

Citation info

When citing this text, please refer to the original publication:

Compaijen, Rob. 2018. "Ethische reflectie", in: *Overtuigd en toch onzeker: over de rechtvaardiging van 'onze' moraal*, ed. M. Meijer, Nijmegen: Valkhof Pers, pp. 60-76.

Ethische Reflectie

Rob Compaijen

Een van de wonderlijke eigenschappen van de mens is dat hij het vermogen heeft om te reflecteren. De mens kan zijn aandacht op zichzelf richten, wat hem in staat stelt zich (tijdelijk) los te maken van zijn indrukken, ervaringen en overtuigingen en ze in een ander licht te beschouwen, te heroverwegen en eventueel te herzien. Dit vermogen om onszelf af te vragen of onze spontane indrukken, ervaringen en overtuigingen wel terecht zijn, is een wezenlijke eigenschap van onze reflectieve natuur. Deze vraag naar een rechtvaardiging speelt een belangrijke rol in ons alledaagse leven ('klopt mijn indruk dat mijn baas mij na ons vorige functioneringsgesprek ontloopt?', 'ik was altijd in de veronderstelling dat mijn kleding niet door kinderen is gemaakt, maar is dat eigenlijk wel zo?'), en ze krijgt een systematisch en kritisch karakter binnen de verschillende wetenschappen in het algemeen en binnen de filosofie in het bijzonder.

In de filosofie is de vraag naar de rechtvaardiging van onze spontane overtuigingen de belangrijkste vraag. Dat is ze al heel lang. Socrates maakte deze vraag reeds tot de kern van zijn filosofische activiteit. Zijn gesprekken zijn er steeds op gericht te onderzoeken of dat wat zijn

gespreks- partners menen te weten, wel echt waar is. De meeste van Plato's dialogen gaan over morele kwesties. Wat is rechtvaardigheid precies? Of matigheid? Of vroomheid? Dit suggereert dat de rechtvaardigingsvraag vooral met betrekking tot de moraal pregnant is. En dat is iets dat we herkennen in het alledaagse leven. De vraag naar ver- antwoording klinkt met name sterk met betrekking tot morele overtuigingen. 'Je beweert dat het ontoelaatbaar is om vlees te eten, maar op grond van welke redenen is dat eigenlijk ontoelaatbaar?' 'Welke argumenten kun je aandragen voor je stelling dat we zelfs onze vijanden lief moeten hebben?' 'Waarom zou ik eigenlijk waarde moe- ten hechten aan de belangen van degenen die zich buiten mijn familie- en vriendenkring bevinden?'

Een van de redenen waarom de rechtvaardigingsvraag vooral pregnant is met betrekking tot morele kwesties, lijkt te zijn dat we een verlegenheid ervaren met betrek- king tot de rechtvaardiging van morele overtuigingen. Die verlegenheid kunnen we ongeveer als volgt begrijpen: we ervaren dat het *echt* verwerpelijk is wanneer een kind wordt gepest, een dier wordt gekweld, een mens gebukt gaat onder een onrechtvaardig regime – terwijl we tegelij- kertijd grote moeite ervaren om dat door middel van argu- mentatie aan te tonen.

In deze bijdrage verken ik de thematiek van de recht- vaardiging van de moraal. Ik doe dat door de vraag te stellen hoe we de verhouding tussen ethische reflectie en spontane morele overtuigingen moeten begrijpen. Mijn insteek is vooral kritisch: ik zal proberen duidelijk te ma- ken waarom een dominante visie op ethische reflectie mijns inziens tekortschiet. In het eerste deel probeer ik de rechtvaardigingsvraag scherper te krijgen door stil te staan bij de wijze waarop de rechtvaardiging van onze spontane overtuigingen gebeurt in de

wetenschappen en wat rechtvaardiging betekent met betrekking tot de kunsten. In het tweede deel zal ik laten zien dat er in de ethiek een sterke neiging is om de rechtvaardiging van onze morele intuïties te begrijpen naar het model van een wetenschappelijke rechtvaardiging van onze spontane overtuigingen over onszelf en de wereld. Vervolgens, in het derde deel, zal ik die neiging bekritisieren. Tenslotte schets ik in de conclusie hoe we ethische reflectie wat mij betreft wel moeten begrijpen.

