

Evidentie, verlegenheid, en de vergissingstheorie

We hebben soms morele of ethische discussies met elkaar. Iemand vindt dat stelen moreel verboden is, en jij vindt van niet. Iemand anders vindt dat euthanasie moreel toegestaan is, en jij vindt van niet. In dergelijke discussies proberen we elkaar te overtuigen van ons eigen gelijk. We hebben ook weleens een ethisch vraagstuk waar geen van de partijen een antwoord op heeft. In zo'n geval gaan we vaak met elkaar op zoek naar een antwoord. Bijvoorbeeld, Piet en Jan horen dat hun gezamenlijke vriend Henk ontrouw heeft gepleegd. Moeten zij Henks partner hiervan inlichten, of moeten ze juist zwijgen? Samen verkennen Piet en Jan de verschillende dingen die voor en tegen beide handelingen spreken, zoals hun loyaliteit aan Henk en hun algemene morele verplichting om eerlijk te zijn, bijvoorbeeld als Henks partner iets zou vragen.

Dit is slechts een zeer summiere opsomming van de vele aspecten van ons dagelijkse morele leven. Ik had bijvoorbeeld ook het gebruik van geweld kunnen noemen, onze omgang met dieren, of de morele opvoeding van onze kinderen. Twee aspecten van ons morele leven staan in deze bundel centraal: de ervaring van morele evidentie en de ervaring van morele verlegenheid.

Soms weten we zeker dat we gelijk hebben wanneer we het over de moraal hebben. In het Westen twijfelen we bijvoorbeeld niet aan de waarden vrijheid en gelijkheid. Natuurlijk, we twisten weleens over hoeveel gelijkheid gewenst is, en dan vooral specifiek over de vraag hoeveel de belastingbetaler moet afdragen omwille van gelijkheid. Een voorbeeld: alle kinderen goede scholing geven kost

geld. Hoeveel geld is het ons nu precies waard om iedereen een gelijke kans op een goede baan te geven? Maar in het algemeen twijfelen we niet of vrijheid en gelijkheid überhaupt waarden zijn. Dit is de ervaring van *morele evidentie*.

Maar er zijn ook momenten waarop we juist erg onzeker zijn over dezelfde waarden. Deze onzekerheid vliegt ons aan wanneer we in gesprek komen met mensen die bijvoorbeeld vrijheid niet belangrijk vinden. Recente empirische studies wijzen uit dat de meeste studenten in Amerika van rond de twintig denken dat de westerse waarden van vrijheid en gelijkheid niet beter of slechter zijn dan andere waarden, zoals gemeenschapszin of loyaliteit aan de familie.¹ In dergelijke studies krijgen mensen vragen over morele onderwerpen als: mag je stelen, mag je wapens dragen, mag je drugs gebruiken, en mag je je grootouders uit huis zetten? Het blijkt dat juist jonge twintigers die meer van de wereld gezien hebben en andere mensen tegengekomen zijn, gaan twijfelen aan de correctheid van hun eigen morele overtuigingen. Dit effect is veel kleiner bij oudere mensen, en is ook ten dele afhankelijk van de onderwerpen die in de vragen naar voren komen. Maar in elk geval twijfelen sommigen van ons weleens aan de superioriteit van hun waarden. Bovendien is het ook bekend uit de empirische literatuur dat veel van deze mensen, precies wanneer ze gevraagd worden om in een gesprek met hen die een andere mening toegedaan zijn hun eigen morele overtuigingen te verdedigen, niet goed meer weten wat ze moeten zeggen.² Dit is de ervaring van *morele verlegenheid*.

Er zit een duidelijke spanning tussen beide ervaringen. Immers, als de ervaring van morele evidentie klopt, dan betekent dat dat we sommige dingen zeker weten als het aankomt op de moraal. Maar als we moreel zeker zijn, dan is er geen plek meer voor morele verlegenheid, want als je iets zeker weet, dan kun je niet meer twijfelen en sta je ook niet met je mond vol tanden als je je gelijk moet verdedigen. Vergelijk de uitspraak 'het is evident dat er een laptop voor mijn neus staat, maar ik twijfel of er een laptop voor

mijn neus staat'. Het is het een of het ander: *of* morele evidentie, *of* morele verlegenheid. Ik noem de spanning die tussen beide ervaringen bestaat simpelweg *de spanning*. Hoe moeten we met de spanning omgaan?

