

WAAROM NIETS MAG EN ALLES MOET

Leesexemplaar

Waarom niets mag en alles moet

Handboek klassieke en hedendaagse ethiek

JAN VERPLAETSE

P E L C K M A N S

I never done bad things
I never done good things
I never did anything out of the blue

— DAVID BOWIE
Ashes to ashes (1980)

INHOUD

Inleiding	9
<i>Wat is ethiek?</i>	9
<i>Onze morele ontwikkeling</i>	12
<i>Waarom behoefte aan ethiek?</i>	22
<i>Vier ethische houdingen</i>	26
Hoofdstuk 1	
De beginselenethiek of de principiële houding	31
Wat is de beginselenethiek?	31
Het fundament van beginselen	32
Gangbare morele beginselen	37
<i>Domeinonafhankelijke beginselen</i>	38
<i>Domeinafhankelijke beginselen</i>	56
De klassieke rechtvaardigingstoets	75
<i>De uitgangspunten</i>	75
<i>De procedure</i>	78
<i>Voordelen en beperkingen</i>	85
Hoofdstuk 2	
De gevolgenethiek of de consequentialistische houding	89
Wat is de gevolgenethiek?	89
Het klassieke consequentialisme	92
Problemen voor het consequentialisme	98
<i>Het aggregatieprobleem</i>	98
<i>Het veeleisendheidsprobleem</i>	102
<i>Het partijdigheidsbezwaar</i>	108
<i>Het altruïsmeprobleem</i>	111

Effectief altruïsme	113
<i>Vier uitgangspunten</i>	114
<i>Terechte en onterechte kritieken</i>	119
De consequentialistische strafphilosofie	122
<i>Straf en het strafprobleem</i>	124
<i>Effectief straffen</i>	126
<i>Wat de criminologie ons leert</i>	128
<i>Filosofische problemen</i>	130
Hoofdstuk 3	
De deugdenethiek of de karakteriële houding	137
Wat is de deugdenethiek?	137
Historische situering	141
Antiliberaal revival van de deugdenethiek	145
Filosofische uitgangspunten	148
<i>Geen kloof tussen 'zijn' en 'moeten'</i>	149
<i>Het geslaagde leven</i>	151
<i>De plaats van de rede</i>	154
<i>De rol van toeval</i>	156
De uitwerking: het vierspan van de kardinale deugden	158
<i>Moed (fortitudo) en matigheid (temperantia)</i>	159
<i>Rechtschapenheid (justitia)</i>	163
<i>Verstandigheid (prudentia)</i>	169
Kritieken op de deugdenethiek	176
Hoofdstuk 4	
De moreel sceptische houding	185
Wat is moreel scepticisme?	185
De verhouding met het klassieke scepticisme	186
Maatschappelijke situering: de ethische overdaad	190
Filosofische situering: moraal botst met een wetenschappelijk mens- en wereldbeeld	192
<i>Fysicalisme of naturalisme</i>	193

INHOUD

<i>Causalisme</i>	195
<i>Determinisme</i>	197
<i>Pech en geluk</i>	204
Drie moreel sceptische stellingen	210
<i>De vrije-wilsceptische stelling: er bestaat geen schuld of verdienste (Derk Pereboom)</i>	211
<i>De plicht-sceptische stelling: er bestaan geen morele plichten (Ishtiyaque Haji)</i>	235
<i>De stelling van de morele vergissingstheorie: alle morele oordelen zijn vals (John Mackie)</i>	241
Terug naar de samenleving: wat nu?	252
<i>Het conservatisme en illusionisme</i>	253
<i>Het revisionisme</i>	254
<i>Het abolitionisme</i>	255
Verwijzingen en literatuur	261

Inleiding

Wat is ethiek?

Met ethiek neem je een houding aan tegenover een moreel probleem op basis van redelijke argumenten. Die houding kan bedoeld zijn om het morele probleem op te lossen, maar andere houdingen zijn ook mogelijk. Zo kun je met ethiek ook nieuwe morele problemen creëren, een intelligente beschouwing geven over dat morele probleem zonder het op te lossen of het morele probleem zo benaderen dat er helemaal geen probleem meer is. Hoe dan ook, aan de basis van ethiek ligt een (door sommigen ervaren) moreel probleem waartegenover je je positioneert door gebruik te maken van de rede.

Wat is een moreel probleem? Een moreel probleem confronteert je met normatieve vragen in de trant van: Wat moet ik doen? Mogen we dat wel doen? Is dat wel acceptabel? Moraal of ethiek heeft te maken met 'mogen', 'moeten', 'niet mogen', met handelingen die toegelaten, verplicht of niet toegelaten zijn. Zo handelen is goed, maar anders handelen is verkeerd. De *normativiteit* waar- rond het in ethiek draait, heeft te maken met 'goed' en 'verkeerd'. Die morele normativiteit is een andere dan de normativiteit bij esthetische vragen (Wanneer kan iets mooi zijn?), bij kennistheoretische vragen (Wanneer is iets waar? Wanneer is iets rationeel? Wanneer heeft iets een goede reden?) of bij praktische vragen (Wat moet ik doen om dat doel te bereiken?). Tegenover de normatieve vragen die ethiek of moraal oproept, neem je geen houding aan die passend is voor die andere normatieve vragen. Een moreel probleem is geen kennistheoretisch of praktisch probleem. Morele problemen hebben hun eigen domein.

Kenmerkend voor een moreel probleem is dat het voor *spanning* zorgt. Een praktisch probleem kun je negeren of aan een technicus voorleggen en voor vraagstukken op het vlak van kennis bestaan er geschikte methoden om ze op te lossen. De meeste mensen hebben nog altijd vertrouwen in wetenschap. Een esthetisch vraagstuk is doorgaans een probleem dat wat kan wachten en niet onmiddellijk een antwoord vereist. Een moreel probleem daaren-

tegen is dringend en valt iedereen lastig, zeker niet alleen de ethicus. Bovendien is ethiek geen wetenschap waarin consensus bereikbaar is. Mensen nemen verschillende houdingen aan tegenover het morele probleem en eensgezindheid over welke houding de beste is, ontbreekt. Tegelijk vraagt het morele probleem toch een antwoord, want het is dringend. Het laat je niet (gemakkelijk) los. De gevolgen kunnen groot zijn als je het negeert of doorschuift aan anderen. Je kunt er later spijt van hebben dat je het morele probleem niet of verkeerd hebt aangepakt. Anderen kunnen je aanpak afkeuren en het jou kwalijk nemen dat je er zo licht overging. Ethiek is niet vrijblijvend.

Die combinatie van gebrek aan consensus, persoonlijke betrokkenheid, dringendheid en onafwendbaarheid zorgt voor spanning. Een moreel probleem kan je bezighouden. Je kunt er 's nachts van wakker liggen. Het doet er niet zo toe of het morele probleem zich situeert in je persoonlijke leven (Hoe zeg ik een collega dat er een ernstige klacht van een student binnenkwam?) of eerder een maatschappelijk vraagstuk is (Is het wel rechtvaardig dat verkeersboetes geen rekening houden met inkomen?). Eenmaal je erdoor gebeten bent, zoek je naar een houding waarvan je vindt dat die verdedigbaar is. Zolang je die niet hebt gevonden, duurt de spanning verder. Met de verdedigbare houding verdwijnt die spanning. Die keert evenwel terug wanneer je merkt dat je houding toch niet te verdedigen blijkt. In een discussie delf je het onderspit, je raakt onder de indruk van een andere houding of nieuwe feiten werpen een ander licht op de zaak. Toch brengt een ethische houding tijdelijk rust. Je weet wat je ervan of erover moet denken en je weet wat je moet doen. Al weet je ook dat anderen een andere houding aannemen. Ethische waarheden zijn zelden definitief.

