

Moraliteit verklaren?

Wat betekent het om onze westerse moraal van vrijheid, democratie en mensenrechten te rechtvaardigen? Een veelvoorkomende strategie is om de overtuigingen achter die moraal te *verklaren* op een manier die tegelijk het fundament van die overtuigingen blootlegt. Maar daarmee is het probleem hoogstens verplaatst. Want wat betekent het eigenlijk om moraliteit te ‘verklaren’? Het thema dat ik tegen deze achtergrond wil uitlichten is het conflict tussen de wetenschappelijke verklaringen die onze wereld inzichtelijk maken en de morele beschrijvingen waarmee we onszelf en de wereld begrijpen. Begrijpen we de moraal werkelijk beter door dezelfde soort zekerheid en rechtvaardiging te eisen voor morele oordelen als voor empirische uitspraken, zoals de vergissingstheorie stelt?¹

Mijn poging deze vraag te beantwoorden bestaat uit vier delen. In het eerste deel plaats ik enkele kanttekeningen bij de kernideeën van de vergissingstheorie en laat ik zien dat morele oordelen zich moeilijk laten verklaren omdat ze zowel ‘subjectief’ als ‘objectief’ zijn. Op basis van deze analyse concludeer ik in een tweede deel dat morele oordelen een eigen soort objectiviteit veronderstellen die radicaal verschilt van het objectiviteitsideaal van de empirische wetenschappen. Vervolgens bespreek ik in een derde deel de spanning tussen moraal en wetenschap aan de hand van enkele teksten van de Canadese filosoof Charles Taylor. In een vierde deel ga ik in op de problemen die deze analyse oproept voor de verklaring van morele uitspraken, en de vraag wat dit ons uiteindelijk leert over de rechtvaardiging van moraal.

De vergissingstheorie kan in drie (misleidend eenvoudige) stappen worden samengevat: (1) Kennis vereist zekerheid over de feiten: zo hebben we wetenschappelijke kennis omdat we zekerheid hebben over empirische feiten. (2) We hebben geen zekerheid over morele feiten, omdat morele feiten niet bestaan. (3) Daarom zijn onze morele uitspraken altijd onwaar. Wat bij deze redenering opvalt is dat onze morele uitspraken blijkbaar op dezelfde manier moeten worden voorgesteld als empirische uitspraken. Als ik zeg: 'Er staan twaalf stoelen in de zaal', dan kan ik de waarheid van die uitspraak controleren door de stoelen te tellen. Als ik zeg: 'Het vermoorden van onschuldige mensen is verkeerd', dan zal ik, precies zoals bij de twaalf stoelen, op zoek moeten gaan naar objectieve feiten waaraan ik deze uitspraak kan toetsen.

Volgens deze theorie *proberen* we in onze morele uitspraken dus hetzelfde als in empirische uitspraken, namelijk het beschrijven van objectieve feiten, maar aangezien die feiten niet bestaan zijn onze morele uitspraken altijd onwaar. Onze morele onzekerheid komt dus voort uit een gevoel van onzekerheid over de mogelijkheid van morele kennis. Het feit dat we soms moreel 'verlegen' zijn, duidt dan op een gebrek aan een *fundament* voor morele kennis. En aangezien er nu eenmaal geen objectieve morele feiten bestaan, is dit gebrek aan een fundament permanent.

Deze logica is minder onschuldig dan het op het eerste gezicht lijkt. Door sterk de nadruk te leggen op waarheid worden morele oordelen eerst en vooral voorgesteld als *cognitieve* inzichten. Dit vertrekpunt geeft een bepaalde richting aan: Wat is ervoor nodig om morele uitspraken *waar* te maken? Wat moeten we 'weten' om onze morele claims te rechtvaardigen? Hoewel deze vraagstelling op het eerste gezicht plausibel lijkt, kunnen we ons afvragen of ze misschien niet wat te snel gaat. Want is er wel zo'n eenvoudige één-op-één-relatie tussen cognitie en moraal,

tussen empirisch verifieerbare claims en morele claims? Morele uitspraken gaan over wat we zouden *moeten* doen, over hoe we ons *behoren* te gedragen. Dit soort uitspraken veronderstellen een besef van waarde, een zekere gevoeligheid of sensibiliteit, die niet zomaar uit een rationeel begrijpen kan voortvloeien. Zo kunnen terroristische aanslagen een intuïtief gevoel van walging oproepen zonder dat we meteen kunnen uitleggen (beargumenteren, rechtvaardigen) waarom we dit zo voelen. Met andere woorden, de ervaring van morele waarde volgt niet zonder meer uit een cognitief inzicht.