Een eerste optie is om ons aan de ervaring van morele zekerheid vast te klampen. Wij hebben gelijk en iedereen die een andere moraal aanvaardt, bijvoorbeeld een moraal zonder vrijheid en gelijkheid, heeft het mis. Dit heft de spanning op, maar wel volledig ten koste van die andere ervaring, namelijk die van morele verlegenheid, want die klopt dan niet meer. De voorstander van deze aanpak beweert uiteraard dat het opgeven van morele verlegenheid gerechtvaardigd is omdat er goede argumenten voor vrijheid en gelijkheid zijn. Neem bijvoorbeeld de Amerikaanse filosoof John Rawls, die in 1971 beargumenteerde dat het voor ieder mens rationeel is om te kiezen voor een politiek systeem dat bepaalde fundamentele vrijheden waarborgt.³ Maar nogmaals, deze optie impliceert dat de ervaring van morele verlegenheid illusoir is. Deze optie erkent dat het soms voelt alsof je niet zeker bent van je morele overtuigingen, maar stelt dat je je helemaal niet zo hoeft te voelen omdat je zeker van je zaak kunt zijn. Dit is vergelijkbaar met de ervaring die je hebt wanneer je in een stilstaande trein zit en het voelt alsof je beweegt. Zo hoeft je je niet te voelen omdat dit optisch bedrog is. De ervaring van morele verlegenheid, zo stelt de aanhanger van deze manier van omgaan met de spanning, is ook bedrog.

Een andere optie om de spanning op te heffen is om juist de morele onzekerheid te omarmen en te ontkennen dat er morele kennis is. We kunnen inderdaad niet zeggen of een bepaalde cultuur, of een bepaald moreel systeem, beter is dan alle andere culturen of morele systemen. Deze oplossing impliceert een soort relativisme. Nu is het natuurlijk waar dat er allerlei filosofische problemen kleven aan Rawls' theorie, net zoals er bezwaren kleven aan al die andere soortgelijke theorieën. Maar een belangrijk probleem van *deze* optie, die dus tegen Rawls ingaat, is dat het ons

niet meer in staat stelt om met elkaar beredeneerde keuzes voor een bepaald politiek systeem te maken. Waarom zouden we voor politiek systeem X en niet voor politiek systeem Y kiezen? Als we morele zekerheid opgeven lijkt het erop dat we, omdat we toch een systeem nodig hebben, een muntje op moeten gooien. En dan kan het voorkomen dat we eindigen met een systeem dat de vrijheden inperkt. Deze optie impliceert dat de ervaring van morele zekerheid illusoir is. Soms voelt het alsof je zeker bent van je morele overtuigingen, maar zo hoeft je je niet te voelen. Ook hier is het alsof je in een stilstaande trein zit en het voelt als je beweegt, terwijl je je zo niet hoeft te voelen omdat je in werkelijkheid stil staat. Het lijkt alleen maar alsof je beweegt, en het lijkt ook alleen maar *alsof* je zekere kennis hebt, zegt de aanhanger van deze manier van omgaan met de spanning.

In dit essay zal ik een bepaalde filosofische theorie gebruiken om te beargumenteren dat het plausibel is om de spanning op te heffen door te zeggen dat *beide* ervaringen illusoir zijn. In het eerste deel leg ik deze theorie uit. Vervolgens laat ik in een tweede deel zien waarom deze theorie impliceert dat zowel de ervaring van morele evidentie als ook die van morele verlegenheid illusoir is. De theorie die ik gebruik om dit argument te maken is niet populair (dit is zelfs nogal zwak uitgedrukt) maar in het derde deel leg ik uit waarom dit onterecht is. In het vierde en laatste deel herhaal ik de essentie van mijn betoog. Let wel, ik beweer niet dat de manier waarop ik de spanning oplos beter is dan de twee oplossingen die ik hierboven heb besproken. Ik beweer alleen dat mijn oplossing plausibel is, wat een verrassende uitkomst is voor een theorie die zo impopulair is.