Die houding onderbouw je met *redelijke argumenten*. Beschrijven wat redelijke argumenten zijn, is behoorlijk lastig. Het is gemakkelijker om uit te leggen welke argumenten eerder onredelijk zijn. We sommen er een drietal op:

Het **geloof** of het idee dat bepaalde handelingen goed of slecht zijn omdat God deze wil of juist niet wil, is natuurlijk prima voor de individuele gelovige, maar mist overtuigingskracht voor mensen met een ander geloof of zonder geloof in een opperwezen. Bovendien leidt het verwijzen naar geloof om je tegenover morele problemen te verhouden tot een merkwaardig dilemma waarover de Griekse filosoof Plato het al had. In de *Euthyphro*, een van Plato's vroege dialogen, ontspint zich een discussie tussen Socrates en Euthyphro over de vraag hoe men het goede kan verantwoorden. Euthyphro staat op het

punt om zijn eigen vader, die een slaaf dodelijk mishandelde, wegens moord aan te klagen. Hij noemt zijn aanklacht goed en *vroom*, want in overeenstemming met de wil van de goden. De sceptische Socrates vraagt Euthyphro evenwel hoe hij weet dat de goden niet willen dat zijn vader slaven mishandelt. Euthyphro voelt zich voor een dilemma geplaatst. Ofwel veronderstelt hij dat de goden goed zijn en niet willen dat slaven mishandeld worden, maar moet hij tegelijk bekennen dat hij dat niet zeker weet. Die onzekerheid heeft tot gevolg dat de goddelijke wil ook anders kan zijn. Niets sluit uit dat de goden liever hebben dat we mishandelen, stelen en verkrachten. Of wie weet kan het hen allemaal niet erg schelen. Wil je die ethische willekeur vermijden, dan moet je aannemen dat ook de goden ervan overtuigd zijn dat slaven niet mishandeld mogen worden. Maar waarom zouden zij het mishandelen van slaven veroordelen? Het enige antwoord is dat hiervoor goede redenen zijn. De goden willen rechtvaardigheid, het grootste geluk voor zoveel mogelijk mensen of schrijven matigheid voor, ook in het straffen van onderhorigen. Die goede redenen vind je in allerlei ethische theorieën die in dit handboek aan bod komen. De keerzijde van deze grotere zekerheid is dat de goddelijke wil overbodig wordt. Je kunt rechtstreeks naar die goede redenen en ethische theorieën verwijzen.

Onze houding is dikwijls door emoties ingegeven. Je vindt een *saviour baby* – een kind dat verwekt wordt om een zieke zus of broer te redden – vreselijk. Je vindt seks tussen broer en zus walgelijk. Onze houding is soms niet meer dan verpakte emotie. Dat emoties meespelen is normaal. Zonder emoties geen spanning en zonder spanning ga je ook niet op zoek naar de juiste houding. Overigens zijn er morele problemen die je moeilijk zuiver redelijk kunt benaderen. Als je tegen seks tussen broer en zus bent, moet je maar eens proberen uit te leggen waarom dat niet kan. We maken ze beide 16 jaar, ze gebruiken anticonceptie en ze stemmen ermee in. In België mag het trouwens (je mag alleen niet huwen), maar in Duitsland dan weer niet. Wat als ze stiefbroer en stiefzus zijn? Dan mag het in Duitsland ook. Naast onze emotionele afkeuring is er niet zoveel om seks tussen broer en zus af te keuren. Gelukkig zijn deze morele problemen nogal uitzonderlijk en marginaal. Bij de meeste morele problemen kunnen we een beroep doen op redelijke argumenten en hoeven emoties niet het laatste woord te hebben. Deze emoties, hoe diep ze ook verankerd zitten in onze natuur of onze cultuur, hebben hun beperkingen. We komen hier straks uitgebreid op terug. Hun voornaamste beperking is dat ze onze

houding niet onderbouwen, maar er alleen uitdrukking aan geven. Dialoog of discussie met wie een andere houding heeft, wordt dan uitgesloten.

Feiten zijn heel belangrijk bij het zoeken naar onze houding tegenover een moreel probleem. Die houding moet steunen op de meest betrouwbare informatie. Wanneer we feiten beschouwen als onredelijke argumenten, bedoelen we iets anders. Een moreel probleem is geen praktisch of technisch probleem waarvoor feiten volstaan. Je lost morele problemen niet met feiten op en je verklaart ze niet weg. Er is een kloof tussen feiten en normen en tussen begrijpen of verklaren en rechtvaardigen of verantwoorden. Negeer je die kloof in je morele argumentatie, dan bega je de *naturalistische drogreden*. Het Franse gezegde ‘tout comprendre, c’est tout pardonner’ is op deze drogreden gebouwd. Wie als criminoloog wil begrijpen hoe mensen ertoe komen om terroristische aanslagen te plegen, zou die aanslagen goedkeuren of die terroristen vergeven. Omgekeerd, gebruik je een drogreden wanneer je handelingen goed- of afkeurt omdat die natuurlijk of net onnatuurlijk zijn. Bij al deze morele oordelen is de grens met feiten te dun. Iets kan natuurlijk zijn maar toch moreel verwerpelijk, onnatuurlijk maar toch ethisch te verdedigen, goed verklaarbaar maar niettemin niet te rechtvaardigen. In het derde en het vierde hoofdstuk komen we nog op die relatie tussen feiten en normen terug. Niet elke ethicus is er immers van overtuigd dat het negeren van deze kloof tussen feiten en normen steeds een drogreden is.

Onze morele ontwikkeling

‘Ethiek’ en ‘moraal’ gebruikten we tot nu toe door elkaar. Wanneer het onderscheid niet van belang is, zullen we dat blijven doen. Af en toe vraagt het onderscheid wel onze aandacht en houden we beide begrippen goed uit elkaar. Hoewel het verschil niet waterdicht is, omvat ‘ethiek’ onze expliciete, talige, redelijk onderbouwde houding tegenover wat we een moreel probleem noemen. Moraal is beperkter dan ethiek. Moraal gaat over onze impliciete, intuïtieve of instinctieve, spontane gedragingen die voorwerp kunnen worden van een ethische beschouwing of een ethische houding. Beide hebben natuurlijk betrekking op dat normatieve gebied waarin handelingen of personen goed of verkeerd kunnen zijn. Maar moraal is niet of minder talig en niet of minder met redenen of argumenten omkleed. Moraal is meer spontaan, concreet, on-

middellijk, emotioneel, terwijl ethiek eerder weloverwogen, beredeneerd, abstract, gemotiveerd is. In allerlei opzichten lijkt moraal aan ethiek vooraf te gaan, zowel *ontogenetisch*, wat de ontwikkeling van de mens als soort betreft, als *fylogenetisch*, wat verwijst naar de ontwikkeling van de individuele mens van kind tot volwassene. Vooraleer we aan ethiek doen, moeten we het stellen met onze verschillende morele vermogens. Eerst de moraal, dan de ethiek.