Toch zoeken we een fundament om onze morele overtuigingen te rechtvaardigen. Deze poging tot fundering is in feite een poging om de *redelijkheid* van onze morele intuïties aan te tonen. En dat kan eigenlijk maar op één manier, namelijk door onze subjectieve voorkeuren alsnog een objectief gehalte te geven. Dat wil zeggen, we kunnen onze subjectieve ervaringen objectief maken door een *neutraal* standpunt in te nemen, of, populairder gezegd, door ‘objectieve morele feiten’ te zoeken. De waarde van datgene wat we belangrijk vinden moet dus aangetoond kunnen worden vanuit een onpersoonlijk standpunt, een standpunt dat elke subjectieve betrokkenheid buiten beschouwing laat. Dat klinkt misschien abstract, maar in het publieke debat is dit idee vaak impliciet aanwezig. Zo vinden veel mensen dat niet alleen westerlingen, maar iedereen terroristische aanslagen zou moeten veroordelen. Dat is een objectieve morele uitspraak.

Maar hier ligt een probleem. Zodra de subjectieve ervaring verlaten wordt om een objectief en onpersoonlijk standpunt in te nemen, verlies je precies datgene wat kenmerkend is voor morele uitspraken, namelijk dat we ons *persoonlijk* aangesproken voelen, en dat de waarden die hierbij op het spel staan een beroep doen op *ons*, als bewust handelende individuen. Zo beschouwd kan geen enkele objectieve theorie onze afkeer van terrorisme rechtvaardigen, omdat precies in de poging buiten onze

subjectieve ervaring te treden het waarderende individu wordt miskend.

Wat betekent dat dan voor de rechtvaardiging van moraal? Voorlopig slechts dit: wat geen objectieve oorsprong heeft, kan ook geen objectieve rechtvaardiging krijgen. De vraag wordt dan welke conclusie we hieraan moeten verbinden. Zijn morele uitspraken, puur omdat ze niet objectief zijn, altijd onwaar? Is het een vergissing om te denken dat ‘onze’ westerse mensenrechten zijn gebaseerd op *universele* principes, die altijd en voor iedereen gelden?

De nadruk die ik hier heb gelegd op de spanning tussen cognitie en moraal zou de indruk kunnen wekken dat morele oordelen, in tegenstelling tot empirische uitspraken, een puur subjectieve aangelegenheid zijn. Als ik zeg dat het vermoorden van onschuldige mensen verkeerd en walgelijk is, doe ik immers een beroep op een subjectieve gevoeligheid die weinig met rationeel inzicht te maken geeft. Ik heb hieruit geconcludeerd dat de moraal nooit helemaal objectief kan zijn. Maar ik wil daar nu aan toevoegen dat ze ook weer niet geheel subjectief is.

Integendeel, de gevoeligheid die kenmerkend is voor morele oordelen is juist afhankelijk van normen die onze subjectieve gevoelens transcenderen. Dat iets ‘transcendent’ is, betekent dat het iets anders overstijgt. Toegepast op de moraal betekent dit: datgene wat ons moreel aanspreekt, is transcendent tegenover die ervaring, overstijgt tegelijk die ervaring. Als ik bijvoorbeeld regelmatig op bezoek ga bij een zieke vriend of vriendin, dan geeft me dat een goed gevoel. Maar ik doe dit niet omdat ik me graag beter wil voelen. Het is andersom: ik krijg dit gevoel omdat ik iets voor die persoon kan betekenen, omdat ik iets goeds doe. Anders gezegd: de situatie die mij tot handelen aanzet is meer dan het effect dat het in mij teweegbrengt. Ook als ik even géén zin heb weet ik dat het eigenlijk beter is, moreel gesproken, om toch langs te gaan bij die zieke vriend of vriendin. Precies in die zin verwijst de situatie naar iets dat mijzelf overstijgt.

Wat ik met dit voorbeeld probeer aan te tonen is dat morele waarden, terwijl ze niet objectief zijn, tegelijk ook nooit helemaal subjectief kunnen zijn omdat ze impliciet verwijzen naar maatstaven die onze subjectieve verlangens overstijgen, en die ons in staat stellen deze verlangens te beoordelen. Morele waarden zijn dus *subjectgerelateerd*, zoals persoonlijke voorkeuren, maar niet *subjectafhankelijk* – en daarin verschillen morele waarden van persoonlijke voorkeuren. Ik zal dit met een tweede voorbeeld proberen toe te lichten.