DE VERGISSINGSTHEORIE

De theorie die ik voor ogen heb is de vergissingstheorie, welke stelt dat *alle* morele oordelen zoals ‘stelen is moreel slecht’ en ‘euthanasie is moreel toegestaan’ onwaar zijn.⁴

Daarom heet de theorie ook de vergissingstheorie: we denken dat sommige morele oordelen waar zijn, bijvoorbeeld het oordeel ‘je mag geen onschuldige kinderen martelen’, maar dat is een vergissing, want ook dit oordeel, zoals alle morele oordelen, is niet waar.

Waarom zou je denken dat morele oordelen überhaupt waar of onwaar zijn? Zijn het niet gewoon uitingen van onze emoties? De filosoof A.J. Ayer schreef in 1936 al dat de grammaticale vorm van een morele uitspraak als ‘stelen is moreel verboden’ ons misleidt en dat de ware betekenis van deze uitspraak als volgt is: ‘Boe! Stelen.’⁵ We worden misleid door de grammatica van morele oordelen omdat de grammaticale vorm van morele oordelen identiek is aan de grammaticale vorm van oordelen over dingen in de wereld, zoals het oordeel ‘de Mona Lisa hangt in het Louvre’. Dit oordeel drukt overduidelijk een overtuiging uit die waar of onwaar kan zijn; ‘waar’ als de Mona Lisa inderdaad in het Louvre hangt, ‘onwaar’ als dit schilderij onlangs uitgeleend, gestolen, of verbrand is. En Ayer dacht dat we op basis hiervan onterecht concluderen dat morele oordelen ook een bepaalde stand van zaken uitdrukken en dus waar of onwaar kunnen zijn.

Dit is onterecht, vond Ayer, omdat dit niet strookt met zijn theorie van betekenis, die het volgende zegt: een oordeel is betekenisvol dan en slechts dan als het ofwel een empirische stand van zaken beschrijft ofwel een logische waarheid uitdrukt. Dus het oordeel ‘de Mona Lisa hangt in het Louvre’ is betekenisvol omdat het iets zegt over hoe de wereld eruitziet, en het oordeel ‘alle vrijgezellen zijn ongetrouwd’ is betekenisvol omdat het iets zegt over de logische relatie tussen het concept vrijgezel en het concept ongetrouwd. Maar morele oordelen beschrijven geen stand van zaken in de werkelijkheid (ooit het ‘moreel foute’ gezien, of ooit een morele verplichting rond zien zweven?) en ze zijn ook niet logisch waar (het ligt niet gebakken in de betekenis van moreel slecht dat stelen moreel slecht is zoals het wel in de betekenis van ‘vrijgezel’ inge-

bakken zit dat een vrijgezel ongetrouwd is). Maar, zegt Ayer, ondanks dat morele uitspraken niet letterlijk betekenisvol zijn, hebben ze wel ethische of emotionele significantie omdat ze emoties uitdrukken. De uitspraak 'stelen is slecht' beschrijft geen stand van zaken in de wereld en drukt ook geen logische waarheid uit, maar doet wel wat met ons omdat het een emotie uitdrukt, en deze uitspraak moet volgens Ayer geanalyseerd worden als 'Boe! Stelen'. En let wel: 'Boe! Stelen' is niet waar maar ook niet onwaar omdat het geen stand van zaken beschrijft noch een logische waarheid uitdrukt, precies zoals een imperatief als 'doe de deur dicht!' niet waar en ook niet onwaar kan zijn omdat het ook geen stand van zaken beschrijft of logische waarheid uitdrukt. De uitspraak "‘Boe! Stelen’ is waar' is nonsens.