Vanwaar dan die nood aan ethiek? Waarom volstaat moraal niet? Waarom moeten we ethiek studeren? Wat voegt ethiek toe? Dat zijn goede vragen. Sinds het baanbrekende werk van de Zwitserse onderzoeker Jean Piaget (1896-1980) werd de moraalpsychologie een belangrijke tak van het gedragswetenschappelijk onderzoek dat zich situeert op het gebied van de gedragseconomie, de ontwikkelingspsychologie en de sociale psychologie. Moraalpsychologen concluderen dat allerlei morele vermogens al erg vroeg in de menselijke ontwikkeling terug te vinden zijn, en dit zowel ontogenetisch als fylogenetisch, en dat je sommige maar zeker niet al deze morele vermogens ook bij niet-menselijke dieren, zoals mensapen, kunt aantreffen.

Het lijkt ons nuttig om hier even wat langer bij stil te staan, al moeten we meteen opmerken dat moraalpsychologisch onderzoek altijd voor herziening vatbaar is en dat de gedragswetenschappen in de voorbije decennia flink te kampen hadden met een zogenaamde replicatiecrisis. Te snel werden conclusies getrokken op basis van te weinig onderzoek dat moeilijk of niet te repliceren was. Alleen studies met verrassende positieve bevindingen vonden hun weg naar wetenschappelijke tijdschriften. Tegenvallende bevindingen kon je niet kwijt. Enige voorzichtigheid is dus geboden bij de volgende beknopte stand van zaken.

Empathie

Empathie is een moreel vermogen dat we met mensapen delen. Sommige basisonderdelen vinden we zelfs terug bij andere zoogdieren zoals primaten of knaagdieren. Bij kinderen is dat vermogen al aanwezig rond 4 jaar. Ze leven zich in de gevoelswereld van andere mensen in en bieden ook gepaste hulp of troost wanneer een ander kind pijn ervaart of in nood verkeert.

Al heel vroeg bezitten kinderen een talent om te imiteren. Al na enkele dagen steken baby's hun tong uit als een ouder dat voordeet. Ook bootsen pasgeborenen probleemloos vrolijke, verbaasde of droevige gezichten na wanneer een actrice dat uitlokt. Een opmerkelijk verschijnsel is dat van *reactive crying*.

Baby's gaan huilen als ze andere baby's horen huilen. Ouders kennen dat verschijnsel. Als één zuigeling in de wachtkamer van een kinderarts begint te huilen, zetten andere baby's het ook op een krijsen. Die emotionele besmetting (*emotional contagion*) komt overigens niet alleen bij mensen voor. Ook andere zoogdieren nemen de emoties van soortgenoten over. 'Zien geeuwen, doet geeuwen' is geen typisch menselijk verschijnsel. Chimpansees en bonobo's kennen de geeuwimitatie die je bij mensen rond 3 jaar ziet.

Hoe evolueert die emotionele besmetting nu tot waarachtige empathie? De Amerikaanse psycholoog Martin Hoffman heeft die ontwikkeling bij het kind in verschillende fasen ingedeeld:

1. *Globale distress* (0 jaar tot 6 maanden): in deze eerste fase leeft de baby al mee met de gevoelens van anderen. Hij raakt besmet door de gevoelens die hij opvangt. Het duidelijkste voorbeeld is het zonet vermelde *reactive crying* – een verschijnsel dat zich voordoet vanaf de eerste weken na de geboorte. De baby voelt de emoties van anderen als waren het zijn eigen gevoelens. Hij maakt nog geen onderscheid tussen zichzelf en de andere, tussen zichzelf en zijn omgeving. De ervaringswereld van de baby valt samen met zijn omgeving.
2. *Egocentrische empathie* (6 maanden tot 1 jaar): in deze fase beseft het kind dat het zich kan verzetten tegen het meeleven met het verdriet van anderen. Het zet zijn eerste stapjes, waardoor het zich kan verwijderen van het leed. Dat verzet gaat gepaard met een ontluikend onderscheid tussen zichzelf en de omgeving. De empathische reactie is nog egocentrisch. De aandacht is geheel gericht op het ongedaan maken van het meeleven, niet op het leed dat een ander ervaart. Wanneer een meisje van 11 maanden een kindje ziet vallen en huilen, wordt *ze* zelf triest, begint *ze* zelf te huilen, maar loopt ze naar haar eigen moeder om getroost te worden.
3. *Quasi-egocentrische empathie* (1 jaar tot 2 jaar): in deze fase groeit het besef dat je iemand die verdrietig is toch niet in de steek laat. Hoewel de focus nog altijd gericht is op het wegnemen van het eigen meegeleefde leed, onderneemt het kind pogingen om de andere te helpen of te troosten. Hierbij neemt het zijn toevlucht tot middelen die *hém* troosten en niet zozeer de andere. Zo haalt hij zijn eigen moeder om het gevallen kind te helpen of te troosten. Of geeft hij zijn eigen knuffel. De eigen noden en behoeften staan dus centraal, niet die van de ander.

4. *Waarachtige empathie* (vanaf 2 tot 4 jaar): in deze fase gaat het meevoelen gepaard met een reflex om een verdrietig iemand ook te helpen met middelen die hem kunnen troosten. Het kind ziet in dat het beter de mama van de noodlijdende persoon haalt of zoekt naar de knuffel van de verdrietige persoon. Het kind is dus in staat om de behoeften en verlangens van anderen te kennen. Op dat ogenblik is er een volledige splitsing tussen de eigen persoon en de omgeving.

Twee stappen zijn onmisbaar voor echte empathie. Vooreerst moeten kinderen in staat zijn om de leefwereld van anderen te begrijpen en te beseffen dat die anders is dan de eigen gedachtewereld. Dat vermogen duiden psychologen aan met het onvertaalbare begrip *theory of mind*. Kinderen tussen 3 en 4 hebben dit vermogen al. Zij slagen bijvoorbeeld in de test waarbij wordt gekeken naar een beeldverhaaltje waarin Sally en Anne aan het spelen zijn. Op een zeker moment verstopt Sally een knikker in een mand en verlaat ze de kamer. Als Sally weg is, doet Anne het volgende: ze haalt de knikker uit de mand en verstopt die in een doos. Vervolgens komt Sally terug binnen. Aan het kind dat het beeldverhaal volgt, wordt gevraagd waar Sally zal kijken: in de mand of in de doos? De meeste kinderen jonger dan 3 jaar antwoorden dat Sally in de doos zal kijken. Ze begrijpen niet dat Sally's gedrag niet bepaald wordt door de realiteit, maar door haar (verkeerde) opvatting vooraleer ze de kamer verliet. Kinderen tussen 3 en 4 jaar snappen het onderscheid tussen realiteit en gedachten wel. Zij antwoorden dat Sally in de mand zal kijken omdat ze niet weet wat Anne met de knikker deed. Het besef dat gedachten verschillen van gebeurtenissen en dat mensen verschillende opvattingen kunnen hebben, ligt aan de basis van de overgang van *quasi-egocentrische* naar *waarachtige empathie*. Ook mensapen zoals chimpansees, bonobo's en orang-oetangs beschikken over *theory of mind*, al hebben onderzoekers hier lang aan getwijfeld.

Een tweede onmisbare stap is de overgang van vluchten naar helpen. Dit is de overgang van persoonlijk onbehagen (*personal distress*) naar empathische betrokkenheid (*empathic concern*). Je kunt ook spreken van de *hulpreflex*. Die vindt vrij vroeg in de empathieontwikkeling plaats, ergens rond 2 jaar, en is opnieuw niet uniek menselijk. Ook mensapen helpen soortgenoten wanneer die hulp nodig hebben. Bij sommige kinderen blijft die overgang uit of komt die later tot stand. Dat is te wijten aan verschillende factoren die elkaar versterken. Enerzijds kan het kind affectief overladen worden door de overgenomen

gevoelens van leed en onbehagen, waardoor het verstijft of gefocust raakt op het wegwerken van die negatieve toestand. Wegens deze *over-arousal* geeft het kind voorrang aan het vermijden van het persoonlijke onbehagen. Het zoekt vluchtwegen om dat ongedaan te maken en niet naar middelen om de persoon in nood te helpen. Het kind is te empathisch. Anderzijds is er een gebrek aan emotionele regulatie. Het kind slaagt er niet in om die overgenomen emoties onder controle te krijgen en de vluchtrespons in bedwang te houden. Zo komt het niet tot de gepaste reactie van empathische betrokkenheid.

