendien het richtsnoer zijn voor de inrichting van het leven. Deze filosofen wilden dus eerst de definitieve waarheid vinden en dan het uiteindelijke heil voor de mensheid. Het modelvoorbeeld van deze benadering is Plato. Circa 350 jaar voor het begin van onze jaartelling reisde hij vanuit Athene naar Syracuse om zijn idealen te realiseren met de locale tiran (Lilla, 2001).

Dit streven van sommige beoefenaren van de filosofie naar blijvende antwoorden heeft steeds geleid tot reacties. Opponenten van iemand als Plato willen geen goddelijke positie opeisen, maar de slaafse acceptatie van het leven doorbreken. Als ethici stellen ze morele vanzelfsprekendheden ter discussie. De 'ethische omgeving' waarover Blackburn schrijft, is het onderwerp van de kritische vragen die deze filosofen stellen. Na het lezen van de bovenstaande uiteenzetting zou echter duidelijk moeten zijn dat ik 'morele omgeving' zou kiezen in plaats van 'ethische omgeving'.

2.2 Transcendent maar niet zweverig

Plaatsing van ethiek binnen de filosofie en de betekenisverklaring van 'Moraal' maken onvoldoende duidelijk hoe praktische filosofen de Moraal ondervragen. Hoe houden ze zich bezig met de Moraal?

In tegenstelling tot sociologen doen ethici geen empirisch onderzoek naar een tijd- en plaatsgebonden Moraal. Het gaat namelijk in dat geval om de Moraal in een welomschreven groep. Precies op dat punt ontstaat verschil met praktische filosofie. Net als een onderzoeker houdt een praktische filosoof zich bezig met groepsgedrag en de morele beoordeling ervan. In tegenstelling tot de wetenschapsbeoefenaar is de ethicus niet gericht op de Moraal van één groep, stad of staat. De ethicus neemt afstand van de routines en oordelen in één groep om te kunnen vergelijken. Een beoefenaar van de praktische filosofie wil de grenzen van een tijd- en plaatsgebonden Moraal overschrijden. Daardoor kan bijvoorbeeld de vraag aan bod komen welke beginselen overal en altijd voorkomen.

Bij de ethische manier om over het hekje van de eigen tuin te kijken hoort de term **transcenderen**. Veel woordenboekschrijvers brengen dat woord, evenals het zelfstandig naamwoord 'transcendentie' en het bijvoeglijk naamwoord 'transcendent', in verband met iets dat de zintuiglijke waarneming te boven gaat. In het vocabulaire van filosofen staat 'transcendent' gewoon tegenover 'contingent'. Een contingent verschijnsel is met tijd en

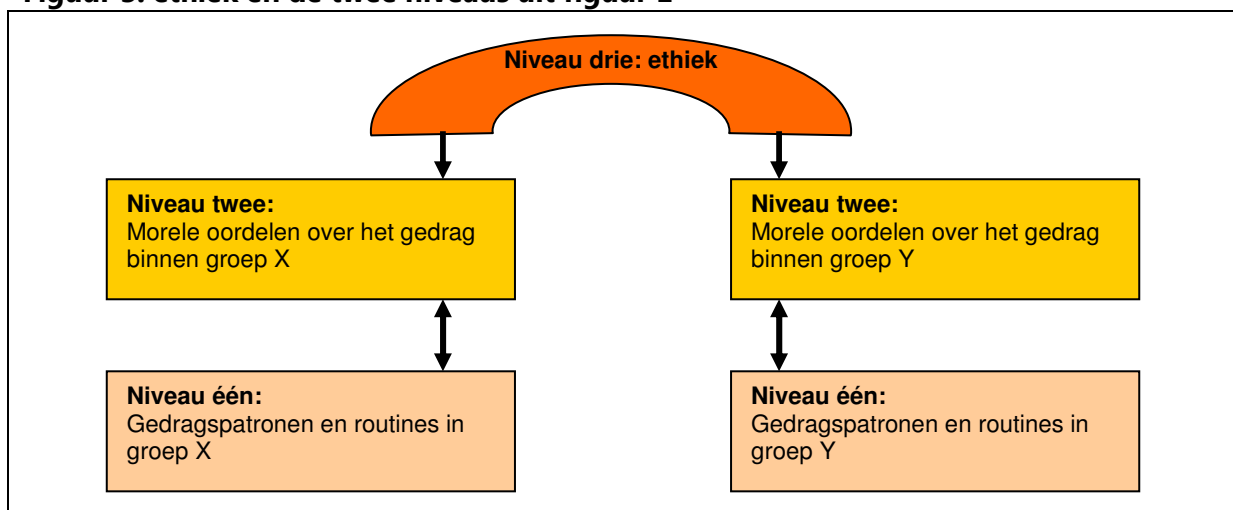
plaats in verband te brengen. Moraal varieert historisch (tijd) en cultureel (plaats). Het gaat dus om een contingent verschijnsel. De ethiek gaat niet over contingentie, maar over het transcenderen van feitelijke morele verschijnselen. Zo zou het een typisch ethische vraag zijn hoe men op verschillende plaatsen en tijden geargumenteed heeft over de omgang met kinderen of met gebrekkige medeburgers.

We kunnen nu de voorstelling van zaken nuanceren die ik eerder introduceerde (figuur 3). Naast het hierboven gemaakte onderscheid tussen gedrag op niveau één en morele beoordeling op niveau twee, introduceer ik nu de ethiek op niveau drie. Het gaat namelijk bij praktische filosofie om een typisch metaperspectief, een standpunt dat het niveau van één particuliere groeps Moraal te boven gaat. Daarom is het nodig om niveau één en twee niet enkelvoudig te zien, maar meervoudig. Door gedragsroutines en morele oordelen van diverse groepen te vergelijken krijgt de praktische filosofie haar vorm.

In het westerse denken ontstond ethiek in het oude Griekenland. Dat kwam doordat sommige burgers inzagen dat de eigen waarden, normen en sancties niet van goddelijke herkomst waren. Het besef dat de morele omgeving van menselijke makelij was, ging samen met twijfel aan de mythen. Die overleveringen gaven antwoord op de klassieke vragen naar het begin der tijden, de schepping van de aarde, de herkomst van de mensheid, het ultieme levensdoel en het leven na de dood. Kritische luisteraars ontdekten dat de goden in die verhalen zich niet navolgenswaardig gedroegen, maar gewelddadig, strijdlustig, afgunstig en wellustig. In de mythen vermomden goden zich op de meest vreemde manieren om mensen te verleiden en te misbruiken. De verwondering over dit slechte goddelijke voorbeeldgedrag steeg naarmate het verkeer tussen de Griekse stadsstaten en andere culturen toenam. Vreemdelingen bleken te leven volgens andere regels dan de code uit de eigen stad. Ook bleek uit naspeuringen in de eigen geschiedenis dat de moraal in eigen kring geen onveranderlijk natuurgegeven was, maar een veranderlijke grootheid.

Kennis van de leefstijl van vreemdelingen en voorouders moedigde klassieke Grieken aan om het bovennatuurlijke gezag van de inheemse moraal af te schudden. De heersende code werd met andere woorden ontdaan van zijn goddelijke glans. Onzekerheid over het goddelijke voorbeeldgedrag bevrijdde de Grieken van eenzijdige morele plichten. Het besef dat er meerde leefstijlen bestaan en dat mensen zelf keuzes maken, leidde tot ethische beschouwingen over morele praktijken.

Figuur 3: ethiek en de twee niveaus uit figuur 1



Als symbool voor de beschouwelijke denkhouding van filosofen gebruikt men vaak het bekende beeld van de Franse kunstenaar Rodin (figuur 4). Kunstkenners weten dat dit bronzen standbeeld bedoeld was voor 'de poort van de hel', waaraan de Franse kunstenaar jarenlang werkte. Hij was geïnspireerd om dit gigantische project te ontwikkelen na een bezoek in 1875 aan Italië. Tijdens die reis zag hij onder meer de Sixtijnse kapel en speciaal 'het laatste oordeel' van Michelangelo. Rechtsonder in die grote vroeg zestiende-eeuwse muurschildering is de denker te zien, die afdaalt naar de hel, maar de omgeving met één oog in de gaten houdt. Minstens zo interessant is de variant van de denker op de omslag van deze cursustekst, die afkomstig is van de Amerikaan Hopper (1882-1967).