Dit is een zeer ongeloofwaardige positie, want het maakt morele discussies onmogelijk. Immers, 'Boe! Stelen' en 'Hoera! Stelen' zijn niet met elkaar in tegenspraak. Of althans, ze drukken wel emoties uit die een mens niet tegelijkertijd kan hebben, maar als *jij* de negatieve attitude hebt jegens stelen en *ik* de positieve attitude, dan kunnen we geen *argumenten* aandragen voor de stelling dat jij de andere emotie moet hebben of dat ik juist de andere emotie moet hebben. We kunnen dus niet zeggen dat jij tegen stelen moet zijn *omdat stelen verkeerd is*. Immers, volgens de theorie van Ayer (ook wel het 'emotivisme' genoemd) zijn morele uitspraken noch waar noch onwaar, en argumenten draag je aan om bepaalde stellingen als waar of onwaar aan te merken. En zoals we zagen in de inleiding van dit essay dragen we vaak argumenten aan om onze morele stellingen te verdedigen. Dus Ayers theorie doet geen recht aan onze morele praktijk.

Ayer heeft wel geprobeerd om te betogen dat zijn emotivisme consistent is met onze praktijk van het geven van argumenten voor onze morele oordelen. Hij schreef:

Toegegeven, wanneer iemand het met ons oneens is over de morele status van een specifieke of een bepaald type handeling, dan proberen we die persoon inderdaad met argumenten ervan te overtuigen dat onze manier van denken superieur is. Maar we proberen dan niet te laten zien dat die persoon het ‘verkeerde’ ethische gevoel heeft bij een bepaalde situatie die hij verder goed ingeschat heeft. Wat we proberen te laten zien is dat hij de situatie niet goed heeft ingeschat; dat hij de feiten niet goed op een rijtje had. We zeggen dat hij het motief van de persoon over wie het gaat niet goed kent, of dat hij de effecten van de handeling waarover we het hebben niet goed doorzag (etc.). (...) Als onze opponent een andere morele opvoeding heeft gehad dan wij en het met ons oneens blijft over de morele status van een bepaalde handeling, zelfs als hij het eens is met ons over alle feiten, dan gaan we niet meer verder met deze persoon in discussie (...) we menen dat ons eigen systeem van waarden superieur is aan de zijne (...) en daarom spreken we minachtend over zijn systeem van waarden. Maar we kunnen niet met argumenten bewijzen dat ons systeem beter is.⁶

Maar dit is geen overtuigend verhaal. Ayer zegt namelijk dat wanneer we argumenten geven voor morele oordelen, we alleen dingen beweren over hoe de wereld eruitziet in niet-morele zin. Dus stel, ik zeg ‘stelen mag niet’ en jij zegt ‘stelen mag wel’. Volgens Ayer drukken we elkaar in morele discussies dan alleen met de neus op de relevante feiten, zoals het feit dat iets van iemand stelen die persoon flinke mentale schade kan toebrengen. Ayer denkt vervolgens dat dit jou kan overhalen om ook het oordeel ‘stelen mag niet’ te vellen, zeker als jij net als ik een morele opvoeding hebt gehad waarbij het niet schaden van andere mensen belangrijk is. Maar, zegt Ayer, als we het allebei eens zijn over de feiten, inclusief het feit dat stelen ernstige schade toebrengt aan anderen, en we uiten allebei toch een ander moreel oordeel, dan is hier niets meer aan te doen en is het

einde gesprek. We kunnen geen discussie met argumenten hebben over welke oordelen en welke morele emoties die die oordelen uitdrukken je *moet* hebben. En nogmaals, de reden dat Ayers verhaal niet overtuigend is, is dat wij in morele discussies juist wel argumenten geven voor de stelling dat een bepaalde morele emotie, zoals het afkeuren van stelen, *correct* is, en dat zeggen we omdat stelen *verkeerd* is.

Contrasteer hiermee de positie van de aanhanger van de vergissingstheorie, die stelt dat morele oordelen *wel* waar of onwaar kunnen zijn. Immers, als alle morele oordelen onwaar zijn, dan waren ze eerst allemaal waar of onwaar. Dit is veel plausibeler omdat deze theorie niet zegt dat wij de fout maken dat we argumenten proberen te geven voor uitspraken waar helemaal geen argumenten voor gegeven kunnen worden. De vergissingstheorie zegt alleen maar dat hoewel morele oordelen wel het soort uitspraken zijn waarvoor argumenten gegeven kunnen worden, geen enkel argument toereikend is om een moreel oordeel als waar te accepteren.