De empathieontwikkeling stopt niet op 4 jaar. Later leert het kind een breder gamma van complexere gevoelens waarmee het kan meeleven (teleurstelling, gemis, verraad). Fysieke aanwezigheid van de persoon waarmee meegeleefd wordt, is op een bepaald ogenblik ook niet langer vereist. Het kind kan zich inleven in verhalen en fictieve personages. Ten slotte groeit het inzicht in de oorzaken van leed en plezier. Het kind leert anticiperen op toekomstige situaties. Het kan zich inzetten voor sociale acties om leed te verminderen of plezier te verhogen.

Verdelende rechtvaardigheid (*fairness*)

Hoewel jonge kinderen én mensapen behoeftige soortgenoten spontaan helpen, is hun gevoel voor rechtvaardigheid toch verschillend. In een intussen beroemd experiment beloonden Sarah Brosnan en Frans de Waal kapucijnaapjes voor het teruggeven van een kiezelsteentje met een schijfje komkommer. Sommige aapjes werden echter beter beloond. Voor hetzelfde werkje ontvingen ze een druif, iets waar kapucijnapen dol op zijn. De apen zagen van elkaar hoe ze beloond werden. De onderzoekers stelden vast dat de kapucijnapen zich verzetten. Wie had gezien dat een andere aap een druif had gekregen voor dezelfde moeite of door helemaal niets te doen, weigerde de kiezelsteen terug te geven of gooide het schijfje komkommer tegen de kooitralies. Apen hebben dus wel een aversie voor ongelijke beloningen, maar alleen als de ongelijkheid hen zelf benadeelt. De aap die een druif kreeg, verzette zich nooit. Meer nobele uitingen van dit rechtvaardigheidsgevoel vertonen ze niet.

Welke vormen van verdelende rechtvaardigheid zijn er? Zo wordt er allereerst onderscheid gemaakt tussen prosociaal gedrag en altruïstisch gedrag. Je bent *prosociaal* wanneer je niet pesterig bent of niet onverschillig staat tegenover de behoeften van anderen. Je geeft hen iets wanneer je er zelf geen nadeel van ondervindt of wanneer het je niets kost. Je geeft bijvoorbeeld je oude kle-

dingstukken die je niet meer passen aan vluchtelingen of je geeft het overschot aan groenten uit je tuin aan de buren. Onderzoekers kunnen een prosociale attitude eenvoudig testen. Heb je in het *prosociale spel* de keuze tussen de optie 1/0 en de optie 1/1, waarbij het getal voor de schuine streep een voordeel is voor jou (bijvoorbeeld snoep, geld, tickets) en het getal achter de schuine streep een voordeel is voor een ontvanger, dan kiest een prosociale speler voor 1/1. Bij altruïsme ligt dat anders. Je bent *altruïstisch* als het geven je ook iets kost. Je moet moeite doen, tijd investeren, geld geven. Heb je in het *altruïstische spel* de keuze tussen de optie 2/0 en de optie 1/1, dan kiest de altruïst voor 1/1 waarbij hij één voordeel verliest. Met de optie 2/0 was hij beter af.

Daarnaast wordt er onderscheid gemaakt tussen *nadelige* en *voordelige ongelijkheidsaversie*. Bij de eerste aversie verzet je je tegen een ongelijke verdeling die nadelig is voor jou, maar voordelig is voor de andere. Denk terug aan de kapucijnapen van zonet. Bij de tweede aversie verzet je je tegen een ongelijke verdeling die voordelig is voor jou, maar nadelig is voor de andere. Met het *ongelijkheidsspel* kun je beide responsen testen. Een derde partij, doorgaans de onderzoeker zelf, stelt een bepaalde verdeling van een bedrag voor. Neem tien eenheden van begerenswaardige zaken. Bij nadelige ongelijkheidsaversie heb je een verdeling 4/6 of nog ongelijker, bij een voordelige ongelijkheidsaversie heb je een verdeling 6/4 of nog ongelijker. Iemand met nadelige ongelijkheidsaversie zal enkel de eerste verdeling verwerpen, terwijl iemand met voordelige ongelijkheidsaversie ook deze laatste verdeling zal afwijzen. In beide gevallen is het zo dat geen van de twee partijen iets ontvangt wanneer de verdeling wordt afgewezen.

Ten slotte wordt er onderscheid gemaakt tussen *tweedepersoons-* en *derdepersoonsbestrafing*. Bij de eerste bestraffing stelt een medespeler een verdeling van bijvoorbeeld tien eenheden voor. Jijzelf bent de ontvangende speler die deze verdeling goed- of afkeurt. Bij afwijzing ontvangt niemand iets. Dat heet het *ultimatumspel*. Je bestraft een medespeler die ongelijk verdeelt. Je verontwaardiging is niet gratis. Jij krijgt niets, ook niet het unfaire bedrag dat je medespeler je toch nog gaf. Bij derdepersoonsbestrafing beoordeel je de verdeling niet als medespeler, maar als waarnemer. Je ondervindt zelf geen nadeel van de ongelijke verdeling. Toch kun je de ongelijke verdeler straffen en dat vanuit de positie van waarnemer, rechter of derde partij – hoe je het ook wilt noemen. Dat kost je wel wat, maar levert jezelf niets op. Je doet het alleen uit aversie voor de ongelijke verdeling die een unfaire speler voorstelde en een misdeelde medespeler trof. Je altruïsme staat in dienst van de norm zelf.

Altruïsme, voordelige ongelijkheidsaversie en derdepersoonsbestrafing zijn nobeler uitdrukkingen van het rechtvaardigheidsgevoel dan prosociaal gedrag, nadelige ongelijkheidsaversie en tweedepersoonsbestrafing. Onderzoekers zijn het er stilaan over eens dat mensapen buiten nadelige ongelijkheidsaversie geen rechtvaardigheidsgevoel hebben. Dat is opmerkelijk. In een prosociaal spel kiezen chimpansees niet vaker voor 1/1 dan voor 1/0. Let wel: ze zijn ook niet pesterig. Ze zijn vooral onverschillig. Hoewel ze empathisch zijn, meelevend met het leed en de nood van andere mensapen en spontaan soortgenoten helpen als die hulp nodig hebben, kennen ze geen verdelende rechtvaardigheid. *Fairness* is hen onbekend.

Bij mensen is dat dus anders. Kinderen van 2 jaar voelen sympathie voor een gelijke verdeling en antipathie wanneer snoepjes om een onbekende reden ongelijk verdeeld werden. Kinderen van 4 jaar verzetten zich tegen een nadelige ongelijkheid in het ongelijkheidspel en kiezen in het prosociale spel de 1/1-keuze boven de 1/0-keuze. Dat is opnieuw opmerkelijk want op 4 jaar accepteren de meeste kinderen in het ultimatumspel nog een erg onfaire verdeling en treden ze niet als derdepersoonsbestraffer op. Jonge kinderen verzetten zich dus wel tegen een ongelijke verdeling door een derde partij, maar verzetten zich niet tegen een ongelijke verdeling die door het andere kind wordt voorgesteld. Ze treden nog niet bestraffend op. Dat gebeurt pas vanaf 6 tot 8 jaar. Dan pas begrijpen ze ook het belang van straffen. Moeten zij zelf verdelen, dan verdelen zij ook gelijk in vergelijking met een spel waarbij de medespeler niet tegen ongelijke verdelingen kan optreden. Ze beseffen dat een (te) ongelijke keuze in het eigen voordeel afgestraft wordt.