Figuur 4: Le penseur van Auguste Rodin (1840-1917)



Dat deze keuze van een logo voor de filosoof discutabel is, blijkt uit het leven van **Socrates**. Meer dan iemand anders personifieert hij de breuk met de mythe. In het oude Athene stond hij, mede door zijn blote voeten en eenvoudige kleding, als non-conformist te boek. Hij discussieerde met jonge stadgenoten over godsdienstige en publieke vragen. Daardoor maakte hij machtige vijanden. Hij werd beticht van geloofsafval en het bederven van de jeugd. Het kwam tot een proces waarin Socrates ter dood werd veroordeeld. Zoals de gewoonte was, boden zijn rechters hem de kans om een andere straf te bedenken. Socrates koos niet voor ballingschap, maar vroeg de rechters om een dagelijkse gratis maaltijd en een standbeeld voor zichzelf. Die reactie bezegelde zijn doodvonnis. Een strikt contemplatieve denker was Socrates dus niet. Hij hield zich actief bezig met de wereld waarin hij leefde.

Ruim 2400 jaar na de dood van Socrates blijft de les die filosofen van hem kunnen leren dat twijfel aan de bovennatuurlijke inspiratie van onze moraal een voorwaarde is voor het bestaan van de ethiek (Blackburn, 2005, pp. 25-27). Ethische verwondering ontstaat als morele vanzelfsprekendheid ter discussie komen te staan. Dat kan bijvoorbeeld door de ontdekking dat onze voorouders zes generaties geleden volop genoten van openbare executies en bloeddorstig vertier met dieren. Dat soort besef van morele verschillen is cruciaal. Om bijvoorbeeld open na te denken over gepaste relaties tussen man en vrouw helpt besef van diversiteit ook. Tot 1860 stond de christelijke sekte van mormonen polygamie toe. De maîtresses van Franse staatshoofden lopen openlijk mee in de rouwstoet van die mannen. Vrouwen in Maleisië voeren campagne tegen de islamitische wetgeving op het gebied van polygamie. Veel polygaam levende vaders in Ethiopië raden hun zonen af om meerdere vrouwen te nemen. Wat betekent dit soort diversiteit voor ons?

Eén reactie op het ontdekken van morele diversiteit is verabsolutering van de eigen moraal. Iemand die deze reactie geeft, verheft zonder reserve principes uit zijn thuiswereld tot onbetwistbare dogma's. Een andersdenkende is dan een 'barbaar', 'heiden' of 'bruu't'. Die afvallige dient bekeerd te worden, want het eigen principe moet universeel gelden. Deze reactie op morele diversiteit gaat vaak samen met onverdraagzaamheid en bekeringsijver. Dat komt vaak neer op pogingen om anderen, eventueel met gebruik van drang en dwang, over te halen tot de eigen zienswijze. Zendelingen en missionarissen hebben zich in tijden van kolonialisme en imperialisme enthousiast overgegeven aan deze reactie. Met het oog op deze historische voorbeelden verontrust de manier waarop intolerante christenen, moslims en hindoes diversiteit bezweren. Elke wereldgodsdienst kent anno 2006 een fanatieke richting die het eigen gelijk ten koste van alles vasthoudt en niet bang is om geweld te gebruiken tegen andersdenkenden.

Pal tegenover het **absolutisme** staat een ander radicaal antwoord op diversiteit. De basis ervan is het gezegde dat elk vogeltje zingt zoals het gebekt is. Iemand die deze respons geeft, kan met pedagogische kennis van zaken uitleggen hoe sterk de kracht der gewoonte is. Het leidt immers weinig twijfel dat iedereen de moraal meekrijgt van haar of zijn opvoedingsmilieu. Sociale diversiteit gaat samen met morele diversiteit. Geschiedkundige en volkenkundige onderzoekers hebben beide vormen van diversiteit uitvoerig gedocumenteerd. Naarmate het wereldwijde economische verkeer en de demografische veelvormigheid toenemen, kan iedere westerling de diversiteit ook in de eigen directe omgeving zien. Bij het relativistische antwoord op diversiteit leidt de constatering dat er variatie is tot het gelaten advies dat iedereen moet doen wat haar of hem goed dunkt. Met het gezegde '*s lands wijs, 's lands eer*' legt iemand zich in dat geval neer bij lijfstraffen, onderdrukking van vrouwen, genitale mutilatie of homohaat. Besef van diversiteit leidt in dat geval tot de verzuchting dat alle morele opvattingen evenveel waard zijn.

Dit type **relativisme** is aangevallen in het integratiedebat. Volgens behoudend georiënteerde deelnemers aan dat debat zou cultuurrelativisme de doctrine zijn van een toegeeflijke progressieve klik, die elke opvatting van minderheidsgroepen goedpraat. Helemaal onzinnig is deze kritiek op het relativisme niet, want sociologische relativisering kan onverschilligheid veroorzaken. Sociologisch is bijvoorbeeld te begrijpen dat laagopgeleide moslimmannen uit oostelijk Turkije en het Marokkaanse Rifgebergte, speciaal als ze de achterstelling van migranten ervaren hebben, tegenover vrouwen en kinderen fysiek geweld gebruiken. Het rechtvaardigen van dat gedrag is iets anders. De veelgeprezen tolerantie heeft er vaak toe geleid dat andermans moraal geduld of gedoogd werd. Het gedogen van buitenstaanders gaat gemakkelijk samen met minachting, onverschilligheid en het koesteren van een eigen leefbaar domein met hoge muren er omheen.

Bij het reageren op morele diversiteit staan absolutisme en relativisme tegenover elkaar (Lemaire, 1976; idem, 1990; Procee, 1991; idem, 1993). Het besef dat deze tegenpolen bestaan, is een aanleiding tot ethische nieuwsgierigheid. Aan die nieuwsgierigheid gaat de twijfel vooraf aan één morele code die niet ter discussie staat. Zo lang iemand volhoudt dat de eigen normatieve oordelen en redeneringen op de wil en tekst van een bovennatuurlijke autoriteit berusten, is ethiek bij voorbaat uitgesloten. Als de wil bestaat om eigen zekerheden op te schorten, geeft de tegenstelling tussen absolutisme en relativisme aanleiding om te zoeken naar een middenweg, een acceptabele positie tussen beide uitersten. Ethiek komt voort uit twijfel aan het eigen gelijk en de bereidheid om even niet te zeggen wat je wenselijk acht. Als iemand niet aarzelt over de absolute geldigheid van het eigen morele standpunt, houdt de praktische filosofie op.

2.3 Kritisch luisteren naar morele redeneringen

Blackburn vindt het onacceptabel als een moreel oordeel zonder meer uitgelegd wordt als andermans mening (Blackburn, 2005, p. 36). De gedachte dat iets simpelweg de mening van een ander is, komt neer op een interpunctie waarmee de dialoog stopt. Het hoort niet bij de ethiek om andere oordelen te verdragen en over te gaan tot de orde van de dag. Blackburn maakt speciaal in de twee slothoofdstukken van zijn boek zonneklaar dat de filosofische dialoog een integraal deel is van zijn type ethiek. Ik ben het op dat punt met hem eens.

Bij praktische filosofie hoort de ondervraging van morele oordelen. Beoefenaren van deze tak van filosofie houden van een kruisverhoor. Ze stellen lastige vragen aan iemand die een oordeel uitspreekt. Vervolgens luisteren ze scherp naar de redenering van de ondervraagde persoon en de discussie die ontstaat door het stellen van vragen. Kenmerkend daarbij is het uitstellen van een eigen oordeel. Dat is weliswaar inherent aan elke verwisseling van de rol van deelnemer voor de rol van toeschouwer, maar filosofen verheffen de twijfel aan het eigen gelijk tot uitgangspunt. Daardoor kan filosofie gaan fungeren als een aanstootgevende discipline.