Sommige zaken ervaren we nu eenmaal als belangrijker dan andere, bijvoorbeeld als we tijdens een dagje aan het strand liever het kind redden dat voor onze ogen verdrinkt dan dat we rustig ons ijsje blijven eten in de zon. ‘Belangrijker’ wil zeggen dat de beslissing om het kind te helpen niet zozeer voortkomt uit het tegen elkaar afwegen van subjectieve verlangens, maar eerder wordt ingegeven door een appèl dat daar juist onafhankelijk van is en daarmee maatgevend is voor het handelen. Wat deze situatie tot een *morele* situatie maakt is dat het hier niet gaat om het simpel afwegen van verschillende verlangens – alsof we zouden moeten nadenken over waar we het meest zin in hebben: het redden van een kind of het eten van een ijsje. Precies de absurditeit van de vergelijking impliceert dat morele waarde niet iets is wat wij ‘maken’ of op de wereld projecteren, maar wat juist ontstaat in een wereld waarin dingen reeds van hogere of lagere waarde *zijn*.

Wat dit voorbeeld duidelijk maakt is dat morele ervaringen niet op zichzelf staan, maar een respons geven op iets dat niet alleen in termen van die ervaring begrepen kan worden. Dit is precies de reden dat we ons kritisch kunnen verhouden tot onze eigen verlangens en keuzes, dat we ons druk maken over wat we zouden moeten verlangen, over wat het doen waard is en wat niet.

NIET-NEUTRALE OBJECTIVITEIT

Volgens dit idee vereist moreel handelen dus twee dingen: een morele bron die van buitenaf een beroep op ons doet en een handelend subject dat zich, mede door zijn geschiedenis, van dit appèl bewust is en zich aangesproken voelt door die bron. Dit veronderstelt een zekere objectiviteit die het handelen normatief bepaalt. Met andere woorden, moreel handelen verwijst naar een objectiviteit die een maatstaf biedt om onze verlangens, keuzes en ook onze geschiedenis te beoordelen. Een voorbeeld: tegen de achtergrond van een geschiedenis van slavernij zien we de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens niet als 'een' morele visie naast andere (vandaar dat we hier graag hoofdletters gebruiken), maar als een morele verworvenheid, een vooruitgang in moreel denken. En dat kunnen we alleen maar zinvol denken als er zoiets als morele objectiviteit mogelijk is.²

Het bovenstaande laat zien dat de moraal wordt gekenmerkt door een subjectgerelateerde vorm van objectiviteit, die ik daarom *niet-neutrale objectiviteit* wil noemen. Dat is dus iets anders dan de 'objectieve morele feiten' waar een groot deel van de discussies in de hedendaagse meta-ethiek over gaat. Het idee van morele objectiviteit als niet-neutraal betekent dat we precies de eigen aard van de moraal kwijtraken als we onze oordelen in neutrale termen proberen te verklaren. Toch is dit een veelvoorkomende aanpak in de filosofie. Moreel denken en handelen worden steeds vaker vanuit een onpersoonlijk standpunt verklaard, bijvoorbeeld door moraliteit te zien als iets dat in ons brein is geprogrammeerd door een proces van evolutie.

De poging om de moraal op deze manier vanuit een objectiverend standpunt te rechtvaardigen gaat uiteindelijk terug op de methode van de natuurwetenschap; de wetenschap die een neutrale en empirisch onderbouwde verklaring van natuurlijke processen zoekt. In het moderne

morele denken wordt deze methode vervolgens toegepast op de moraal, in een poging het morele te verklaren vanuit niet-morele begrippen; begrippen die geen rekening houden met onze subjectieve betrokkenheid.

De vergissingstheorie is een goed voorbeeld van deze moderne manier van denken, omdat deze theorie ervan uitgaat dat we morele onzekerheden alleen kunnen wegnemen als we beschikken over een neutraal objectief standpunt van waaruit we onze morele uitspraken kunnen beoordelen. Dat betekent dat er een scherp onderscheid moet worden gemaakt tussen objectieve ‘feiten’ aan de ene kant, en subjectieve ‘waarden’ aan de andere kant. Hoewel de vergissingstheorie op subtiele wijze probeert onze waardeoordelen te verklaren, valt het te betwijfelen of deze theorie onze morele praktijk wel voldoende recht doet. Uiteindelijk is de vergissingstheorie een theorie die onze ervaring van morele objectiviteit wel erkent, maar vervolgens buitenspel zet door alleen de neutrale objectiviteit van de empirische wetenschappen te accepteren.