Dus morele oordelen zijn *kandidaat voor waarheid*. Maar waarom zou je denken dat morele oordelen allemaal *onwaar* zijn? De reden hiervoor is tweeledig. Ten eerste, het lijkt erop dat morele oordelen een bepaalde stand van zaken beschrijven, zoals Ayer al zei, maar dat er geen 'morele' stand van zaken bestaat. Een wereldbeeld waarin plaats is voor morele feiten die net zo goed onderdeel zijn van het universum als feiten zoals dat paarden vier benen hebben en dat ik nu achter mijn pc zit, is niet acceptabel. Dit punt leg ik nu uit.

Er is weleens beweerd dat morele feiten wel in de natuur kunnen bestaan, maar de filosofen en wetenschappers die dit beweren knabbelen te veel af van het begrip 'moreel feit' om plaats voor ze te maken in het universum. Om dit te snappen kijken we eerst naar wat we doen met ons begrip 'heks'.⁷ We weten allemaal dat er geen heksen zijn en dat we een vergissingstheorie over heksen moeten

accepteren. Als je gelooft dat er ware uitspraken zijn als ‘Marie is een heks’ en ‘Annette is een heks’ dan maak je altijd een vergissing, en al je uitspraken over heksen zijn onwaar, want er zijn geen heksen. Heksen zijn namelijk vrouwen met magische krachten, en we weten allemaal dat niemand magische krachten heeft. Natuurlijk kunnen we ons begrip van heks verengen en stellen dat er heksen bestaan als er vrouwen zijn die lange zwarte gewaden dragen en alleen in het bos wonen maar geen magische krachten hebben. Als we dit begrip van ‘heks’ accepteren, dat hoeven we geen vergissingstheorie over heksen aan te nemen, omdat er wel degelijk vrouwen bestaan die lange zwarte gewaden dragen en alleen in het bos wonen. Maar uiteraard is dit vals spelen. Wat je nodig hebt voor een heks is een vrouw met magische krachten, en zo’n vrouw bestaat niet. Je kunt onze praktijk van uitspraken doen over heksen niet redden door het begrip heks zodanig mager te interpreteren dat heksen wel bestaan.

Hetzelfde geldt voor morele feiten. Er zijn filosofen en wetenschappers die zoveel van ons begrip ‘moreel feit’ afgekald hebben dat wat overblijft zeker bestaat. Zij beweren vaak dat morele feiten bestaan in afspraken tussen mensen, zodanig dat de uitspraak ‘stelen is moreel verboden’ *waar* is wanneer er een groep mensen is die afgesproken hebben dat stelen moreel verboden is, maar ook zodanig dat deze uitspraak *onwaar* is wanneer diezelfde mensen een week later de afspraak veranderen.⁸ Een dergelijke verenging van ons begrip ‘moreel feit’ is niet acceptabel. Morele feiten kunnen niet door onze afspraken over hen veranderd worden. Stel je maar eens voor dat we morgen afspreken dat het doden van kinderen geoorloofd is. Dat kan natuurlijk niet; morele feiten zijn objectiever dan dat. Ze zijn belangrijker en universeler. Maar hoe kunnen er feiten zijn die objectief zijn in de zin dat ze bestaan onafhankelijk van wat wij van ze vinden, en tegelijkertijd ons verplichten om iets te doen? J.L. Mackie, een vroege aanhanger van de vergissingstheorie, schrijft dat morele feiten

dus objectief en *normatief* moeten zijn, en dat betekent dat morele feiten te vreemd zijn om te bestaan.⁹ Morele feiten zijn in die zin net als heksen; te vreemd om te bestaan. Er is geen magie, en ook geen objectieve normativiteit. Een andere manier om dit te zeggen is door te stellen dat morele feiten niet in ons huidige wetenschappelijke wereldbeeld passen.

Samenvattend: de vergissingstheorie stelt dat alle morele oordelen onwaar zijn omdat, ondanks dat ze kandidaat zijn voor waarheid, de morele feiten die ze waar zouden moeten maken niet bestaan.