Voor leken is het zinvol om een ethisch perspectief te ontwikkelen. Over het gezin, de jeugd van vandaag, het onderwijs, ouderen en allerlei andere facetten van ons gedrag zijn morele discussies gaande. Neem een willekeurig onderwerp, zoals de vraag hoe je moet reageren op draaideurcriminelen. Voor ethici is het niet direct interessant wat het eigen standpunt in deze kwestie is. Centraal staat de manier waarop iemand redeneert die een standpunt inneemt. Speciaal is de bewijsvoering interessant die bij doorvragen ontstaat. En het is de vraag welk mensmaatschappijbeeld uit die argumentatie naar voren komt.

Het stoken van onrust door vragen te stellen kan meer of minder leuk zijn. Uiteindelijk gaat het in de ethiek om het aanscherpen van standpunten. Praktische filosofie hoort bij het aanhoudende leerproces waaraan iemand deelneemt, die zichzelf serieus neemt. Om dat leerproces te stimuleren zet ik in deze afsluitende paragraaf drie manieren op een rij van redeneren over morele vraagstukken.

2.3.1 Redeneren vanuit waarden, deugden en doelen

Bij het luisteren naar normatieve redeneringen zijn verschillende strategieën te herkennen. Ik schets hier de bekendste. Elk van deze benaderingen heeft een eigen geschiedenis en is verweven met een specifiek mensmaatschappijbeeld.

De manier van redeneren die het langst bestaat, berust op ideeën die geïntroduceerd zijn in het voorafgaande. Het gaat dan namelijk om elk argumentatie waarin een beroep gedaan wordt op een hogere autoriteit, zoals geestelijke leiders, religieuze teksten en goddelijke machten. Met het appel aan dat betere gezag probeert iemand aan te geven dat bepaald gedrag het juiste is. In de joods-christelijke traditie herleidt men waarden, normen en oordelen bijvoorbeeld tot het moment waarop Mozes, die het volk Israël uit Egypte geleid had, de berg Sinai afdaalde met de goddelijke geboden op stenen tafelen. Die negatief geformuleerde regels, waarvan zes duidelijk betrekking op het sociale verkeer hebben, zouden aan Mozes overhandigd zijn door de schepper van hemel en aarde. Vergelijkbare verhalen over de rol van een hogere macht bij het afkondigen van een morele code bestaan in ieder monotheïstisch geloof. Die code wordt, door de gewijde oorsprong ervan, onttrokken aan discussie en kritiek. Uiteindelijk gaat het dus om de gedachte dat elk mensenwoord op moreel terrein is voorafgegaan door het woord van een bovennatuurlijke macht.

Bij christelijke politici en hun moslimcollega's is deze manier van redeneren vaak te beluisteren. Men geeft dan voorrang aan een morele regel omdat de herleiding ervan mogelijk is tot een onaantastbaar principe dat vastgelegd is in het eigen heilige boek. Opvallend is in dit verband de selectiviteit in het gebruik van teksten. Verzen die het eigen standpunt over het huwelijk, de rol van vrouwen, de seksualiteit of het leven ondersteunen, citeert men met overtuiging. Verzen die twijfel kunnen zaaien of andere standpunten voeden, blijven onderbelicht. Het kan tot grote ruzies leiden om juist die verzen aan te halen.

Bij deze manier van redeneren over morele vragen sluit de gedachte aan dat een goddelijke macht de moraal geplant heeft in het hart van elk mens. Ieder lid van onze soort zou geschapen zijn als een evenbeeld van die bovennatuurlijke machthebbers. Schending van de morele code houdt in dit geval in dat de dader te kort schiet als mens. De overheid dient dan uiteindelijk een instantie te zijn die uit naam van de hogere macht de taak heeft het recht te beschermen. Bij deze redeneervorm past het beeld dat elk individu in een goed leven het voertuig is van de goddelijke wil. Ingewikkeld wordt de gedachte door introductie van de zondeval, een begrip dat voorkomt in de religieuze verhalen van veel culturen. De zondeval is een keerpunt waardoor de oervoorouders van de mens, die oorspronkelijk goed en onschuldig geschapen waren, kennis gemaakt hebben met het kwade en slechte. Dit retorische middel uit de wereldgodsdiensten maakt het mogelijk om te beweren dat we met een goede inborst gecreëerd zijn, maar ook kwaadaardigheden kunnen uithalen.

Vanuit een ethisch standpunt valt het op dat deze manier van omgaan met morele vragen leidt tot voorrang voor de waarden en deugden. Bij waarden gaat het, zoals in het vorige college gebleken is, om groepsvoorstellingen en bij deugden om persoonlijke kwaliteiten. Als waarden en deugden bij een morele redenering het zwaarst wegen, gaat het om een **doel-, waarde- of deugdethiek** (Korthals, 1989). Wat iemand nastreeft of na behoort te streven, geeft in dat geval de doorslag. Om moreel te handelen, zal de aanhanger van dit type ethiek vaak zelfonderzoek bedrijven. Het is daarbij de vraag hoe deugdzaam de doelen in het binnenste van dat individu zijn. Het is niet vreemd dat veel schrijvers uit de vroege christelijke kerk, zoals de dertiende-eeuwse monnik Thomas van Aquino, morele vragen hebben beslecht door voorrang te geven aan de doelen die iemand nastreeft.

Zoals ik benadrukt heb, is ethische ondervraging van de moraal pas mogelijk als regels vanuit de hemel op de aarde zijn beland. Die verwereldlijking begon historisch gezien met discussies over de menselijke natuur. Een onderdeel van elk geloof is een eigen opvatting over de menselijke natuur. In de protestantse traditie heeft bijvoorbeeld de gedachte overheerst dat de mens sinds de zondeval uit Genesis slecht is en geneigd tot alle kwaad. Dat pessimistische mensbeeld is verwoord in de Heidelbergse Catechismus, die in 1563 officieel in protestantse kring erkend zijn. De zonden die Adam en Eva in het paradijs bedreven zouden hebben, leiden er volgens deze gedachte toe dat alle nazaten van het eerste mensenpaar, ondanks hun gelijkenis op het goddelijke evenbeeld, moeite hebben om het goede pad te bewaren. Bij zelfonderzoek naar de eigen doelen zal dus ook steeds de vraag meespelen naar het kwaad, dat onafwendbaar op de loer ligt.

Een wereldse variant van de deugdethiek is al te vinden bij Plato. In *Politeia*, zijn meest uitvoerige werk, geeft hij aan waarop deugdzaam en goed gedrag gericht dient te zijn. Drie van de vier gedragsdoelen die hij bespreekt, zijn verbonden met een afzonderlijke sociale laag die een eigen functie in de stadsstaat vervult. De werkende klasse heeft in de staat de taak om te zorgen voor de voedselvoorziening en het levensonderhoud. Bij deze stand hoort **bedachtzaamheid**, de deugd om het juiste midden te houden tussen genot en ascese, zachtheid en strengheid, betrouwbaarheid en terughoudendheid. De militaire stand

zorgt voor de verdediging van de staat tegen vijanden van buiten. Kenmerkend voor deze laag is het streven naar **dapperheid**. De bestuurders vormen tot slot een stand die voor het bestuur door de rede zorgen. **Wijsheid** past als deugd het best bij de laag van bestuurders. Als vierde deugd noemt Plato **gerechtigheid** die de andere deugden omvat en het gedrag in de hele staatsorde dient te doordringen.