Deze benadering laat geen ruimte voor de wezenlijk niet-neutrale objectiviteit van de moraal. Normatieve onderscheidingen die vanuit onze subjectieve betrokkenheid onmisbaar zijn hebben binnen de vergissingstheorie geen cognitieve relevantie. Verschillen tussen goed en slecht, belangrijk en triviaal, waardevol en zinloos zijn misschien essentieel voor onze *ervaring*, maar ze spelen geen rol in het soort rechtvaardiging waar de vergissingstheorie naar zoekt. Hierdoor wordt de indruk gewekt dat onze waardeoordelen niet echt objectief zijn, en daarom maar beter als vergissingen moeten worden weggezet.

Ik denk dat deze theorie laat zien hoe ver je komt als je de objectiviteit van de empirische wetenschappen toepast op de moraal. Dat wil zeggen, hoe ver je komt als je een *neutraal* standpunt zoekt voor onze *niet-neutrale* waardeoordelen. In de volgende paragraaf laat ik aan de hand van het denken van Charles Taylor zien waarom deze aanpak zo problematisch is voor ons begrip van moraliteit.

Zoals we in het tweede deel hebben gezien kan de vergissingstheorie worden begrepen vanuit de tendens in de moderne en hedendaagse ethiek om de moraal als het ware te 'neutraliseren' door morele uitspraken (net als empirische uitspraken) louter te verklaren op basis van begrippen die onafhankelijk zijn van subjectieve ervaringen. Volgens Taylor kan de verklaring van de moraal echter nooit volledig van onze ervaring worden losgemaakt. Om zijn standpunt toe te lichten stelt hij dat onze morele ervaringen niet alleen ons zelfbeeld bepalen, maar ook ons begrip van de externe werkelijkheid, ons wereldbeeld of 'ontologie'. Voor Taylor is het probleem van de rechtvaardiging van moraal dus niet zozeer gelegen in het feit dat ons zelfbeeld nauw samenhangt met ons wereldbeeld, maar, zoals zal blijken, dat zelf en wereld in een sterk verwetenschappelijkt moreel denken op gespannen voet met elkaar komen te staan.

Taylor's moraalfilosofie hangt nauw samen met een kritiek op wat hij het 'ethisch naturalisme' noemt.³ De kiem van deze kritiek ligt in zijn (vrijwel onbekende) eerste artikel over ontologie,⁴ waarin de volgende vraag centraal staat: Hoe verhoudt de verklaring van ons menselijk gedrag, zoals geformuleerd in alledaags taalgebruik, zich tot de verklaring van natuurlijke processen en materiële objecten, die enkel in wetenschappelijke termen wordt uitgedrukt? De jonge Taylor beschouwt deze vraag als onvermijdelijk omdat mensen nu eenmaal adequaat omschreven kunnen worden op verschillende manieren; in dit geval, op basis van zowel alledaagse begrippen (sympathiek, onvriendelijk, nobel, bekrompen) als via de objectiverende talen van empirische wetenschap (biologie, fysiologie, psychologie, psychiatrie).

Die problematische vaststelling – dat onze verschillende zelfomschrijvingen met elkaar in conflict zijn – staat aan de basis van Taylor's latere vraag naar de *verhouding*

tussen onze verschillende zelfomschrijvingen. Hoewel de jonge Taylor bekend ‘perplex’ te staan ten aanzien van deze kwestie, merkt hij al wel op hoe we *niet* met dergelijke conflicten moeten omgaan, namelijk door te proberen de beschrijvingen in ons dagelijks taalgebruik aan te passen aan wetenschappelijke verklaringen:

De wereld van de fysica en de alledaagse wereld, de psyche van psychoanalytici en het verstand van ons dagelijks taalgebruik (...) kunnen niet tot een eenheid worden gebracht. Onze logische blik is gespleten.⁵

Waar de jonge Taylor nog perplex stond ten aanzien van de vraag naar de verhouding tussen onze verschillende beschrijvingen, werkt de latere Taylor deze problematiek verder uit tot een kritiek op het naturalisme in de hedendaagse ethiek. De aanval op het naturalisme is een terugkerend element in Taylors oeuvre. Hoewel hij verschillende termen gebruikt om deze positie te omschrijven is zijn definitie redelijk constant gebleven. In ‘Ethics and Ontology’ omschrijft hij ‘ethisch naturalisme’ als ‘de opvatting van denkers die menen dat menselijk gedrag uiteindelijk moet worden verklaard in termen die overeenstemmen met de moderne natuurwetenschap, omdat de mens nu eenmaal deel uitmaakt van de natuur’.⁶ Taylors grootste bezwaar tegen deze opvatting is dat een groot deel van het menselijk leven simpelweg verdwijnt zodra we een wetenschappelijke houding aannemen. Zo is het naturalisme volgens hem niet in staat om te verklaren dat moreel handelen ‘sterke waarderungen’ met zich meebrengt, dat wil zeggen,

onderscheidingen tussen goed of kwaad, beter of slechter, hoger of lager (...) die geen geldigheid verwerven door onze eigen verlangens, neigingen of keuzes, maar die daar juist onafhankelijk van zijn en maatstaven bieden op grond waarvan die verlangens, neigingen of keuzes kunnen worden beoordeeld.⁷