Rond de leeftijd van 8 jaar ontstaan de meest nobele uitingen van het rechtvaardigheidsgevoel. Meer en meer kinderen kiezen voor de altruïstische keuze 1/1 boven 2/0, beginnen voordelige ongelijkheidsaversie te vertonen en bestraffen als derde partij onfaire verdelers hoewel ze er zelf geen last van hebben en de bestraffing hen iets kost. Hoe nobeler de morele gevoelens, hoe later ze in de kindertijd ontstaan. Bij nogal wat kinderen ontwikkelen ze zich pas na hun tiende of later.

Enkele andere morele vermogens

Al heel vroeg in de ontwikkeling maken kinderen een onderscheid tussen verschillende soorten normovertredingen. In de jaren '70 schotelde Elliott Turiel kinderen verhaaltjes en strips voor met overtredingen van enerzijds conven-

ties en anderzijds morele normen. Overtredingen van conventies (bijvoorbeeld: Jan steekt zijn vinger niet op in de klas als hij iets wil vragen) en van morele normen (bijvoorbeeld: Jan steekt zijn vinger in het oog van Klaas als hij het antwoord niet weet) onderscheiden zich op grond van vier criteria: *ernst*, *straf*, *regelcontingentie* en *autoriteit*. Turiel stelde vast dat een vierjarig kind beseft dat een morele regelovertrekking erger is (ernst) en zwaarder moet bestraft worden (straf). Bovendien gelooft het kind dat wanneer er een land zou bestaan waarin Jan zijn vinger ongestraft in Klaas' oog mocht steken, dit nog steeds niet prima zou zijn (regelcontingentie). Ook wanneer een leerkracht Jan zou aanmoedigen om dat te doen, blijft het kind deze toelating als problematisch ervaren (autoriteit). Kinderen van 4 jaar weten dus dat morele regels verschillen van etiketteregels en andere sociale voorschriften die ons niet tegen schade beschermen, maar louter op afspraken berusten.

Andere ethische onderscheiden komen later. Zo begrijpen kinderen van 10 jaar pas dat opzettelijke handelingen die mislukken in moreel opzicht erger zijn dan onopzettelijke handelingen die wel lukken. Vraag je aan een kind jonger dan 10 jaar wat het ergst is, een mislukte moordpoging of een ongeval met dodelijke afloop, dan durft dat kind nogal eens te beweren dat tragische ongevallen erger zijn. De gevolgen zijn immers vreselijk. Het kind houdt nog te weinig rekening met de intentie van de dader en te veel met de gevolgen van de handeling. Kinderen ouder dan 10 jaar worden moreel rijper. Een handeling die niet plaatsvond, kan erger zijn dan een handeling die wel plaatsvond.

Ook hebben kleuters moeite om morele emoties een plaats te geven. Eind jaren '80 vroegen de Duitse psychologen Nunner-Winkler en Sodian (1988) aan kinderen van verschillende leeftijd hoe twee meisjes zich voelen wanneer ze geconfronteerd worden met een appel die ze niet mogen opeten. Beiden moeten van de appel blijven. Maar het ene meisje – we noemen haar An – kan niet aan de verleiding weerstaan en eet de appel toch op. Het andere meisje, Sofie, is gehoorzaam en laat de appel liggen. Vraag je nu aan vier- en achtjarige kinderen hoe Sofie en An zich achteraf voelen, dan vind je grote verschillen. Een grote meerderheid van de vierjarigen is van mening dat An zich uitstekend voelt. Ze heeft immers wat ze wilde. De appel smaakt. Slechts een kleine groep van de achtjarigen gelooft dat An zich goed voelt. Zij beseffen al dat verboden vruchten zuur kunnen smaken. Kijk je naar de meningen over Sofie, dan blijkt opnieuw dat alleen achtjarigen schuldgevoelens in hun beoordeling meenemen. Terwijl de meerderheid van de vierjarigen denkt dat Sofie verdrietig is, denkt alleen een minderheid onder de achtjarigen dat. De achtjarigen

zijn van mening dat normconform gedrag loont en zorgt voor positievere gevoelens zoals trots en zelfrespect. Dit *happy victimizer*-experiment toont niet rechtstreeks aan dat vierjarigen geen schuldgevoelens kennen, maar wel dat ze die morele gevoelens moeilijk tegenover andere gevoelens kunnen afwegen. Toch wordt aangenomen dat kinderen pas op latere leeftijd schuldgevoelens kunnen ervaren. Op de leeftijd van 2 jaar hebben ze wel al een schuldbesef wanneer ze iets verkeerd hebben gedaan en betrappt werden. Ze kijken weg, blozen of vragen troost. Echte schuldgevoelens vereisen, cognitief gezien, heel wat van een kind: een zelfbeeld (Was ik verkeerd?), introspectie (Wat heb ik precies gedaan?), causaal denken (Ben ik de oorzaak?) en tegengesteld denken (Had ik beter anders gehandeld?). Alleen oudere kinderen kunnen al deze processen integreren.

Morele weerzin

Een bijzondere morele emotie waar de afgelopen decennia veel onderzoek naar verricht werd, is morele weerzin of morele walging. Het gebeurt immers dat we het voorwerp van onze morele afkeuring, zeker als die afkeuring hevig is, beschrijven als ‘smerig’, ‘vies’, ‘walgelijk’, ‘besmettelijk’, ‘ziekteverwekkend’. Na contact met die vieze handeling of persoon willen we reiniging, zuiverheid en ontsmetting. De Nederlandse politicus Geert Wilders beweerde ooit dat de Koran een ziek boek was en oud-president van Frankrijk, Nicolas Sarkozy wilde het gespuis uit de Parijse banlieues verdrijven met een hogedrukreiniger. Hoewel ze dat niet letterlijk bedoelden, koppelden ze moraal aan gezondheid en immoraliteit aan ziekte. Hoe sterk is die koppeling nu? Heeft ze diepe wortels of is het maar een manier van spreken?

Walging is een basisemotie die we vooral bij mensen aantreffen. Mensapen hebben een lichte aversie voor de uitwerpselen van een andere aap, maar dus niet voor de eigen uitwerpselen die ze ‘recycleren’. Ze kennen geen weerzin voor allerlei voorwerpen waarmee wij liever geen contact hebben zoals urine, slijm, bloed, rot vlees, lijken enzovoort. Contact hiermee of alleen al de gedachte aan contact, doet ons walgen, kokhalzen, braken of maakt ons misselijk. We trekken onze neus op, steken onze tong uit en beleven nausea. Overigens ervaren kinderen tot de leeftijd van 3 jaar nog geen walging. Ze vinden dingen niet lekker, ongepast om aan te raken of op te eten en gaan gevaarlijke dingen liever uit de weg. Zoals vele dieren vermijden ze pathogeen contact zonder een zichtbaar gevoel van walging. Vanaf 3 jaar ‘activeren’ ouders wal-

ging bij hun kinderen en leren ze hun pupillen wat precies vies en ziekteverwekkend is. Eerst zijn dat lichamelijke afvalproducten, later breidt dit gamma van te mijden stoffen uit. Rond 7 jaar kennen kinderen ook besmettingsweezin, wat betekent dat ze niet alleen walging voelen voor het vieze voorwerp, maar ook voor voorwerpen die met dit vieze voorwerp in contact kwamen. Ze ervaren walging voor de hele contactketen.