Aristoteles heeft de vier deugden van zijn leermeester overgenomen (Blackburn, 2005, pp. 88-93 en 119-123). Door die deugden of doelen met elkaar te combineren ontwikkelde hij zijn beeld van het hoogste goed. Bij het nastreven van dat ultieme doel dient iemand zich, met behulp van de rede, zowel onafhankelijk te maken van de eigen natuurlijke drijfveren, als van sociale verplichtingen. Dat was in de toenmalige situatie voorbehouden aan redelijk welgestelde herenboeren, die dankzij hun bezittingen onafhankelijk konden leven en deel konden nemen aan het openbare leven. De landarbeider en ambachtsman konden onmogelijk het hoogste doel van Aristoteles bereiken, om maar te zwijgen over vrouwen, kinderen en slaven. Ten onrechte identificeren sommige commentatoren dit benijdenswaardige of bewonderenswaardige aristotelische leven met een strikt contemplatief leven (Korthals, 1989, p. 170). Rodins beeld van de denker komt niet volledig overeen met het ideaal van Aristoteles. Iemand die bewondering weet af te dwingen gebruikt namelijk zijn verstand op theoretische wijze, maar ook op praktische wijze om mee te besluiten over staatszaken. Het gaat dus, zoals Arendt (1994) aangegeven heeft, om een *vita activa* en de reductie tot een *vita contemplativa* dateert uit de christelijke middeleeuwen.

Aan de vier deugden die volgens Plato en Aristoteles het menselijke gedrag dienen te motiveren, zijn er drie toegevoegd vanuit de christelijke traditie. In zijn eerste brief aan Corinthiërs schrijft de apostel Paulus over hoop, geloof en liefde. Met dit drietal en het kwartet uit de klassieke oudheid ontstaat een reeks van zeven deugden die tot in de achttiende eeuw als doelen hebben gefungeerd voor het menselijke handelen.

De deugdethiek gaat samen met een vast mensbeeld. Hobbes was bijvoorbeeld in de woelige periode van de Engelse burgeroorlog en de zeventiende-eeuwse godsdienstoorlogen overtuigd van het slechte in de mens. Hij voerde een gedachte-experiment uit over de originele samenlevingsvorm van de mens. Hij redeneerde dat er onafgebroken oorlog zou woeden in een natuurstaat, waarin mensen elkaar als wolven zouden bejegenen: 'homo homini lupus'. Daarom zou het mensenleven in zijn ogen 'solitary, poore, nasty, brutish, and short' zijn. Dit beeld van de natuurstaat rechtvaardigde in de ogen van Hobbes het bestaan van strenge wetten en onbeperkte staatsmacht.

Als tegenhanger van deze opvatting over de natuurlijke slechtheid van elk menselijk wezen, is een eeuw later het werk ontstaan van Rousseau. In een vergelijkbaar denkexperiment als Hobbes uitvoerde, probeerde deze Fransman aan te tonen dat mensen in een natuurlijke staat geen goede of slechte wezens zijn. Alle verpestende invloeden schreef Rousseau toe aan de wetten en gewoontes die machthebbers hebben gecreëerd om de eigen positie te verstevigen. Geheel ten onrechte heeft de cultuurkritiek van Rousseau geleid tot een verbeterde zoektocht naar de nobele wilde. Die denkbeeldige figuur heeft, onder meer als Mowgli uit *The jungle book* (1894) en Winnetou uit de boeken van Karl May, een rijk literair leven gehad. De authentieke variant is natuurlijk nooit ontdekt. Daar gaat het Rousseau niet om. Zijn fantasieproef is bedoeld om een beeld te vormen van de ideale staat, waarin mensen volledig tot hun recht kunnen komen.

In het werk van Hobbes en Rousseau zou je kunnen lezen dat er aangeboren morele intuïties zijn. Die interpretatie klopt echter niet. In de ogen van geen van beide bestaat er een ingeschapen besef van goed en kwaad. De morele oordelen die iemand velt, zijn volgens

beide denkers afhankelijk van de opvoeding en de kenmerken van de samenleving. Tot in de recente filosofie bestaat er echter aanhang voor de gedachte dat besef van goed en kwaad intuïtief gegeven is. Als dat het geval zou zijn, ontstaat er onduidelijkheid over de keuzevrijheid van het handelende individu. De enkeling doet wat de natuur ingeeft en is dus niet volledig vrij. Omdat Hobbes en Rousseau denken dat moreel gevoel het resultaat van opvoeding is, staat het denken in termen van morele intuïtie haaks op hun denkbeelden. Moraliserende gezagsdragers is volgens Hobbes de bron van elke opvatting over waarden en normen. Eerst is er dan het externe gezag, maar in de loop der tijd vindt internalisering van de regels plaats. Welke morele regels iemand zich eigen maakt, hangt volgens Rousseau af van de kenmerken van de omringende samenleving.

2.3.2 Redeneren vanuit normen, wetten en plichten

Bij de oudste strategieën om morele oordelen te rechtvaardigen valt het accent dus op doelen, waarden en deugden. Die deugdethiek heeft vanaf de achttiende eeuw concurrentie van de **plichtethiek of deontologie** (Korthals, 1989). Blackburn beschrijft de plichtethiek aanvankelijk als een alles of niets benadering, waarbij de regels heilig zijn. Wat iemand doet is dan goed of fout, volgens de wet of in strijd ermee. Een gedragsnorm en de eventuele wettelijke formalisering ervan geeft in dit geval eenduidig aan wat toelaatbaar en verkeerd is. Die zwart wit benadering heeft een dwingend kantje, want regelovertreding is bijna per definitie crimineel en misdadig. De gedachte dat het recht zijn beloop moet hebben ook al stort de hemel in, is dan het uitgangspunt van de plichtethiek.

Blackburn nuanceert zijn ideeën als hij schrijft over Kant, de grote vertegenwoordiger van de plichtethiek (Blackburn, 2005, pp. 55-56, 81, 94, 123-131). Eind achttiende eeuw trachtte deze filosoof uit het huidige Kaliningrad een ethisch criterium te formuleren dat onafhankelijk was van elke mogelijke geloofsopvatting. Het verstand moest de enige morele autoriteit zijn. Bij zijn streven liet Kant zich inspireren door de Schot Hume. Deze had eerder in de achttiende eeuw betoogd dat morele regels meer of minder sympathiek kunnen zijn, maar absoluut onbewijsbaar zijn. Hij baseerde deze stelling op de gedachte dat er enerzijds logische kennis bestaat op het terrein van de wiskunde en de logica, anderzijds empirische kennis die op zintuiglijke ervaring berust. Op deze gebieden zijn *is-statements* mogelijk. Bij morele regels gaat het echter om voorschriften en het bewijzen daarvan is uitgesloten. Onweerlegbare *ought-statements*, met dezelfde bindende kracht als rekensommen of empirische metingen, zijn dus onmogelijk (Blackburn, 2005, pp. 115-119).

Door het verstand in plaats van het geloof te gebruiken bij ethische vragen, wilde Kant een morele regel vinden die dicht bij een *is-statement* komt. Zijn uitgangspunt daarbij was de simpel klinkende vraag 'als iedereen dat zou doen?' In die vraag ligt de test besloten of een gedragsregel te universeel geldig is. Het verstandelijke nadenken over gedragsregels leidde tot de **categorische imperatief**. Dit gebod of imperatief geldt niet alleen onder speciale voorwaarden, maar onvoorwaardelijk en altijd. Het is geen hypothetische, maar een categorische plicht, een simpele en abstracte regel die zonder uitzonderingen geldt.

Kant heeft verschillende formuleringen van deze morele opdracht voorgesteld. Een begrijpelijke variant is dat je moet handelen op een manier waarvan je zou willen dat iedereen zo zou handelen. Formeel uitgedrukt gaat het er dan om dat je moet handelen volgens een stelregel waarvan je tegelijkertijd zou willen dat ze een algemene wet wordt.