Rechtvaardiging in de wetenschappen en de esthetica

Zoals we hebben gezien, kunnen we de rechtvaardigingsvraag in het algemeen begrijpen als de vraag of datgene waarvan we menen dat het waar, mooi of goed is, ook écht waar, mooi of goed is. Zo kunnen we bijvoorbeeld vragen: klopt mijn idee dat de opwarming van de aarde grotendeels het resultaat is van menselijke factoren eigenlijk wel? Klopt mijn indruk dat ik een glutenallergie heb eigenlijk wel? Klopt mijn gevoel dat ik geen seksistische ideeën heb eigenlijk wel? En klopt mijn indruk dat Arnon Grunbergs *Tirza* een literair meesterwerk is eigenlijk wel?

Voordat ik dieper inga op deze voorbeelden, wil ik stilstaan bij de vraag waarom we überhaupt geneigd zijn dergelijke vragen te stellen. Zulke vragen komen niet uit de lucht vallen. Wat drijft ons om naar een rechtvaardiging van onze overtuigingen te vragen? Wezenlijk lijkt te zijn dat er aarzeling of twijfel ontstaat over de houdbaarheid van onze overtuigingen. Dergelijke aarzeling of twijfel ontstaat vooral in situaties waarin verschillende overtuigingen met elkaar conflicteren: ik ging er bijvoorbeeld altijd van uit dat het zin heeft om plastic te recyclen, maar recentelijk hoorde ik iemand vertellen dat het geen enkele impact op het milieu heeft. In dat soort situaties voelen we ons doorgaans genoodzaakt

om na te gaan wie gelijk heeft, of in ieder geval welke overtuiging de beste papieren heeft. Nagaan of mijn min of meer spontane overtuigingen kloppen, betekent in elk van de bovengenoemde gevallen iets anders. Met betrekking tot de eerste drie voorbeelden geldt dat we door middel van onder andere klimatologisch onderzoek kunnen nagaan of de opwarming van de aarde inderdaad grotendeels het resultaat is van menselijke factoren; door middel van laboratoriumexperimenten kunnen nagaan of ik inderdaad een glutenallergie heb; en door middel van psychologische experimenten kunnen nagaan of ik inderdaad geen seksistische ideeën heb. Hoewel de manieren waarop we nagaan of deze overtuigingen gerechtvaardigd zijn onderling dus sterk verschillen, zijn ze in één opzicht toch gelijk: ze maken allemaal dezelfde ‘beweging’. Ze bewegen zich bij onze ervaring vandaan, om datgene wat we als juist ervaren als het ware ‘van buitenaf’ te onderzoeken. De cruciale gedachte is hier dat we, door buiten de ervaring te treden, onze ervaring kunnen vergelijken met de feiten, met hoe de dingen echt zijn. Het is, met betrekking tot de genoemde overtuigingen, daarom ook steeds voorstelbaar dat onderzoek duidelijk maakt dat ik het bij het verkeerde eind heb, hoewel ik het als juist ervaar. Mijn ervaring zegt me weliswaar dat de aarde opwarmt, maar het is voorstelbaar dat dat in werkelijkheid niet zo is. De rechtvaardigingsvraag met betrekking tot dit type overtuigingen veronderstelt dus een beweging naar een standpunt dat zich buiten onze subjectieve ervaring bevindt. Het veronderstelt, met andere woorden, een sterke mate van objectiviteit.

Dit alles ligt gecompliceerder met betrekking tot mijn indruk dat *Tirza* een literair meesterwerk is. De vraag of deze indruk gerechtvaardigd is, impliceert eveneens onderzoek. Maar dit onderzoek bestaat natuurlijk niet uit tests of experimenten, maar uit literaire kritiek. Om goed zicht te krijgen op de waarde en betekenis

van een literair werk, hanteert de literaire kritiek bepaalde criteria zoals de diepte en de ontwikkeling van de karakters, de zeg- gingskracht van het verhaal, de kracht van de dialogen, de mate waarin het verhaal een tijdperk of sfeer heeft weten te vangen, de mate waarin de lezer wordt bepaald bij zijn eigen leven, enzovoort. In zekere zin impliceert de rechtvaardigingsvraag hier dus ook een beweging ‘naar buiten’ toe: ik treed buiten mijn ervaring van het werk en ga na in hoeverre het voldoet aan de kwaliteitscriteria die de literaire kritiek heeft geformuleerd.