DE VERGISSINGSTHEORIE HEFT DE SPANNING OP

De vergissingstheorie heft de spanning tussen de ervaring van morele evidentie en morele verlegenheid op door te stellen dat beide ervaringen illusoir zijn. De ervaring van morele evidentie is illusoir omdat je voor morele evidentie morele waarheden nodig hebt waar je evidente, zekere kennis van kunt hebben. Maar de vergissingstheorie stelt dat er geen morele waarheden zijn. Voor sommige mensen lijkt het zo klaar als een klontje dat vrijheid en gelijkheid de belangrijkste waarden zijn, en voor andere mensen lijkt het juist niet te ontkennen dat gemeenschapszin en loyaliteit aan de familie de belangrijkste waarden zijn. Met de vergissingstheorie in de hand hoeven we niet te kiezen wie gelijk heeft. We hoeven niet te beargumenteren of Rawls nu wel of geen goed argument heeft voor de universaliteit van waarden als gelijkheid en vrijheid. Niemand heeft gelijk. Er is niet 'iets', geen moraal, waar je gelijk of ongelijk over kunt hebben.

Interessant genoeg impliceert de vergissingstheorie ook dat de ervaring van morele verlegenheid illusoir is. Dit komt omdat het hebben van deze ervaring impliceert dat het wel een redelijke verwachting is om te denken dat er overtuigende argumenten voor een bepaalde morele overtuiging

gegeven kunnen worden. En deze verwachting is natuurlijk op niets gestoeld, want er zijn geen morele feiten waar we meer of minder kennis over kunnen vergaren. Waarom kunnen we alleen redelijkerwijs de ervaring van morele verlegenheid hebben als we dan ook tegelijk aannemen dat we soms wel steekhoudende argumenten kunnen geven? Het antwoord is dat deze ervaring anders niet te begrijpen is. Je kunt niet verlegen zitten om goede argumenten als je niet ook gelooft dat er goede argumenten zijn. Vergelijk: je kunt niet verlegen zitten om voldoende arbeidskrachten als je niet ook gelooft dat je meer werknemers nodig hebt. Wat wel kan is dat je niet zeker weet *of* je nieuwe mensen nodig hebt, en wat ook kan is dat je niet zeker weet *of* je het juiste morele oordeel geveld hebt. Maar de ervaring van morele *verlegenheid* is meer: je meent dat je gelijk hebt maar ervaart een onvermogen om hier goed voor te argumenteren. Het punt hier is dat het feit dat de ervaring van morele verlegenheid impliceert dat er wel goede morele argumenten zijn betekent dat deze ervaring overboord gegooid moet worden na de vergissingstheorie, want er zijn geen goede morele argumenten zonder morele feiten.

De vergissingstheorie heeft bovendien een zeer plausible verklaring voor het feit dat we wel zo sterk *gelooven* in de moraal. Dit is de verklaring dat het in ons evolutionair voordeel is om zo sterk te geloven in de moraal ondanks dat er, zo stelt de aanhanger van de vergissingstheorie, geen enkele ware morele oordelen zijn.¹⁰ Veel van onze morele oordelen stellen ons namelijk in staat om, wanneer we naar deze oordelen handelen, een prettig persoon binnen de groep te blijven: niet stelen, niet moorden, boos worden op anderen als ze iets doen wat niet door de beugel kan zodat je je steentje bijdraagt aan het voortbestaan van de groep, afspraken nakomen, enzovoort. En binnen de groep blijven is in ons evolutionair voordeel omdat het ons bescherming biedt en toegang verschaft tot personen van het andere geslacht in de vruchtbare leeftijd. En hoe zorgt de evolutie ervoor dat wij daadwerkelijk handelen

naar wat goed is voor ons wanneer het aankomt op binnen de groep blijven? Antwoord: door ons uit te rusten met een zeer groot geloof in de stelling dat er daadwerkelijk handelingen zijn die *echt* goed of fout zijn. Vergelijk het fenomeen pijn. Het was misschien wel vriendelijker van de evolutie geweest om pijn niet zo pijnlijk te maken. Als pijn maar de helft zo erg aan zou voelen, zou je kunnen denken, dan zou je ook wel naar je lijf luisteren en niet doorgaan waar je mee bezig was, bijvoorbeeld het plaatsen van je hand in het vuur. Maar dat werkt natuurlijk niet; pijn moet echt erg voelen om te werken. Hetzelfde geldt voor de moraal: als het moet werken moet het echt lijken, of er nu echt een moraal is of niet.