De basis van deze categorische imperatief is het wederkerigheidsbeginsel, dat ook bekend is uit de oude leefregel 'wat jij niet wilt dat u geschiedt doe dat ook een ander niet'. Het verschil is dat Kant een positieve versie tegenover dit negatieve gebod zet. Om

inhoudelijk gespecificeerde waarden of deugden gaat het hem niet, want de categorische imperatief is een formele leefregel. Een mooie variant van de categorische imperatief is de opdracht om denkbeeldig de plaats in te nemen van een machthebber of wetgever die gedragsregels formuleert voor elke wereldburger, met inbegrip van zichzelf. Uit deze formulering blijkt dat het mogelijk moet zijn om morele regels universeel te maken. In talloze kinderdagverblijven is deze redenering te beluisteren tijdens kinderlijke ruzies. Veel leidsters reageren daarop immers met een opmerking als 'jij zou het toch ook vervelend vinden als X al zijn snoep alleen zou opeten?' Academische filosofen hebben, sinds de tijd van Kant, hun energie besteed aan het bedenken van spelregels om op een vergelijkbare manier over morele vragen te discussiëren (Blackburn, 2005, pp. 133-135). Het uitgangspunt bestaat dan uit een alledaagse vraag, zoals: 'wat zou jij doen als je in mijn schoenen stond?' Een andere mogelijkheid bij deze ethische spelvorm is de vraag 'wat zou jij doen als je de eerste prijs zou winnen in de staatsloterij?' De vraag bij dit soort activiteiten is hoe we gezamenlijk een algemeen toepasbare oplossing bedenken voor een moreel probleem. De basis blijft, net als bij Kant, de positiewisseling en veralgemenisering van normen.

Kant combineerde de categorische imperatief met een andere regel. Het gaat er in dit geval om dat mensen altijd een doel zijn, nooit als middel gebruikt mogen worden. Deze aanvulling rond de redenering van Kant af. Zijn opvatting draagt duidelijke sporen van de ontstaansperiode, waarin persoonlijke autonomie centraal kwam te staan. De Franse revolutie en de tijd van Napoleon (1799-1814) vormen het historische decor van Kants theorie. Bij zijn strategie om morele vragen op te lossen hoort met andere woorden afkeer van een standensamenleving, waarin één sociale laag meer rechten heeft dan de andere. De toenmalige oppositie tegen de middeleeuwse standenmaatschappij, waarin adel en geestelijkheid de hiërarchie aanvoerden, hanteerde de leuze 'vrijheid, gelijkheid en broederschap'. Die principes zijn bij Kant herkenbaar. Elk individu heeft de vrijheid om eigen morele keuzes te maken en het leven naar eigen inzicht in te richten, zonder inmenging door kerk of staat. Daarbij bestaat geen verschil tussen gelijkwaardige individuen, want iedereen heeft dezelfde rechten en plichten. Dat gelijkheidsideaal is in de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring terug te vinden, maar ook in artikel twee van de Universele Verklaring van der Rechten van de Mens en artikel één van de grondwet. Rechten, plichten en maatschappelijke kansen dienen verdeelt te worden ongeacht de sociale, economische of politieke positie van de betrokken partijen. Elke willekeurige medemens is bij deze redenering een broeder, een medemens die respect verdient.

Het mensbeeld dat samenhangt met de drie genoemde principes ontstond als reactie op het hiërarchische denken uit de middeleeuwen. Het komt terug in het liberale, sociaal-democratische en anarchistische denken. Als reactie daarop ontstond in de negentiende eeuw het fascistische denken, waarbij verschillen in rang, stand, geslacht en ras opnieuw veel gewicht krijgen.

2.3.3 Redeneren vanuit de gevolgen

Er is weinig fantasie nodig om te begrijpen dat de categorische imperatief geleid heeft tot de opmerking dat er een individualistisch mensbeeld achter schuilt. Kant en zijn volgelingen hebben voorbijgezien aan de samenleving waarin de enkeling zich noodzakelijk bevindt en aan het algemene welzijn. Die constatering roept vragen op. Kant en het progressief liberale mensbeeld dateren uit de achttiende-eeuwse Verlichting. Dat tijdperk van het redelijke denken is verheven tot een soort politieke leus. Liberale en behoudende politici beschouwen de Verlichting als het afdoende kenmerk van de westerse samenleving. In die periode is, in

hun optiek, de basis gelegd voor de rechtsstaat, ieders gelijkheid voor de wet, een soepele houding op godsdienstig vlak, de mensenrechten en het tegengaan van willekeur. Al deze moeizaam verkregen zaken zouden onverenigbaar zijn met moslimextremisme en andere vormen van fundamentalisme.

Dat is enerzijds problematisch omdat de Verlichting geen eenvormige periode in de westerse cultuurgeschiedenis is geweest. Er vonden felle discussies plaats en de partijen stonden vijandig tegenover elkaar. Een resultaat daarvan is bijvoorbeeld dat er drastische verschillen bestaan tussen Rousseau en Kant die qua leeftijd slechts twaalf jaar uiteen liepen.

Anderzijds is het problematisch dat de achttiende-eeuwse opvatting over autonomie twee eeuwen later gedateerd kan zijn. Dat is te illustreren met het onderscheid in moderniteitfasen van de Duitse socioloog Beck (1986; 1998). Aanvankelijk bestond in zijn ogen de enkelvoudige moderniteit. Daarbij ging het om de industrialisatie binnen de grenzen van de nationale staten. Elke wetenschappelijke of technische prestatie werd in deze fase gezien als een stap voorwaarts voor het eigen land, net als de verovering van koloniaal gebied. Deze moderniteitsfase werd gevolgd door reflexieve moderniteit, waarin onze huidige risicosamenleving ontstond. Dat kwam door grensoverschrijdende gebeurtenissen. In 1914 leidde een moordaanslag in Sarajevo tot een vierjarige wereldoorlog. En de beurskrach uit 1929 op Wall Street had een mondiaal crisisdecennium tot gevolg. De opkomst van reflexieve moderniteit is dus samengegaan met het besef dat natiestaten geen onwankelbare grenzen hebben. Democratische besturen zijn onvolledig in staat om burgers te beschermen tegen de internationale ontwikkelingen op economisch, technisch, medisch, ecologische en politiek terrein. Het vervagen van de nationale grenzen vergroot met andere woorden het gevoel van burgers dat ze kwetsbaar zijn voor bijvoorbeeld oliepijzen op de wereldmarkt, verspreiding van een onstabiel influenzavirus of het militante geloof van een handvol fanatici. Dat gevoel van sterke wederzijdse afhankelijkheid is lastig te verenigen met het achttiende-eeuwse denken over autonomie en keuzevrijheid (Devisch & Verschraegen, 2003).

Al met al is het nuttig om, naast de aloude doel-, waarde- of deugdethiek en de achttiende-eeuwse plichtethiek of deontologie, een derde strategie te onderscheiden om op morele vragen te reageren. In dit derde geval valt de klemtoon op de gevolgen. Het uitgangspunt is de simpele gedachte dat het goede datgene is wat het beste is voor het grootste aantal mensen. Er zijn dus geen handelingen onvoorwaardelijk verboden of wezenlijk kwaad, want het maximaliseren van de positieve gevolgen en het minimaliseren van de negatieve gevolgen telt. Deze positie is ontwikkeld door twee negentiende-eeuwse Britten, Bentham en Mill. De naam van deze richting is **utilitarisme of utilisme**, letterlijk het nastreven van de nuttigheid (Blackburn, 2005, pp. 88-92 en 94-100).

De kenmerkende gedachte van deze richting is dat het belang van ons gedrag vastgesteld kan worden als je de gevolgen overziet. Die handelingsgevolgen zijn te beschrijven in termen van vreugde, genot, pijn en leed. Bentham schrijft kortweg over 'pleasure' en 'pain', een algemeen positief en een algemeen negatief gedragsresultaat. Mill en hij wilden uitmaken welk gedrag, in een gegeven situatie, moreel het meest correct is. Om die beslissing te kunnen nemen, moet in hun ogen een soort berekening plaatsvinden. Het gaat daarbij enerzijds om het totale aantal positieve en negatieve gevolgen van de beschikbare handelingsalternatieven. Anderzijds is het de vraag van belang wie precies baat heeft bij de voordelen van een handeling en wie getroffen wordt door de nadelen. De uiteindelijke beslissing dient dan uit te vallen in het voordeel van de gedragsmogelijkheid die leidt tot 'the greatest happiness of the greatest number'. Dat is de optelling van het genot en de pijn voor alle betrokken partijen.