Hoewel het standpunt van de literaire kritiek – of, algemener, de esthetische reflectie – dus buiten mijn onmiddellijke ervaring staat, is het tegelijkertijd echter duidelijk dat ze er niet *volledig* buiten staat. Of de dialogen zeg- gingskracht hebben en of ik als lezer bij mijn eigen leven bepaald wordt, is immers niet te bepalen los van mijn er- varing van het werk. Nu zou iemand kunnen tegenwerpen dat dat wellicht geldt voor die specifieke criteria, maar dat (bijvoorbeeld) de ontwikkeling van de karakters wel degelijk een objectief criterium is dat losstaat van mijn leeservaring. En dat lijkt op het eerste gezicht te kloppen. Het lijkt er inderdaad op dat we iets kunnen zeggen over de ontwikkeling van een karakter zonder daarbij de zeg- gingskracht van die ontwikkeling te betrekken. We kunnen simpelweg een aantal (desnoods willekeurig gekozen) momenten in het verhaal aanwijzen, beschrijven wie en hoe het karakter is, en dan aangeven welke ontwikkeling het doormaakt. Maar waarom de ontwikkeling van de karakters (en hetzelfde geldt voor de andere criteria van de literaire kritiek) überhaupt een zinvol criterium is om de literaire kwaliteit van een werk te bepalen, kan niet duidelijk gemaakt worden zonder naar onze ervaring te verwijzen.¹ Het lijkt er veeleer op dat we de ontwikkeling van de karakters van een verhaal formuleren als criterium voor literaire kwaliteit, omdat we dat als esthetisch waardevol ervaren. De kritische reflectie

op de esthetische ervaring lijkt noodzakelijkerwijze verweven te zijn met – en kan dus niet los gedacht worden van – die ervaring.

Een andere manier om dat duidelijk te maken is door stil te staan bij de vraag wat het betekent om een esthetisch oordeel te herzien. Het is natuurlijk mogelijk dat ik, na literair-kritische reflectie, mijn initiële indruk dat *Tirza* een literair meesterwerk is, moet herzien. Het is echter onmogelijk dat ik er, na literair-kritische reflectie, van overtuigd raak dat *Tirza* eigenlijk een heel matige roman is terwijl ik het nog steeds als meesterwerk ervaar. Of, andersom geredeneerd: het is onmogelijk dat ik, na kunstkritische reflectie op mijn initiële oordeel dat het werk van Yves Klein saai en betekenisloos is, tot de overtuiging kom dat het verheffend en prachtig is, terwijl ik het nog steeds als saai en betekenisloos ervaar. De rechtvaardigingsvraag met betrekking tot onze esthetische oordelen kan daarom niet simpelweg begrepen worden als een kritische reflectie op die oordelen alleen, aangezien esthetische oordelen niet los te denken zijn van de esthetische ervaring. Esthetische reflectie kan onze esthetische oordelen wel herzien, maar niet zonder dat ze ook onze esthetische ervaring zelf herziet.

Dit alles impliceert dat er een wezenlijk verschil bestaat tussen de rechtvaardigingsvraag met betrekking tot de eerst- genoemde overtuigingen en de rechtvaardigingsvraag met betrekking tot de esthetische ervaring. Terwijl de reflectie op mijn overtuigingen over de eventuele opwarming van de aarde, mijn eventuele glutenallergie en mijn eventuele seksisme moet plaatsvinden vanuit een standpunt dat los- staat van mijn ervaringen op deze punten, dient de esthetische reflectie steeds verbonden te blijven met de esthetische ervaring.

Onthechting in de moderne ethiek

Hoe moeten we nu het standpunt van de ethische reflectie

en de rechtvaardiging van onze morele intuïties begrijpen? Er is in de ethiek, met name vanaf de moderniteit, een sterke neiging om de rechtvaardiging van onze morele intuïties te begrijpen naar het model van de wetenschappelijke rechtvaardiging van onze intuïtieve overtuigingen over de wereld en onszelf. We treffen die neiging aan in zowel de normatieve ethiek als in de meta-ethiek, en bij stromingen en auteurs die in allerlei andere opzichten sterk verschillen. In wat volgt, zal ik kort enkele toonaangevende posities bespreken en laten zien dat ze de genoemde neiging belichamen. Ik bedoel daarmee niet dat ze de rechtvaardiging van morele intuïties opvatten als een taak voor de wetenschap zelf (hoewel ik ook een voorbeeld zal geven van die gedachte), maar dat ze, in een poging onze morele intuïties te rechtvaardigen, erop gericht zijn een standpunt in te nemen dat zich onthecht heeft van de betrokkenheid van de morele ervaring.