Walging is een evolutionair gevormde emotie die openstaat voor ouderlijke instructie en culturele variatie. Natuurlijke evolutie gaf ons een primitief mechanisme waarmee we pathogene stoffen vermijden, maar welke stoffen dat zijn bepalen onze ouders en onze cultuur. Dat we ook walgen van immorele handelingen en reinheid kunnen ervaren wanneer alles moreel correct gebeurt, lijkt vanzelfsprekend. Niemand trekt gevoelloos de ongewassen trui van een seriemoordenaar aan. Toch hebben onderzoekers meer en meer twijfels over die zogenaamde morele walging. Om te beginnen treedt die pas erg laat op. Jongeren ervaren die niet voor de leeftijd van 10 jaar. Verder is het lastig om gewone walging van morele walging te onderscheiden. Veel immorele handelingen gaan immers gepaard met pathogeen contact, denk hierbij aan moord (bloed en verwondingen) of verkrachting en incest (seks). Het is niet uitgesloten dat we hoofdzakelijk woede voelen, maar omdat er ook een pathogeen element is, vermengt die woede zich met walging. Neem je dat lichamelijke element weg, zoals bij gevallen van fraude of oplichting, dan blijft er alleen verontwaardiging over. Bovendien is het niet zo dat wanneer je mensen eerst doet walgen van vieze stoffen, dat zij vervolgens negatiever morele oordelen ontwikkelen. Dat zou je nochtans verwachten als er een koppeling tussen gezondheid en moraal bestaat. Ook is het niet zo dat mensen, wanneer je hen immorele dingen laat doen (of hen eraan herinnert), meer behoefte hebben aan reiniging en zuiverheid. Onderzoekers konden het zogenaamde *Lady Macbeth*-effect niet repliceren. Ten slotte vonden onderzoekers ook dat mensen met een hoge walgingsgevoeligheid moreel strenger oordelen. Alleen doen ze dat ook op heel andere vlakken. De enige gevonden uitzondering is ons sociaal oordeel over leden van seksuele minderheden, zoals homoseksuele personen. Opgewekte walging maakt ons negatiever over deze mensen. Toch is dat geen direct verband. Wie een conservatieve ideologie aanhangt en wie een hoge walgingsgevoeligheid heeft – beide correleren overigens goed – zal vlugger weigeren om homoseksuele mensen een hand te geven. Maar opnieuw is de grens tussen seksuele aversie en morele walging dun. Naast voedsel is seks een van de voornaamste opwekkers van pathogene walging.

Waarom behoefte aan ethiek?

Over de laatste decennia beleefde de moraalwetenschap een ware ‘emotionele revolutie’. Tot de jaren ’90 domineerde het cognitivistische paradigma dit onderzoeksgebied. In navolging van het model dat Lawrence Kohlberg na WO II ontwikkelde, hadden onderzoekers vooral aandacht voor ons expliciete en talige moreel oordelen en in veel mindere mate voor allerlei impliciete, spontane, niet-cognitieve morele vermogens zoals empathie, rechtvaardigheidsgevoel of morele walging. Er was meer aandacht voor ethiek en minder voor moraal.

Kohlberg deelde ons moreel oordelen in drie kwaliteitsniveaus in. De argumenten waarmee we onze morele keuze rechtvaardigen, behoorden hetzij tot de laagste kwaliteitscategorie waarbij we die keuze maken op basis van vrees voor straf of hoop op voordeel (*preconventionele niveau*), hetzij tot de middelste categorie waarbij we die keuze motiveren met verwijzing naar de regels van de groep waartoe we behoren (*conventionele niveau*), hetzij tot de hoogste categorie waarbij we de keuze verdedigen met universele morele principes (*postconventionele niveau*). Kohlberg geloofde dat tienjarige kinderen alleen het preconventionele niveau bereikten. Het postconventionele niveau was iets voor volwassenen. Kortom: ware moraliteit ontstaat pas erg laat in de menselijke ontwikkeling, is uniek menselijk (hoewel nogal wat mensen dat laatste stadium nooit bereiken) en is een kwestie van redeneren, taal en argumenteren.

Sinds Kohlberg is er veel veranderd. Moraal is meer dan ethiek en is meer dan wat mensen over het ‘goede’ en het ‘verkeerde’ zeggen en denken. Moraal is ook wat we bereid zijn om te doen, al hebben we er geen duidelijke reden voor en missen we een sluitende argumentatie. Wanneer die diepere morele vermogens ons uitstekend gidsen bij de morele problemen waarmee we in aanraking komen, waarom zouden we ons dan met ethiek bezighouden? We weten inmiddels dat we voor de leeftijd van 10 jaar over heel wat moraal beschikken. Veel van onze morele vermogens zijn er al wanneer we naar de lagere school gaan.

Toch blijft ethiek nuttig. Je kunt het belang van ethiek op verschillende manieren onderbouwen. Sommige filosofen staan kritisch tegenover die ‘emotionele revolutie’. Ze hebben daar uiteenlopende redenen voor. Vooreerst zijn ze van mening dat moraliteit toch iets anders is dan de sociale vermogens die we zonet beschreven. De onderzoekers zouden morele vermogens met sociale

vermogens verwarren. Moraal is het tegenovergestelde van het instinctief uitvoeren van een aangeboren of aangeleerd gedragspatroon. Moraal is het tegendeel van sociaal conformisme, want vraagt kritische zin, afwijkende mening, individuele afweging en interne motivatie. Het is niet omdat gedrag prosociaal of altruïstisch is, dat het moreel is. Veel hangt hierbij af van hoe hoog of hoe laag je de lat legt om over ‘moraal’ en ‘morele vermogens’ te spreken. Wie gelooft dat het voldoende is dat mensen of dieren gedrag stellen dat tegen hun persoonlijk eigenbelang indruist, heeft geen probleem met die ‘conformistische’ invulling van moraal. Het is natuurlijk niet onze enige moraal. We hebben lage en hogere morele systemen. Empathie is een laag moreel systeem en postconventioneel moreel oordelen een hoog moreel systeem. Bovendien is ‘sociaal vermogen’ veel te ruim. Ook taal is een sociaal vermogen, maar heeft weinig met moraal te maken.

In de tweede plaats hebben die critici twijfels bij de bevindingen en vooral bij de conclusies die sommige onderzoekers eruit trekken. De afgelopen decennia werd nogal vlug geconcludeerd dat de vroege morele ontwikkeling een universeel en natuurlijk gegeven zou zijn. Natuurlijke evolutie programmeerde de mens tot een wezen dat al op jonge leeftijd over morele vermogens beschikte om in groep te kunnen overleven. Onze moraal is bijgevolg een biologisch vermogen dat je in de genetische make-up van onze soort terugvindt. Zoals we beschikken over gewone zintuigen, hebben we een soort moreel zintuig, een natuurlijk geweten.