De utilistische berekening van positieve en negatieve gedragseffecten voor een collectief is lastig te operationaliseren. Houd je bij het berekenen van het effect bijvoorbeeld rekening met de sterkte of de duur van het genot? En hoe ga je om met het effect van het huidige genot op het toekomstige plezier? Ook is duidelijk dat deze manier van redeneren vooruit kijkt naar het toekomstige effect van gedrag. Dat past bij de koopmansgeest. Met behulp van een denkbeeldige weegschaal dienen de voordelen en nadelen van gedrag te worden afgewogen. De uitslag van die fictieve balans geeft de doorslag bij het kiezen uit de beschikbare alternatieven.

Tegenover deze bedenkingen staat dat het utilisme rekening houdt met het algemene welzijn. Maximalisering van het collectieve welzijn en minimalisering van het gezamenlijke leed geeft de doorslag bij het kiezen uit alternatieve mogelijkheden. Bij dat solidariteitsbeginsel kunnen de arbeiders uit de veenkoloniën, de havenarbeiders, de postkoloniale onderklasse uit de oude stadswijken, de onderdrukte moslimvrouwen of de asielzoekers baat hebben. Het is dus niet zo vreemd dat westerse sociaal-democraten een flinke dosis utilisme in hun partijprogramma's verwerken.

Een problematische vraag voor het utilisme is echter of alles moet wijken voor het totale gezamenlijk welzijn. Is het mogelijk om misdaden tegenover enkelingen te begaan ten behoeve van het algemene belang? Zijn de rechten van het individu, die de doorslag in de plichtethiek geven, ondergeschikt aan die van de gemeenschap? Het gevaar bestaat dat een mandarijnenkaste bepaalt wat het algemene belang en de som van de voor- en nadelen is. Dat risico staat haaks op de democratische regeringsvorm van vrije individuen. Het utilisme kan met andere woorden leiden tot een vorm van elitarisme, waarbij een bepaalde groep met een vermeend superieur inzicht besluit wat het algemene belang is. Die regenteske top verkondigt in dat geval dat hij het werkelijke belangen van de bevolking beter kent dan de bevolking zelf. Opnieuw is *Politeia* hierbij het voorbeeld, want Plato identificeert een onbaatzuchtige leiderselite die een strenge leerschool doorlopen heeft. De arrogantie van de macht die sociaaldemocraten na 1945 verworven hebben, duidt voldoende op de risico's van de platoonse benaderingswijze.

Uit wantrouwen voor het individu leggen aanhangers van het utilisme de vrijheid aan banden. Zij willen ongelijkheid, uitbuiting en achterstelling tegengaan, maar offeren de individuele vrijheid aan dat streven op. Een compromis tussen de plichtethiek en het utilisme heeft Hume als gegeven. Hij stelde dat regels en wetten alleen gerechtvaardigd zijn als ze van belang zijn voor het algemene welzijn (Blackburn, 2005, pp. 96-98). Deze achttiende-eeuwse Schot bood een recept dat veel lijkt op het model van de West-Europese sociaaldemocratische welvaartsstaat.

Samenvattend zijn bij het beluisteren van morele redeneringen strategieën te onderscheiden. De oudste strategie gaat uit van doelen en onaantastbare waarden van verheven oorsprong. Ondanks de grote ouderdom van deze redeneervorm heeft bijvoorbeeld een groot percentage van de kiezers voor president Bush op deze manier gereageerd op morele vragen. De tweede strategie dateert uit de Verlichting, verheft redelijkheid tot maatstaf en wordt de hemel in geprezen door politici die de westerse cultuur willen beschermen. De derde strategie hangt nauw samen met het boekhoudkundige denken van negentiende-eeuwse handelaren en de regenteske arrogantie van hedendaagse sociaaldemocraten.

Met geen van deze strategieën is een kant-en-klaar antwoord mogelijk op de morele problemen waarmee we te maken hebben. Het zijn manieren van redeneren die te herkennen

zijn in discussies over menselijk gedrag. Iemand die deze discussies serieus neemt, heeft baat bij het onderscheiden van de drie strategieën.

Aandachtig luisteren naar morele discussies is interessant in een situatie waarin groepen en leefstijlen naast elkaar bestaan. Voor de hedendaagse samenleving geldt dat bijzonder duidelijk, want enerzijds heeft de uitbreiding van communicatiemogelijkheden onze kennis van andersdenkenden vergroot, anderzijds behoren vanzelfsprekendheden tot het verleden. Religieuze autoriteiten en overheidsdienaren die op een betuttelende manier aangeven hoe we moeten leven, zijn uit de mode. Geloofstradities staan bloot aan dezelfde twijfel als liberale, nationalistische en sociaaldemocratische ideologieën. Zelfs de gedachte dat de toename van wetenschappelijke kennis onvermijdelijk leidt tot vooruitgang, staat ter discussie. Iedereen moet eigenhandig ontdekken welke waarden betekenisvol zijn, de enige zekerheid die we hebben is de zekerheid dat we moeten kiezen.

De kritische ondervraging van de moraal wordt aan universiteiten op academische manier beoefend. Dat blijkt uit de aandacht van universitaire filosofen voor de procedures om te debatteren over goed en kwaad. Het lezen van publicaties over dat onderwerp geeft mij weinig inzicht in onze samenleving. In één van zijn boekbesprekingen merkt filosofierecensent Ger Groot op dat het vak langs de academische weg misschien aan wetenschappelijke gestrengheid heeft gewonnen, maar daarmee haar betekenis heeft prijsgegeven. Hij schrijft dan: 'aan procedures heeft een gesecculariseerd en levensbeschouwelijk gedesoriënteerd publiek nu eenmaal minder behoefte dan aan het soort bezonken inzichten waarin filosofen plachten te grossieren voordat zij wijsheid inruilden voor wetenschap' (Groot 1998).

Omdat ik met deze opvatting instem, hecht ik belang aan het ethische debat. In de praktische filosofie benadert men gedrag als een sociaal verschijnsel, als een facet van het samenleven. Daarom kan ethiek eenvoudig aangeduid worden als bezinning op het samenleven. Het gaat om een systematische poging om de raadsels van het sociale leven te interpreteren. De term 'interpreteren' heeft mijn voorkeur boven de opmerkingen van Groot over 'bezonken inzichten' en 'wijsheid'. Praktische filosofie leidt niet tot wijsheid als daarmee een vaststaande waarheid wordt bedoeld die gebruikt kan worden voor het inrichten van onze samenleving. Sinds Plato hebben veel te veel filosofen willen bijdragen aan het goede leven. Het woord 'interpreteren' vind ik geschikter omdat in de ethiek, net als bij de uitleg van een gedicht of een schilderij, elke lezing van gedrag aanvechtbaar is. Opvattingverschillen zijn mogelijk en elke uitleg dient verdedigd te worden met kracht van argumenten. Tevens blijft elke beschouwing voorlopig en open voor nadere uitwerking, want de gedachtewisseling met anderen is een onmisbaar onderdeel van het filosoferen.

Gebruikte literatuur

Arendt, H. (1994) *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming*. Amsterdam: Boom (Engels origineel 1958).

Aristoteles (1999) *Ethica Nicomachea*. Groningen: Historische Uitgeverij (vertaalt, ingeleid en van aantekeningen voorzien door C. Pannier & J. Verhaeghe).

Beer, P. de & Hoed, P. den (2004) *Wat jij niet wilt dat u geschiedt. Verkorte weergave van het WRR-rapport 'Waarden, normen en de last van het gedrag'*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Beld, A. van der (1982) *Filosofie van het menselijk handelen. Een inleiding*. Assen: Van Gorcum.