Op het niveau van de meta-ethiek is de parallel met de wetenschappelijke rechtvaardiging van onze intuïties het duidelijkst zichtbaar in de positie van het moreel realisme. Er bestaan verschillende vormen van moreel realisme, maar wat ze delen is de overtuiging dat we, wanneer we ons afvragen of een morele overtuiging gerechtvaardigd is, moeten vaststellen of ze een adequate representatie vormt van de morele werkelijkheid. Er zijn volgens de moreel realistische onafhankelijk van ons bestaande morele feiten, en morele overtuigingen zijn gerechtvaardigd wanneer ze in lijn zijn met deze feiten. Formeel gezien is dit precies dezelfde beweging als bij de wetenschappelijke rechtvaardiging van onze intuïties: door buiten onze ervaring te treden kunnen we onze intuïties vergelijken met hoe de dingen daadwerkelijk zijn. Een prangende vraag is natuurlijk hoe de realistische te kunnen vaststellen dat een morele overtuiging in lijn is met de morele feiten, maar ik zal deze vraag naar de methode van het moreel realisme hier niet verder verkennen.

In de meta-ethiek staat moreel realisme tegenover moreel constructivisme.² Het constructivisme ontkent dat een morele overtuiging gerechtvaardigd is wanneer ze een adequate representatie vormt van morele feiten. Ze betoogt dat de vraag of een morele overtuiging gerechtvaardigd is geen beweging bij onszelf vandaan impliceert (naar een onafhankelijk van ons bestaande morele werkelijkheid), maar een beweging naar onszelf toe. Een morele overtuiging is namelijk gerechtvaardigd wanneer ze volgt uit een adequaat begrip van onszelf als handelende personen. Wat betekent dat precies? Hoewel er verschillende vormen van moreel constructivisme bestaan, staan de meeste constructivistische auteurs in de Kantiaanse traditie van ethiekbeoefening. Kantiaanse constructivisten zoals bijvoorbeeld Alan Gewirth en Christine Korsgaard betogen dat we ons, voor een adequaat praktisch zelfbegrip, moeten richten op de *formele* aspecten daarvan. Dat wil zeggen: in de ethische reflectie moet ik afzien van mijn verlangens en drijfveren, mijn projecten, mijn relaties en mijn ervaringen, want dat zijn allemaal toevallige en particuliere aspecten van wie ik ben. Het standpunt dat ons in staat stelt om te beoordelen of een morele intuïtie gerechtvaardigd is, is een universeel standpunt, dat daarom door alle rationele wezens ingenomen kan worden. Hier vindt, zo zouden we kunnen zeggen, een onthechting naar binnen toe plaats; ethische reflectie is een kwestie van het zich losmaken van alles wat mij maakt tot wie ik ben als deze particuliere persoon.

Op het niveau van de normatieve ethiek treffen we de genoemde neiging eveneens aan. Een heel duidelijk voorbeeld betreft de positie van Sam Harris. Hij betoogt dat net zoals iedereen een intuïtieve fysica aanhangt waarvan het duidelijk is dat die in veel opzichten niet klopt, iedereen eveneens een intuïtieve moraal heeft waarvan het duidelijk is dat die in allerlei opzichten niet klopt.³ Zoals echte fysici ons laten zien dat en waarom

onze intuïtieve fysica niet klopt (in werkelijkheid draait de zon niet om de aarde), zo kunnen echte morele experts ons laten zien dat en waarom onze intuïtieve moraal niet klopt.⁴ Hoe gaat dat in zijn werk? Volgens Harris verwijst ‘goed’ naar dat wat ons gelukkig maakt, en ‘slecht’ naar dat wat ons doet lijden. Geluk en lijden zijn ervaringen van ons bewustzijn en aangezien ons bewustzijn een natuurlijk fenomeen is, kan het door de (neuro)wetenschappen worden onderzocht. Dat wil zeggen: door vast te stellen of de elementen uit onze intuïtieve moraal tot lijden dan wel tot geluk leiden, kunnen de (neuro)wetenschappen ons – in principe – precies vertellen welke intuïties gerechtvaardigd zijn en welke niet.⁵ Om te bepalen of onze morele intuïties gerechtvaardigd zijn, moeten we dus een tweeledig standpunt innemen: een neurowetenschappelijk standpunt dat de wereld (ook) bekijkt vanuit de bril van een bepaalde versie van het consequentialisme, de theorie die de juistheid van een handeling definieert in termen van de gevolgen die de handeling met zich meebrengt. Harris’ pretentie is dat dit standpunt zich op radicale wijze buiten onze morele ervaring bevindt.