De vergissingstheorie heeft dus een plausibel verhaal over hoe de spanning opgelost moet worden: beide ervaringen zijn illusoir.

DE PLAUSIBILITEIT VAN DE VERGISSINGSTHEORIE

Een belangrijk probleem voor de vergissingstheorie is natuurlijk dat deze stelt dat er geen morele waarheden zijn. Dit probleem heeft meerdere aspecten. Ten eerste, *come on*, wie gelooft er nou werkelijk dat er geen morele feiten zijn? Maar let op: zo'n reactie hadden we ook toen er in afgelegen gebieden gepraat werd over voertuigen die zichzelf konden voortbewegen, en zo'n reactie had de inheemse bevolking van wat wij nu Engeland noemen ook toen de *armada* verscheen en men dacht dat het een grap van de goden was. Of ten derde: hoe kunnen we nou de kwantummechanica serieus nemen met haar implicaties dat informatie soms sneller dan het licht gedeeld kan worden? Toch zijn we dit allemaal gaan geloven. Hetzelfde kan gebeuren met de vergissingstheorie.

Een ander aspect van het probleem dat de vergissingstheorie impliceert dat er geen morele feiten zijn, is dat we ons misschien zorgen moeten gaan maken over het gedrag

van mensen. Zullen mensen gaan doden en stelen nadat ze de vergissingstheorie aanvaard hebben?

Het antwoord op deze vraag is 'nee'. Zou jij lukraak of zelfs na een flinke ruzie met iemand gaan doden? Nee, want je blijft gemotiveerd om je om je eigen hachje te bekommeren, en je weet dat je als moordenaar of dief geen fijne tijd meer in je gemeenschap zult hebben, dat je anders ver zult moeten reizen om ergens anders een heel nieuw leven op te bouwen, dat je altijd de politie achter je aan zult blijven houden, enzovoort. En hier komt nog iets bij. Zonder morele feiten en zonder het illusoire geloof in morele feiten kunnen we het makkelijker eens worden over wat we moeten.¹¹

Om dit in te zien nemen we het debat over abortus. De tegenstanders roepen moord en brand: moord! Maar moord is natuurlijk een moreel geladen term: moord is zelfs gedefinieerd als moreel ontoelaatbaar doden (of er moreel toelaatbaar doden bestaat is een lastige kwestie, maar er zijn mensen die denken dat doden in een oorlog moreel toelaatbaar is maar dat het doden van een onschuldige baby 'moord' is). De voorstanders roepen ook moord en brand: onderdrukking van de vrouw! Maar onderdrukking is natuurlijk ook een moreel geladen term. De aanhanger van de vergissingstheorie stelt op dit moment dat het debat zo niet opschiet: de tegenstanders zullen niet tenminste soms abortus toelaatbaar gaan vinden omdat ze het als moord bestempeld hebben, en de voorstanders zullen ook niet inbinden omdat ze de keuzevrijheid van de vrouw als een moreel recht bestempeld hebben. Het zou veel beter zijn, zegt de aanhanger van de vergissingstheorie, om simpelweg te stellen dat niemand de *moral highground* kan claimen en dat iedereen moet stoppen met moraalridder spelen. Er is geen moraal. Dus laten we het beste beleid over abortus samen in dialoog bepalen, met inachtneming van meer concrete zaken: pijn, keuzes, liefde, enzovoort. Maar zonder moraal, want die vertroebelt onze blik en maakt samenwerking moeilijker.

Zit er niet ook veel goeds in de moraal? Hebben we haar ook niet nodig? Ik vraag het me af. Vaak zijn onze morele keuzes overgedetermineerd door wat toch goed is voor ons. Niet stelen, want dat zal ons ongemak in de samenleving opleveren. Geld aan de armen geven: geeft ons een mooie status, geeft ons een goed gevoel, enzovoort. Maar wat nou als morele beslissingen niet overgedetermineerd zijn? Stel je voor dat je in de winkel staat en je wil graag een snoepje stelen maar niemand kijkt en je weet zeker dat de winkelier genoeg heeft, dat hij al rijk genoeg is, dat je hiermee niet het vertrouwen in de samenleving schaadt, enzovoort. De aanhanger van de vergissingstheorie wordt er weleens van beticht dat hij of zij dan geen antwoord heeft. Waarom zou je het snoepje niet moeten stelen? Geen idee.