Blackburn, S. (2005) *Goed leven; een tegendraadse beschouwing over ethiek*. Rotterdam: Lemniscaat (derde Nederlandstalige druk van het Engelse origineel uit 2001)

Idem (z.j.) *Quasi-realism no fictionalism*. Besprekingsartikel dat te downloaden is via Simon Blackburns web page: www.phil.cam.ac.uk/~swb24/.

Devisch, I. & Verschraegen, G. (red) (2003) *De verleiding van de ethiek. Over de plaats van morele argumenten in de huidige maatschappij*. Amsterdam: Boom.

Duintjer, O.D. (1977) *Random regels. Wijsgerige gedachten omtrent regel geleid gedrag*. Amsterdam: Boom.

Groot, G. (1998) Ethiek in particuliere en publieke kring. *NRC-Handelsblad* 30 januari 1998.

Harris, L. (1984) *Holy days. The world of a hasidic family*. New York: Macmillan.

Janssen, J.H.G. (2000) *De nieuwe code gedecodeerd. Maatschappelijk werk en beroepsethiek*. Baarn: Intro (eerste editie 1991).

Jonsen, A.R. & Toulmin, S. (1988) *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*. Berkley: UCP.

Korthals, M. (1989) *Filosofie en Intersubjectiviteit. Een kritische inleiding in de systematische filosofie*. Alphen aan de Rijn/Brussel: Samson

Kuipers, H.J. (1999) *Pedagogiek voor professionele opvoeders*. Bussum: Coutinho.

Lemaire, T. (1976) *Over de waarde van culturen. Een inleiding in de kultuurfilosofie*. Baarn: Ambo.

Idem (1990) Tussen beschaving en barbaarsheid. In: *Twijfel aan Europa. Zijn de intellectuelen de vijanden van de Europese cultuur?* (32-46). Baarn: Ambo.

Lilla, M. (2001) *The reckless mind. Intellectuals in politics*. New York: NYRB.

Procee, H. (1991) *Over de grenzen van culturen. Voorbij universalisme en relativisme*. Amsterdam: Boom.

Idem (1993) Baron von Münchhausen en de geestelijke gezondheidszorg. In: Kortmann, F., Kempen M. & Procee, H. *Westerse normen in de geestelijke gezondheidszorg* (57-75). Baarn: Ambo.

Taylor, C. (1994) *De malaise van de moderniteit*. Kampen/Kapellen: Kok Agora/Pelckmans (eerste Engelse editie 1991).

Widdershoven, G. (1987) *Handelen en rationaliteit. Een systematisch overzicht van het denken van Wittgenstein, Merleau-Ponty, Gadamer en Habermas*. Amsterdam: Boom.

Filosofen uit de tekst

Aristoteles (384-322 voor Christus)

Eén van de drie filosofische pioniers uit het klassieke Athene. Op zeventienjarige leeftijd ging hij in de leer bij Plato en hij verbleef bijna twintig jaar aan de Academie. Van 342 tot 340 was Aristoteles belast met de opvoeding van Alexander de Grote. Na de dood van Plato doceerde hij vanaf 335 in Athene aan een eigen academie, het Lyceum.

Alain Badiou (1937-)

In de Marokkaanse hoofdstad Rabat geboren Franse filosoof. Deze onderwijzerszoon studeerde in de jaren 1950 aan de École normale supérieure in Parijs. Van 1969 tot 1999 gaf hij les aan de universiteit van Vincennes-Saint Denis (Paris VIII). Sinds 1999 geeft hij leiding aan het filosofiedepartement van de École normale supérieure. Zijn hoofdwerk uit *L'Être et l'événement* (1988) is een bijzonder taai geschreven studie over ontologie.

Jeremy Bentham (1748-1863)

Engelse filosoof die te boek staat als de pionier van het utilitarisme. In 1780 verscheen zijn *Introduction to principles of morals and legislation*, waarin hij de contouren van zijn opvatting beschrijft.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Duitse filosoof uit Stuttgart, die de naam heeft één van de belangrijkste representanten te zijn van de idealistische filosofie. Van 1788 tot 1793 verbleef hij aan een befaamd luthers seminarie in Tübingen om filosofie en theologie te studeren. Met zijn seminariegenoten Hölderlin en Schelling vierde hij de triomfen van Napoleon. Na een periode als huisleraar in Bern en Frankfurt verwierf Hegel in 1801 een aanstelling aan de universiteit in Jena. In het jaar waarin Napoleon bij Jena het Pruisische leger versloeg, verscheen Hegels hoofdwerk *Phänomenologie des Geistes* (1807). Met behulp van de dialectiek beschrijft hij in dat werk de gang van de geschiedenis, zowel op het niveau van een enkeling

als op het niveau van de hele mensheid. Van 1806 tot 1818 verrichtte hij journalistiek werk en oefende een functie uit in Heidelberg. In 1818 werd hij benoemd aan de nieuwe universiteit in Berlijn, waarna zijn naam zich internationaal verspreidde.

Thomas Hobbes (1588-1679)

Engelse politieke filosoof uit de tijd van de Engelse burgeroorlog, die in *Leviathan* (1651) een filosofische onderbouwing gaf van een absoluut koningschap.

David Hume (1711-1776)

In Edinburgh geboren leidersfiguur uit de Schotse Verlichting. Deze advocatenzoon leefde als kind en jonge man afwisselend in de Schotse hoofdstad en op het zuidoostelijke platteland bij de grens met Engeland. Op een leeftijd waarop kinderen vandaag de dag naar het voortgezet onderwijs gaan, liep hij college in Edinburgh. Filosofische geschriften maakten hem onzeker over zijn rechtenstudie en het geloof. Na een langdurige depressie verliet hij Schotland in 1731. Via Londen, Bristol, Parijs en Reims belandde hij in La Flèche bij Le Mans, waar hij begon aan zijn filosofische hoofdwerk *A treatise of human nature*. Hij voltooide dit driedelige traktaat eind 1740. De negatieve reacties op beide eerste delen, die begin 1739 verschenen, zetten hem aan tot het schrijven van meerdere verkorte versies. Als privé-secretaris van Britse hoofdofficieren en gezanten nam hij vanaf 1746 deel aan militaire campagnes en diplomatieke missies. Daardoor kwam hij in contact met representanten van de Franse Verlichting. Tussen 1754 en 1761 schreef hij een vierdelige *History of England*, waarmee hij zijn naam vestigde buiten de filosofenwereld. Een mooie scène uit de geschiedenis van de filosofie is de poging van Hume om Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) onderdak te bieden in Londen. Hun intensieve contact liep daarbij op een knallende ruzie. David Edmons en John Eidinow schreven hierover het geestige en tragische *Rousseau's dog* (2006).

Immanuel Kant (1724-1804)

Duitstalige filosoof die geboren werd, leefde, studeerde en werkte in Koningsbergen, het huidige Kaliningrad in Rusland. Hij staat te boek als grondlegger van de moderne filosofie, onder meer omdat zijn *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en *Kritik der Urteilskraft* (1790) het vertrekpunt vormen voor de driedeling in filosofische vakgebieden.

Lawrence Kohlberg (1927-1987)

In het forensengebied ten noorden van New York opgegroeide ontwikkelingspsycholoog. Na zijn dienstitijd tijdens de Tweede Wereldoorlog in de marine studeerde hij in Chicago. In zijn dissertatie uit 1958 zijn de contouren te vinden van zijn morele ontwikkelingstheorie. Tot 1968 bleef hij verbonden aan de universiteit van Chicago, maar daarna werkte hij aan de Harvard universiteit. Na een bezoek in 1969 aan een kibboets in Israël zette hij in Cambridge een 'just community' school op om zijn theorie in praktijk te brengen. Na het oplopen van een tropische ziekte in 1971 en langdurige depressiviteit verdrinkte Kohlberg zichzelf in 1987.