Een ander voorbeeld betreft het utilisme van Peter Singer. In een recent artikel⁶ betoogt Singer dat we op radicale wijze buiten onze morele intuïties moeten treden wanneer we onderzoeken of ze gerechtvaardigd zijn. Dat is heel moeilijk, want morele intuïties hebben grote invloed op onze ethische reflectie omdat ze het resultaat zijn van een zeer lang evolutionair proces. Neurowetenschappelijk onderzoek laat bijvoorbeeld zien dat mensen zich, wanneer ze geconfronteerd worden met een moreel dilemma zoals het ‘trolley-probleem’, zeer sterk laten leiden door hun intuïties. In de macht van het intuïtieve onderscheid tussen laten sterven en doden zullen mensen betogen dat, om de levens van vijf personen op het spoor te redden, het verschil maakt of we de trein

naar het spoor sturen waarop één persoon aan het werk is, of dat we iemand van de spoorbrug duwen. Maar, zo betoogt Singer, het evolutionaire proces dat ons met onze morele intuïties heeft opgezadeld is niet ‘geïnteresseerd’ in goed en kwaad en bovendien leven we nu in een totaal andere context dan die waarin onze morele intuïties ontstonden. Dit maakt dat we ze niet kunnen beschouwen als betrouwbare gidsen in ons reflecteren op wat we moeten doen of hoe we moeten leven: ze hebben geen enkele normatieve kracht. Wanneer we ons dus afvragen of onze morele intuïties gerechtvaardigd zijn, moeten we er dan ook naar streven een standpunt in te nemen dat zich radicaal heeft onthecht van die intuïties. Concreet betekent dat bijvoorbeeld dat we de intuïtie moeten loslaten dat doden verwerpelijker is dan laten sterven. Hoe radicaal de onthechting is die Singer bepleit, wordt duidelijk wanneer we zien dat hij, met de negentiende-eeuwse filosoof Henry Sidgwick, stelt dat we ‘het standpunt van het universum’ moeten innemen. Vanuit dat standpunt is niet alleen het verschil tussen doden en laten sterven irrelevant, maar zijn de particulariteit van personen (bijvoorbeeld *wie* degene is die we opofferen en *wie* degenen zijn die we redden) en onze relaties ten opzichte van die personen (bijvoorbeeld of we degene die we offeren, liefhebben) dat ook. Het is daarom evident dat, hoe wij dat ook ervaren, de dood van één persoon minder tragisch is dan de dood van vijf personen, en daarmee is het duidelijk wat we in de geschetste scenario’s behoren te doen.

Zinloosheid van onthechte ethische reflectie

In reactie op de hierboven beschreven neiging wil ik drie vragen stellen. Ten eerste, wat drijft de ethiek eigenlijk om een dergelijk standpunt te willen innemen? Ten tweede, kan het onthechte standpunt waarnaar gestreefd wordt überhaupt bereikt worden? Ten derde, is ethische reflectie,

wanneer ze zich zo radicaal losmaakt van de morele ervaring, wel zinvol?

Zoals we in het eerste deel hebben gezien, zijn we vooral geneigd om de rechtvaardigingsvraag te stellen in situaties waarin onze intuïties conflicteren met andere intuïties. Niet iedere poging om te zoeken naar een rechtvaardiging van onze intuïties is echter een poging om een onthecht standpunt in te nemen. Voor dat laatste hebben we doorgaans nog andere motieven. Het streven naar een standpunt buiten de morele ervaring wordt, denk ik, vooral gedreven door het verlangen om te ontsnappen aan morele vooroordelen. Dit motief zelf kunnen we op twee manieren begrijpen. We moeten onze morele intuïties overstijgen omdat ze schadelijke of ronduit verwerpelijke vooroordelen kunnen zijn of behelzen, zoals racisme en seksisme. Maar het motief bevat ook een radicalere impuls, namelijk de gedachte dat, ongeacht of een morele intuïtie nu wel of niet begrepen moet worden als een *schadelijk* vooroordeel, we als reflectieve wezens nooit genoeg kunnen nemen met intuïties. Dit betreft het verlangen om verlost te zijn van irrationaliteit. Het is heel belangrijk om te zien dat beide aspecten van het motief duidelijk maken dat het gedreven wordt *door de morele ervaring zelf*. We streven naar een standpunt buiten de morele ervaring omdat we niet in de greep willen zijn van wat we als schadelijk of verwerpelijk ervaren. We worden, in onze gang ‘naar buiten’, dus geleid door een bepaald moreel ideaal. Ook de fundamentele gedachte dat we als reflectieve wezens geen genoeg kunnen nemen met (morele) intuïties is zelf normatief en ingegeven door de morele ervaring: we ervaren het als *niet passend* dat reflectieve wezens zoals wij zich zouden laten leiden door intuïties.