Die conclusie botst volgens critici op theoretische en empirische problemen. De *evolutieparadox van de moraal* is het voornaamste theoretische probleem. Altruïstisch gedrag is geen duurzame evolutionaire strategie. Evolutie geeft altruïsme slechts heel tijdelijk een kans, want al heel snel komen er egoïstische mutanten die de voordelen nemen zonder zelf iets terug te geven. Vanzelfsprekend is altruïsme voordelig voor de ontvangende persoon, voor de groep of voor de hele soort. Een altruïstische groep doet het beter dan een groep egoïsten. Alleen werkt evolutie niet op die onpersoonlijke schaal. Wil altruïsme overeind blijven, dan moet ook de altruïst er zelf beter van worden, wat de altruïst per definitie niet gegund is. Hij offert zich op. Er bestaan zeker deeloplossingen voor deze paradox. *Verwantschapselectie* bevoordeelt niet de altruïst, maar zijn genetisch materiaal. Om die reden doen we dingen voor onze familie die we nooit voor vreemden zouden doen. *Directe wederkerigheid* geeft uiteindelijk toch iets aan de altruïst terug, niet onmiddellijk maar in de nabije toekomst. Geven we onze jarige vriend een goede fles champagne, dan

krijgen we op onze eigen verjaardag een goede fles wijn terug. *Indirecte wederkerigheid* geeft ons geen onmiddellijke voordelen, maar bevestigt onze reputatie als een goed mens of een gulle schenker, wat ons op termijn geen windeieren oplevert. *Seksuele selectie* verklaart waarom we tijdens een eerste date met een aantrekkelijke vrouw of man meer fooi geven aan de barman. Meer moraal in ruil voor meer seks. Al deze oplossingen twijfelen aan de onbaatzuchtigheid van de altruïst. Vaak is die scepsis terecht. Vroeg of laat krijgt hij iets voor zijn altruïsme terug. Toch is dat niet altijd het geval. Ook bij anonieme, eenmalige ontmoetingen blijven mensen bereid om onfaire verdelers te straffen of voordeelige ongelijke verdelingen te verwerpen. Voor die nobele onbaatzuchtigheid heeft natuurlijke evolutie geen verklaring.

Het empirisch probleem heeft te maken met *culturele variatie*. Empathie, prosociaal gedrag en nadelige ongelijkheidsaversie zijn ongetwijfeld erg universeel. Maar dat geldt niet voor de andere morele vermogens. Tweedepersoonsbestrafing en derdepersoonsbestrafing zijn geen wereldwijde verschijnselen. Terwijl meer dan 80 procent van de westerse studenten onfaire verdeling van $2/8$ of $1/9$ in het ultimatumspel bestraft en circa 50 procent hetzelfde doet in de rol van derde partij, zakken deze percentages enorm bij niet-westerse gemeenschappen. Liefst 85 procent van de Tsimane (Bolivië), de Shuar (Ecuador), Isanga (Tanzania), Samburu (Kenia) en Yasawa (Fiji-eilanden) accepteert dergelijke verdelingen in het ultimatumspel en slechts 30 procent doet dat in de rol van derde partij. Soms voelen individuen in deze gemeenschappen wel de aandrang om te straffen, maar durven zij dat niet te doen omdat alleen machtige figuren in de gemeenschap hiervoor bevoegd zijn. Maar soms voelen zij helemaal geen verlangen om straffend op te treden. Verder blijkt deze bestrafing afhankelijk van de grootte van de gemeenschap en de mate waarin die gemeenschap handel drijft met andere gemeenschappen of landen. Hoe minder een samenleving afhangt van een markt en hoe meer een samenleving aangewezen is op haar eigen lokale productie, hoe lager het rechtvaardigheidsgevoel. Volgens sommige onderzoekers is de morele psychologie van WEIRD-mensen (*Western, educated, industrialized, rich, democratic*) fundamenteel verschillend van die in de rest van de wereld. Decennialang onderzoek met westerse studenten in westerse landen gaf ons de verkeerde indruk van die zogenaamde universele morele vermogens. In werkelijkheid zijn ze grotendeels het gevolg van de samenleving waartoe we behoren en de cultuur die ons socialiseerde.

In de derde plaats wijzen die critici erop dat die morele vermogens niet garant staan voor moreel gedrag. Nogal wat onethisch gedrag is het gevolg van

die vroeg ontwikkelde vermogens. Empathie bevoordeelt slachtoffers waarmee we ons verwant voelen of waaraan we gehecht zijn. Wegens ons empathisch meevoelen hebben we buitensporig veel aandacht voor dat ene slachtoffer dat leed ervaart of zich in nood bevindt, maar verliezen we de ruimere context, de structurele oorzaken of het leed en de nood van talloze anderen die buiten ons blikveld blijven uit het oog. Niets verzekert dat onze hulp ook effectief is of geen onethische neveneffecten heeft. Tussen goedbedoeld medelijden en resultaatgericht optreden tegen onrecht is er weinig verband. Verder heeft ons rechtvaardigheidsgevoel niet zoveel te maken met wat wij tegenwoordig onder rechtvaardigheid verstaan. Dat gevoel sanctioneert niet-coöperatief gedrag in clans, criminele organisaties, ondemocratische politieke bewegingen keihard. Dat gevoel wordt ingezet zowel tegen profiteurs en bedriegers als tegen dissidenten, klokkenluiders of religieus afvalligen. Of het doel van de coöperatie nu ethisch is of niet, doet er niet toe. Wie niet samenwerkt, moet het ontgelden. Terwijl er nogal wat situaties zijn waarin samenwerking onethisch is. Bovendien kent derdepersoonsbestrafning een 'eigen volk eerst'-tendens. We vinden het normaal dat onfaire verdelers van een andere gemeenschap strenger gestraft worden dan onfaire verdelers van de eigen gemeenschap, zeker wanneer de ontvangers respectievelijk leden van de eigen of de andere gemeenschap zijn. Zo universeel is dat rechtvaardigheidsgevoel dus ook niet.

Ten slotte hebben die vroeg ontwikkelde morele vermogens hun beperkingen. Ze zijn niet aangepast aan onze eigentijdse samenleving. Wetenschap, technologie, verstedelijking, vrijemarkteconomie en democratie hebben onze samenleving grondig veranderd. Op enkele eeuwen tijd zien onze samenleving en onze planeet er volstrekt anders uit. Die metamorfose confronteert ons met morele problemen die we vroeger niet kenden. Onze morele vermogens staan machteloos tegenover die nieuwe problemen. We hebben geen diepe morele intuïties die ons vertellen hoe we de klimaatcrisis moeten oplossen, hoe we kunnen samenleven met andere groepen met een heel andere achtergrond of hoe we jongeren tegen buitensporig smartphonegebruik kunnen beschermen. Op al deze nieuwe maatschappelijke problemen reageren onze morele vermogens niet, onzeker, verkeerd of tegenstrijdig. Morele intuïties zijn geen betrouwbare morele gidsen voor dergelijke problemen. 'Wanneer de economische, politieke en wetenschappelijke condities tegenwoordig zo vlug en ingrijpend veranderen', zo stelde de Amerikaanse filosoof John Dewey al rond 1900 vast, 'dan is het de constructie van morele oordelen die aandacht verdient, eerder dan het bestaan van een veelheid aan kant-en-klare intuïties.'