John Stuart Mill (1806-1873)

Engelse filosoof en econoom die het utilitarisme van Bentham verder uitwerkte.

Martha Nussbaum (1947-)

Amerikaanse ethica. Aanvankelijk studeerde zij in haar geboorteplaats New York, maar in 1975 promoveerde zij aan de Harvard University op Aristoteles. Tussen 1986 en 1993 was zij werkzaam voor de VN. In die periode werkte zij samen met Nobelprijswinnaar Amartya Sen en leverde zij haar bijdragen aan de discussie over ontwikkeling. Sinds 1995 is zij hoogleraar recht en ethiek aan de University of Chicago. Met meer dan een dozijn boekpublicaties is zij één van de meest invloedrijke filosofen van de Verenigde Staten.

Jean Piaget (1896-1980)

In Neuchâtel opgegroeide Zwitserse ontwikkelingspsycholoog. Als elfjarige publiceerde hij al een studie over een albino spreeuw. Daarna studeerde hij natuurwetenschappen. In Parijs werkte hij vervolgens met de ontwikkelaars van de eerste intelligentietest. De ervaring die hij in Frankrijk opdeed met onderzoek naar het denkvermogen, breidde hij uit door zijn eigen kinderen te onderzoeken. De klinische methode die hij daarbij gebruikte, kwam er op neer dat hij systematisch vragen stelde en problemen voorlegde aan kinderen. Vervolgens observeerde hij de reacties van de kinderen en probeerde er patronen in te ontdekken. Vanaf 1921 perfectioneerde hij deze onderzoeksmethode aan het Instutu J.J. Rousseau in Genève. In dit psychologische laboratorium, waaraan een proefschoon verbonden was, ontstond de fasetheorie van de cognitieve ontwikkeling die Piaget beroemd maakte.

Plato (428-347 voor Christus)

Eén van de filosofische pioniers uit het klassieke Athene. Hij was een leerling van Socrates, die uit zijn vroege dialogen naar voren komt als een martelaar voor de vrijheid van meningsuiting. Na de dood van Socrates reisde Plato rond in de Griekse wereld. Daarbij leerde hij in Siracusa, op het eiland Sicilië, onder meer de tiran Dionysius kennen. Tijdens twee latere reizen probeerde Plato op Sicilië tevergeefs zijn ideale staat te realiseren. Na zijn eerste reis stichtte hij rond 387 in Athene een eigen school, de Academie. Zijn hoofdwerk *De staat* (Πολιτεία) is vermoedelijk rond 360 ontstaan en heeft een veel systematischer karakter dan de vroege dialogen. In politiek opzicht is *De staat* problematisch voor moderne lezers. Plato pleit namelijk voor het inwisselen van democratische beginselen voor een totalitair soort theocratie van filosofen, priesters en militairen.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Uit Genève afkomstige Franse filosoof. Hij groeide op in de kringen van hugenoten die na het intrekken van het Édict de Nantes uit Frankrijk vluchtten. Vanaf zijn twaalfde werd hij als leerjongen bij een graveur voorbereid op een ambachtelijk bestaan. In 1728 verliet hij zijn geboorteplaats en uiteindelijk belandde hij in 1842 in Parijs. Gedurende deze tijd was hij aangewezen op welgestelde besouwerers, zoals de Franse gezant in Venetië, waarvan Rousseau tussen 1743 en 1744 de secretaris was, en de publicain Dupin. In zijn werk duidelijke invloeden uit de Verlichting combineert met vroege Romantische elementen. In 1762 vluchtte hij vanuit Frankrijk naar Neuchâtel. Na een verblijf in Bern leefde hij in 1766-1767 bij de Schotse filosoof David Hume (1711-1776). Zijn laatste jaren sleet hij op uiteenlopende onderduikadressen in Frankrijk. Begin juli 1778 overleed hij op het landgoed van markies De Girardin, net ten zuiden van Senlis.

Socrates (469-399 voor Christus.)

Eén van de grote filosofen uit het klassieke Athene. Zijn jeugd viel voor het definitieve einde van de strijd tussen de Grieken en Perzië, in 449-448. Mysterieus blijft dat Socrates geen geschriften heeft nagelaten en alleen bekend is via het werk van zijn leerlingen, in het bijzonder de dialogen van Plato. Zijn leermeester is door Plato vereeuwigd als de kampioen van het vrije denken en spreken, die het durfde op te nemen tegen de staat. Socrates werd volgens Plato aangeklaagd en veroordeeld voor het introduceren van nieuwe goden en het bederven van de jeugd. Hoewel zijn rechters hem vermoedelijk uit Athene wilden verdrijven, weigerde hij in ballingschap te gaan of zijn opvattingen te herroepen. In plaats daarvan koos hij de doodstraf die over hem was uitgesproken.

Charles Taylor (1931-)

Canadese filosoof die in 1961 promoveerde in het Britse Oxford. Hij doceerde filosofie in Oxford en Montreal. Hij staat bekend om zijn humanistische standpunten over de moderne samenleving en de persoonlijke identiteit. Zijn hoofdwerk is *Sources of the self. The making of modern identity* (1989)

Stephen Edelston Toulmin (1922-)

Uit Londen afkomstige Engelse filosoof. Na een oorlogscarrière bij de radarafdeling van defensie studeerde hij vanaf 1945 filosofie bij Wittgenstein in Cambridge. Na een periode als docent in Oxford en Australië werd Toulmin hoogleraar filosofie in Leeds. Daar schreef hij *The uses of argument* (1958).

Mede omdat Britse filosofen deze argumentatietheorie afwezen, werkte Toulmin vanaf 1959 voornamelijk aan universiteiten in de VS. Daar schreef hij onder meer *Cosmopolis* (1990) over de kloof tussen letteren (humanities) en wis- en natuurkunde (sciences).

Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

Uit Wenen afkomstige filosoof, die te boek staat als één van de invloedrijkste denkers van de vorige eeuw. Hij groeide op in een rijke ondernemersfamilie uit het keizerrijk Oostenrijk-Hongarije. Na zijn opleiding tot ingenieur kwam hij in 1911 naar Cambridge om in de leer te gaan bij Bertrand Russell. Binnen korte tijd overtrof hij zijn leermeester, die zich bezighield met de vraag naar de betekenis van woorden en zinnen. Wittgenstein begon zijn *eerste antwoord* op die vraag te formuleren na een tweejarig verblijf in Cambridge. Eerst werkte hij aan zijn antwoord als kluizenaar in een Noorse blokhut. Daarna was hij vanaf 1914 als Oostenrijks officier aan het oostfront en in de Dolomieten, waar Italiaanse eenheden hem krijsgeslagen maakten. Als officier voltooide hij in augustus 1918 een manuscript dat hij in december 1919 met Russell besprak. In zes dagen analyseerde dit tweetal de zeven minutieus uitgewerkte stellingen waaruit het geschrift bestond. Omdat er slechts een wapenstilstand tussen de vaderlanden van deze filosofen bestond, vond dit gesprek plaats in het neutrale Den Haag. Het manuscript verscheen in 1921 in een Duitstalige versie. Dankzij Russells steun verscheen de Engels-Duitse variant in 1922 als *Tractatus logico-philosophicus*. Na deze publicatie, waarmee Wittgenstein alle filosofische problemen dacht opgelost te hebben, trok hij zich terug uit de filosofie. Tot 1926 was hij volksonderwijzer op het Oostenrijkse platteland. De jaren daarna bracht hij door in Wenen, onder meer als tuinman in een klooster. Ook ontwierp hij een strikt ornamentloos woonhuis voor zijn zuster. In januari 1929 keerde hij terug naar Cambridge, waarna hij een *tweede antwoord* ontwikkelde op de vraag naar de betekenis van taal. Zijn opvattingen uit deze latere periode waren aanvankelijk alleen bekend in kleine kring. Het postuum verschijnen van *Philosophical investigations* (1953) had echter effect op elk filosofisch vlak.

zelf denken samen leven