Dit gegeven suggereert reeds een antwoord op de tweede vraag. Aangezien het streven naar een standpunt buiten de morele ervaring door de morele ervaring zelf

wordt opgeroepen en gekwalificeerd, lijkt het onmogelijk te zijn om in de ethische reflectie geheel los te komen van de morele ervaring. Wanneer we dit punt iets verder ontwikkelen zien we dat het sterk lijkt op een argument dat ik besprak in de context van de rechtvaardiging van esthetische oordelen. Zoals niet duidelijk gemaakt kan worden waarom we specifiek *deze* criteria hanteren om de esthetische kwaliteit van een werk te beoordelen zonder te verwijzen naar de esthetische ervaring, zo lijkt de keuze voor *dit* specifieke ethische standpunt om mijn morele intuïtie(s) te onderzoeken ook niet begrepen te kunnen worden zonder te verwijzen naar de morele ervaring.⁷ De keuze voor een utilistisch standpunt (zoals bij Sidgwick, Singer en Harris) wordt bepaald door de ervaringen dat de gevolgen van ons handelen belangrijk zijn en dat de vermeerdering van geluk ten opzichte van lijden ertoe doet in ons handelen; de keuze voor het universalistische standpunt van het Kantiaans constructivisme wordt mede bepaald door het ervaren belang van onpartijdigheid; de keuze voor het standpunt van de moreel realist is ingegeven door de ervaring dat we in ons spreken over goed en kwaad ervan overtuigd zijn dat bijvoorbeeld het martelen van kleine kinderen *echt* verkeerd is, enzovoort. Dit alles sluit niet uit dat de keuze voor een onthecht standpunt *ook* theoretische gronden kan hebben, maar het sluit wel uit dat die keuze plaatsvindt op *louter* theoretische gronden.

Een ander argument tegen de mogelijkheid van een standpunt dat volkomen buiten de morele ervaring staat, is op scherpzinnige wijze naar voren gebracht door Arnold Burms.⁸ Hij stelt dat we, wanneer we onze empirische of feitelijke intuïties op wetenschappelijke wijze onderzoeken, met verbazing kennis kunnen nemen van de uitkomst van het onderzoek. Wanneer ik er bijvoorbeeld van overtuigd ben dat ik een glutenallergie heb, en uit onderzoek blijkt dat die indruk niet klopt, zal ik

me daarover verbazen. Dat lijkt in het geval van morele intuïties echter onmogelijk te zijn.⁹ Ik kan mijn intuïtie dat het consumeren van vlees verwerpelijk is aan kritische reflectie onderwerpen, maar het zou heel eigenaardig zijn wanneer ik op basis van de kritische reflectie met verbazing ontdek dat het consumeren vlees feitelijk moreel aanvaardbaar is. Ethische reflectie kan wel degelijk leiden tot het herzien van onze morele intuïties, maar over die reflectie zelf kan ik mij niet verbazen. Dat fenomenologische gegeven suggereert dat de ethische reflectie steeds verbonden blijft met wat we als moreel juist ervaren.

De derde vraag luidt: als de ethische reflectie op de een of andere manier toch in staat zou zijn om zich volledig los te maken van de morele ervaring, kunnen haar conclusies dan wel van betekenis zijn voor het praktische domein waaruit ze opstijgt? Als de reflectie zo ver uitstijgt boven dat waarop ze reflecteert, kan ze dan nog terugkeren? Ik bedoel daarmee niet primair dat het reflectieve proces de neiging heeft zichzelf in stand te houden, dat ze al heel snel de 'oneindige reflectie' wordt waarover Søren Kierkegaard spreekt wanneer hij de (late) moderniteit diagnosticeert. Het probleem van de oneindige reflectie wordt door het leven zelf verholpen, wanneer het ons dwingt de onthechte positie van de toeschouwer te verlaten omdat er gesproken, gekozen, gehandeld moet worden. Wat ik bedoel is dit: wanneer de ethische reflectie het onthechte standpunt verlaat en terugkeert naar het praktische domein, wat heeft ze dan te bieden? Komt ze niet per se met lege handen aan?