Dat dit een gevolg is van het accepteren van de vergissingstheorie is zo erg nog niet. Ten eerste: wel geloven in de moraal is ook geen garantie dat je niet gaat stelen. Kijk maar eens om je heen hoeveel er gestolen wordt. Ten tweede: het stelen van een snoepje is zo erg nog niet, vind ik. Wat ik veel erger vind (persoonlijk, niet moreel erger, en mijn lezers vinden dit ook erger, denk ik) is dat we door terug te vallen op een moraal die niet bestaat maar geen redelijke oplossing kunnen vinden voor het abortusvraagstuk. Ten derde: als we het voorbeeld veranderen door het erger te maken zullen minder mensen gaan stelen. Stel je nu voor dat je de baas van de vs bent en je kunt een oorlog ontketenen. Ga je dat doen als je een moreel nihilist geworden bent? Dat hangt er maar van af. Het is zeker niet gegarandeerd dat je ermee weg kunt komen, zoals het wel gegarandeerd is dat je weg kunt komen met het stelen van een snoepje als niemand kijkt (of in elk geval dat dit minder erge gevolgen heeft). Voor de beslissing van de president om een oorlog te beginnen is de moraal helemaal niet doorslaggevend. En neem een geval in het midden. Niet het stelen van een snoepje of het beginnen van een oorlog maar: het liegen op je hypotheekcontract. Ga je dat doen als er geen moraal is en je dat weet? Ik denk het niet.

Of neem het stelen van een auto. Ga je dat doen zonder moraal en als je zeker denkt te weten dat niemand het gaat merken? Ook twijfelachtig.

De moraal heeft minder invloed dan we denken, en haar ontkennen is dus ook niet zo erg en daarnaast voor sommige debatten, zoals het debat over abortus, zelfs beter voor ons. Bovendien lost het de spanning op. Ik vind de vergissingstheorie zo gek nog niet.

CONCLUSIE

We ervaren soms wat ik *de spanning* genoemd heb: we zijn soms zeker over onze morele overtuigen, maar tegelijkertijd onzeker wanneer we er argumenten voor moeten aan- dragen. De twee bestaande oplossingen voor deze spanning zijn: stellen dat alleen de ervaring van morele zekerheid illusoir is en stellen dat alleen de ervaring van morele onzekerheid illusoir is. In dit essay heb ik betoogd dat de vergissingstheorie aannemelijk is en dat het ons in staat stelt om van beide ervaringen te stellen dat ze illusoir zijn.

NOTEN

- 1 Justin Sytsma, Wesley Buckwalter, Aspects of folk morality, in: H. Sarkissian (red.), *Objectivism and Relativism*. Chichester: Wiley Press 2016, 212-224.
- 2 J. Haidt, The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment, *Psychological Review* 2001-108, 814-34.
- 3 J. Rawls, *A theory of justice*. Harvard: Harvard University Press 1971.
- 4 B. Streumer, De vergissingstheorie, in: M. van Hees e.a. (red.), *Basisboek Ethiek*. Amsterdam: Boom 2014, 283-296. Zie ook W. Kalf, *Moral error theory*. Londen: Palgrave Macmillan 2018.
- 5 A.J. Ayer, *Language, truth and logic*. Harmondsworth: Penguin Books 1936.

- 6 A.J. Ayer, *Language, truth and logic*. Harmondsworth: Penguin Books 1936, 146-147 (mijn vertaling).
- 7 R. Joyce, *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- 8 D. Wong, *Natural moralities*. Oxford: Oxford University Press 2006.
- 9 J. Mackie, *Ethics*. Harmondsworth: Penguin Books 1977.
- 10 M. Ruse, *Taking Darwin seriously*. New York: Blackwell 1986.
- 11 R. Garner, Abolishing morality, *Ethical Theory and Moral Practice* 2007-10: 499-513.