Een moderne samenleving vraagt om een moderne moraal. Aan de basis van die nieuwe moraal liggen niet meer de emotionele dictaten van die vroege morele vermogens, maar wetenschappelijke studies, overheidsrapporten en rechtbankverslagen die met een koele rationaliteit allerlei risico's becijferen en ingrijpende maatregelen technisch doorlichten en ethisch aftoetsen. Die complexe problemen vragen om een rationele benadering. Hier is een expliciete ethiek, veeleer dan een impliciete moraal passend. Te midden van al die nieuwe maatschappelijke uitdagingen kun je niet te rade bij je diepere morele gevoelens die zich moeilijk laten vertalen in taal, logica, feiten en argumentatie. Keuzes moeten worden verantwoord en beslissingen moeten met redenen worden omkleed. Dat zie je duidelijk in westerse rechtssystemen. Belgische beroepsrechters zijn gebonden aan een motiveringsverplichting (art. 149 G.W.) die geldt voor alle vonnissen en arresten. De wetgever maakt zijn wetten en besluiten door publicatie bekend en de regering wordt gehoord door interpellaties van oppositiepartijen. Ieder burger heeft het recht om bestuursdocumenten te raadplegen (art. 32 G.W.). Motivering vereist een expliciete ethiek. Een rechter, politicus of ambtenaar kan niet verwijzen naar zijn private geweten. Zelfs een volksjury moet haar uitspraak minimaal verantwoorden. Een eigentijdse samenleving is dus weinig gebaat bij morele gevoelens. Welke rol ze overigens ook spelen in het tot stand komen van de beslissing, in de motivering moet je die emoties achterwege laten, ze hertalen in principiële kwesties en de eigen mening louter zakelijk argumenteren. Met andere woorden: dan moet je aan ethiek doen.

Vier ethische houdingen

In dit handboek doen we op vier verschillende wijzen aan ethiek. We maken onderscheid tussen vier houdingen die je tegenover een moreel probleem kunt aannemen. Met de **beginselenethiek** neem je een **principiële houding** aan. Je onderzoekt of een handeling ethisch aanvaardbaar of ethisch verwerpelijk is door die handeling te toetsen aan allerlei morele principes of beginselen. Is die handeling in overeenstemming met die principes of schendt ze eerder die beginselen? En als er sprake is van een schending, zijn er dan geen hogere morele principes of uitzonderlijke omstandigheden die de schending rechtvaardigen. Van alle ethische houdingen is deze houding het meest bruikbaar, voor zowel persoonlijke morele problemen als maatschappelijke controverses.

Al ongeveer twintig jaar geven we studenten de opdracht om met behulp van de klassieke rechtvaardigingstoets – de techniek van de beginselenethiek – allerlei morele vraagstukken op te lossen. Het is een ethiek en techniek die elke student die dit vak volgt, zeker moet kennen. Later plukt men er hopelijk de vruchten van. Toch heeft deze houding haar beperkingen. Omdat deze ethiek niet voorschrijft welke morele beginselen er zijn en wat ze precies inhouden, hangt deze ethiek nogal sterk vast aan fundamentele mensen- en grondrechten die deze morele principes juridisch geïmplementeerd en verfijnd hebben. De overlap tussen recht en ethiek is bijgevolg groot. De principiële houding is vaak een juridische houding of een houding die morele problemen toetst op hun conformiteit met mensenrechtelijke afspraken. Voor iemand die buiten dit kader over ethiek wil denken, is er niet zoveel ruimte. De klassieke rechtvaardigingstoets komt dan over als een starre techniek die discussie structureert, eerder dan een middel om debat te stimuleren.

Volg je de **gevolgenethiek** en neem je een **consequentialistische houding** aan, dan moet je altijd die handeling kiezen met de beste gevolgen. Uit alle alternatieven die je op een gegeven ogenblik hebt, kies je de optie die het meeste geluk oplevert, de meeste ellende wegneemt, de hoogste welvaart boekt, kortom: het hoogst scoort op het vlak van het doel dat intrinsieke morele betekenis heeft. Is de beginselenethiek een wat lome ethiek die je vraagt wat je van een handeling denkt, dan verplicht de gevolgenethiek je tot het uitvoeren van die handeling die dat intrinsieke goed het meest effectief bereikt. De gevolgenethiek is een activistische ethiek die je al te gezapige leven permanent bevrageet. Hoe vul je je eigen leven in? Wat doe je met mensen die verkeerde dingen hebben gedaan? Je vraagt je voortdurend af welke gevolgen je eigen gedrag heeft en of er geen betere alternatieven zijn. Keerzijde van deze consequentialistische houding is dat die mogelijk niet vol te houden is en dat je contra-intuïtieve uitkomsten krijgt. Een activistische moraal slaat dan om in een vermoeiende ethiek.

De oudste ethische houding die recentelijk weer opleeft, is de **deugdenethiek** of de **karakterieële houding**. Tot de achttiende eeuw was goed leven een kwestie van evenwichtig leven, een goede beslissing een wijze beslissing en een goede daad een gepaste handeling. Omgekeerd, was het verkeerde leven een onmatig leven, een verkeerde beslissing een dwaze beslissing en was een verkeerde handeling een handeling die niet thuishoorde in de praktijk waarin je die handeling stelde. Deugdenethici zagen niet zoveel verschil tussen morele normativiteit en praktische normativiteit. Ethiek was de kunst van het leven en

de deugdenleer gaf hiervoor het kader. Wie de vier kardinale deugden respecteerde en die in concrete situaties toepaste, kon geen ethisch verkeerde beslissingen nemen of moreel ongehoorde handelingen stellen. Hedendaagse deugdenethici verzetten zich tegen de liberale beginselenethiek die gedooft wat niet verboden is en tegen de gevolgenethiek die vergeet dat je mensen geen morele offers kunt vragen als ze niet over het juiste karakter beschikken. Alles begint en eindigt bij het deugdzame karakter. Die deugdzaamheid verzet zich tegen de dogmatische vrijheid van de principiële houding en de radicale gelijkheid van de consequentialistische houding. De gevolgenethiek draagt je op om iedereen als gelijkwaardig te beschouwen. Je eigen kinderen zijn evenveel waard als kinderen aan de andere kant van de wereld die je niet kent. De deugdenethiek durft het aan om zich te keren tegen het mensenrechtendiscours dat ethiek en recht sinds WO II domineert. Niet meer maar minder rechten en vrijheden, dat heeft de hedendaagse mens nodig. Een samenleving die kreunt onder de paradox van de vrijheid – hoe vrijer we zijn, hoe ongelukkiger we zijn geworden – wordt alleen van meer karaktertraining beter.

Niet meer maar minder ethiek, dat is de leuze van de vierde ethiek: de **moreel sceptische houding**. Die ethiek is een bijzonder geval. Enerzijds is deze ethiek vooral een meta-ethiek of een theorie die uitspraken doet over het filosofische statuut van morele oordelen. Kunnen morele uitspraken wel waar zijn? De eindeloze discussie over sommige morele problemen doet vermoeden van niet, maar de heftige strijd tussen voor- en tegenstanders doet dan weer vermoeden van wel. Ze kunnen niet accepteren dat ze beiden gelijk hebben. Moreel sceptici zijn van oordeel dat al onze morele oordelen eigenlijk vals zijn. Niet alleen onze meningen over morele problemen kunnen nooit waar zijn, ook cruciale morele noties zoals schuld en verdienste, morele plicht en moreel recht zijn op drijfzand gebouwd. Het zijn ficties of illusies. Onze materiële werkelijkheid (en een andere is er niet) biedt geen ruimte aan die morele verschijnselen. Er zijn geen normatieve eigenschappen, alleen maar feitelijke. Anderzijds kan dit morele scepticisme zich moeilijk beperken tot een meta-ethiek zonder enig effect op de ethische houding die we tegenover morele problemen aannemen. Er zijn morele sceptici die hun theorie reserveren voor het kritische debat in de academische wereld. Daarbuiten hanteren zij een andere houding. Maar ergens spreekt het voor zich dat moreel scepticisme zich ook in een sceptische houding vertaalt, waarbij het bestaan van morele noties wordt geloofchend en de waarheid van morele uitspraken wordt ontkend. Ook in de dagelijkse morele praktijk. Dat is zeker het geval wanneer het scepticisme wat