Er zijn in ieder geval twee redenen om te denken dat dat niet mogelijk is. De eerste reden ontleen ik aan Kierkegaard. In *Afsluitend Onwetenschappelijk Naschrift* beschrijft hij de neiging om het leven te observeren in plaats van eraan deel te nemen. Het innemen van een observerend standpunt dat niet langer betrokken is, zo

stelt hij, weer- houdt ons ervan keuzes te maken. Hij schrijft: 'Elk beslissen, elk wezenlijk beslissen, is geworteld in subjectiviteit. Op geen enkel moment heeft een toeschouwer een oneindige behoefte aan een beslissing, op geen enkel moment ziet hij een beslissing.'¹⁰ Dat er voor iemand die vanuit het onbetrokken standpunt van de toeschouwer naar de wereld kijkt geen beslissing zichtbaar is, is niet verwonderlijk. Om dat standpunt in te nemen, moet ik abstraheren van mijn verlangens, mijn interesses, mijn emoties, mijn doel- stellingen, enzovoort – dat wil zeggen: van al die zaken die me motiveren in het leven. Een dergelijk ongemotiveerd aanschouwen ontnemt me het zicht op iets dat eigen is aan de keuze, namelijk het feit dat er iets moet gebeuren, dat er iets op het spel staat. Door geen ruimte te bieden voor 'motiverende brandstof' ontnemt het me bovendien de *mogelijkheid* om te kiezen. En wat tenslotte ook in die onthechting geïmpliceerd is, is dat ik moet abstraheren van wie ik ben als particulier persoon. Onthechte ethische reflectie is, met andere woorden, onpersoonlijk en haar conclusies zullen dat ook zijn. Dat versterkt nog eens de indruk dat onthechte ethische reflectie geen zinvolle bijdrage kan leveren aan het praktische domein waaruit ze opstijgt en waarnaar ze moet terugkeren. Hoe zouden die onpersoonlijke overwegingen mij kunnen helpen in het vinden van adequate, niet louter intuïtieve antwoorden op ethische vragen?

De tweede reden hangt hiermee samen en stelt, zoals de Britse moraalfilosoof Bernard Williams (1929-2003) het formuleert, dat 'het doel van ethiek bestaat in het helpen vormgeven van een wereld die onze wereld is, een wereld waarin we een sociaal, cultureel en persoonlijk leven kunnen leiden'.¹¹ Welnu, zo beweert Williams, vanuit een sterk onthecht perspectief is het eigenlijk helemaal niet duidelijk waarom dat belangrijk is. Wat doen de mens en zijn project om een leven te leiden dat zinvol is ertoe vanuit

het standpunt van het universum?¹² Bovendien biedt het onthechte perspectief door zijn formele karakter onvoldoende bouwstenen – dat wil zeggen: substantiële ideeën over wat menselijk leven goed maakt – om een dergelijke wereld te kunnen bouwen.

Conclusie

Ik heb aannemelijk geprobeerd te maken dat de (moderne) ethiek een sterke neiging heeft om de rechtvaardiging van morele intuïties te begrijpen als een reflectief proces waar- in we ons zoveel mogelijk moeten proberen te onthechten van de morele ervaring, en ik heb redenen gegeven waarom dat een problematische visie op ethische reflectie is. De belangrijke en terechte vraag die gesteld moet worden is of er een alternatieve visie op ethische reflectie is die aannemelijker is. Ik denk dat die er inderdaad is, maar omdat een gedegen uitwerking daarvan meer ruimte inneemt dan ik hier heb, beperk ik me in deze conclusie tot het aanstippen van drie aspecten ervan.

Ten eerste, ethische reflectie moet plaatsvinden van- uit een ‘verankerd extern standpunt’: een standpunt dat zich buiten onze onmiddellijke morele ervaring bevindt terwijl het er tegelijkertijd mee verbonden blijft.¹³ In dat opzicht lijkt ethische reflectie op esthetische reflectie. Zoals we hebben gezien, kunnen we onze esthetische intuïties onderzoeken en eventueel herzien zonder volledig buiten de esthetische ervaring te treden. We kunnen het kunstwerk op een andere manier gaan ervaren doordat we het opnieuw of beter bekijken of beluisteren, doordat we erover lezen of horen, doordat anderen ons aspecten van het werk laten zien die ons in eerste instantie zijn ontgaan, door beter te ‘luisteren’ naar wat het werk met ons doet, enzovoort. Wanneer onze ervaring van het werk hierdoor verandert, zullen we ook ons initiële oordeel (moeten) bijstellen. De kritische reflectie op en het eventuele her- zien van onze morele

intuïties moeten we op vergelijkbare wijze begrijpen.

Ten tweede, deze vorm van kritische reflectie streeft er- naar *zoveel* mogelijk relevante aspecten een rol te laten spelen. We proberen te zien wat we (mogelijk) over het hoofd zagen, andermans visie en overwegingen op de kwestie mee te nemen in ons delibereren, (meer) aandacht te hebben voor onze gevoelens en reacties ten aanzien van bepaalde kwesties, enzovoort. Het kritische onderzoek naar de plausibiliteit van onze morele intuïties moet, met andere woorden, plaatsvinden door een verruiming van ons perspectief en een verrijking van onze morele ervaring. Door zoveel mogelijk relevante overwegingen en perspectieven een rol te laten spelen in de ethische reflectie, streeft deze vorm van ethische reflectie ernaar zoveel mogelijk los te komen van onze vooringenomenheid. In dat opzicht is ze dus ook gericht op wat we ‘objectiviteit’ kunnen noemen, maar de nagestreefde vorm van objectiviteit staat niet los van de morele ervaring. In zijn kritiek op het idee van ‘een “zuiver, willoos, pijnloos, tijdloos kennissubject”’ beschrijft Nietzsche een dergelijke vorm van objectiviteit als volgt: ‘[H]oe meer affecten we over een zaak aan het woord laten, hoe meer ogen, verschillende ogen, we voor dezelfde zaak weten te gebruiken, des te vollediger zal ons “begrip” van deze zaak, onze “objectiviteit” zijn.’¹⁴

Ten derde, een belangrijke implicatie van deze opvatting van ethische reflectie is dat ze erkent dat we *uiteindelijk* machteloos zijn ten aanzien van radicaal moreel scepticisme of amoralisme. Wanneer iemand onze morele overtuigingen uitdaagt of verwerpt, kunnen we proberen diens morele ervaring te verrijken in de hoop dat hij of zij gaat zien wat wij zien. Garanties hebben we echter niet. De rationalistische opvatting van ethische reflectie die ik hierboven heb bekritiseerd verlangt echter meer soliditeit. Ze gaat ervan uit dat we, door in onze ethische reflectie een extern standpunt in te nemen, zicht

krijgen op een fundament van de moraal een fundament dat zelfs de meest radicale scepticus ervan kan overtuigen zijn of haar scepticisme op te geven. Wellicht moeten we het streven naar een onthecht standpunt in de ethiek daarom vooral begrijpen als een poging om de kwetsbaarheid van onze morele overtuigingen te bezweren.

Noten

1. A. Burms, *Waarheid, evocatie, symbool*. Leuven: Peeters 2011, 47-48.
2. Zie hiervoor ook de bijdrage van Sem de Maagt in deze bundel.
3. S. Harris, *The moral landscape. How science can determine human values*. New York: Free Press 2010, 36.
4. Idem.
5. Idem, 195.
6. Zie voor het volgende: P. Singer, Ethics and intuitions, *The Journal of Ethics* 2005-9, 331-352.
7. Paul van Tongeren ontwikkelt een vergelijkbaar argument, maar duidt de morele ervaringen achter de keuzes voor de verschillende theoretische standpunten op een wat andere manier. Zie: P. van Tongeren, *Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst*. Zoetermeer: Klement 2012, 60-61.
8. Burms, *Waarheid, evocatie, symbool*, 50-51.
9. Ik formuleer het voorzichtiger dan Burms, die stelt dat het 'logisch onmogelijk' (Idem, 50) is.
10. S. Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig efterskrift*. Kopenhagen: Gads Forlag 2002, 39. Mijn vertaling.
11. B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press 1985, 111. Mijn vertaling.
12. Idem.
13. Burms, *Waarheid, evocatie, symbool*, 71.
14. F. Nietzsche, *De genealogie van de moraal*. Amsterdam: De Arbeiderspers 2010, 114-115.