Met andere woorden, Taylors kritiek op het ethisch naturalisme is precies dat het geen ruimte laat voor de niet-neutrale objectiviteit van onze morele opvattingen. Dat komt in de eerste plaats door het populaire, maar volgens Taylor onhoudbare, onderscheid tussen objectieve neutrale ‘feiten’ aan de ene kant, en subjectieve niet-neutrale ‘waarden’ aan de andere kant. De populariteit van dit onderscheid is terug te voeren op een doelstelling die verschillende moderne morele theorieën kenmerkt, namelijk om recht te doen aan het wereldbeeld van de empirische wetenschappen. Dit wereldbeeld gaat ervan uit dat ‘waarde pas met ons, waarderende menselijke personen, in de wereld komt’, aangezien het universum zelf wordt beschouwd als neutraal en betekenisloos.⁸ Tegen deze achtergrond verdedigt Taylor de stelling dat onze hedendaagse westerse moraal ons voor het volgende dilemma stelt: of we passen ons wetenschappelijk wereldbeeld⁹ aan of we zijn genoodzaakt om de meest essentiële kenmerken van onze morele ervaring te herzien.

Om dit punt toe te lichten bekritiseert hij eerst het naturalistische uitgangspunt van John Mackie – de grondlegger van de hierboven besproken vergissingstheorie – door te stellen dat we wel degelijk een onderscheid kunnen maken tussen juiste en onjuiste waarnemingen van subjectgerelateerde eigenschappen, bijvoorbeeld wanneer we zien dat de tafel rood is en niet blauw. Taylor verklaart: ‘Het zou nogal onredelijk zijn om in dit geval van een vergissing te spreken. De (secundaire) eigenschap “rood” zou er niet zijn als wij, waarnemende wezens, geen deel zouden uitmaken van het universum; maar gesteld dat we wel degelijk bestaan zijn er ook juiste en onjuiste waarnemingen van rood.’¹⁰

Waar het Taylor echter vooral om gaat is dat het toekennen van waarde fundamenteel verschilt van het toekennen van andere eigenschappen. Het verschil zit hierin dat we een normatieve uitspraak als ‘jij bent oneerlijk’ kunnen uitleggen (bijvoorbeeld doordat ik denk dat je tegen mij

liegt), maar we zouden op deze manier nooit kunnen verklaren waarom we denken dat de tafel rood is.¹¹ Het probleem voor naturalisten is volgens Taylor precies dat ze dit alledaagse fenomeen niet kunnen verklaren, en dat ze zich geen raad weten met de 'kwalitatieve status van het ethische' dat kenmerkend is voor onze morele ervaring, dat wil zeggen, de ervaring dat waarden 'op een bepaalde manier bijzonder, hoger zijn dan of incommensurabel zijn met onze andere doelen en verlangens'.¹²

De kritiek is dus dat een naturalist zoals Mackie onze morele ervaringen niet alleen verkeerd begrijpt door ze op één lijn te stellen met onze gewone zintuiglijke waarnemingen, maar ze ook ten onrechte probeert te diskwalificeren door dit soort ervaringen weg te verklaren als 'vergissingen'. Volgens Taylor is het probleem dus niet zozeer dat morele eigenschappen buiten het bereik van empirische wetenschap vallen, als wel dat 'ontologie, naturalistisch gedefinieerd, stelt dat er geen plaats is voor dit soort eigenschappen in een verklaring van de dingen in de wereld'.¹³

Uiteindelijk zet Taylor de discussie op scherp door te stellen dat we moeten kiezen tussen twee kwaden: het 'verwerpen van de fenomenologie' (morele ervaring) of het 'ondergraven van de ontologie' (een wetenschappelijk wereldbeeld).¹⁴ Mackie (en vele anderen met hem) kiest voor de eerste optie, maar volgens Taylor is dit problematisch omdat deze positie voorafgaand aan de discussie al heeft bepaald dat alles in de natuur in termen van empirische wetenschap moet worden verklaard – zonder dit standpunt te expliciteren, laat staan te verdedigen – om vervolgens vanuit dat vertrekpunt te concluderen dat we waarden wel moeten beschouwen als 'vreemde' entiteiten.¹⁵ Aangezien Taylor dit vertrekpunt afwijst probeert hij zijn lezers er impliciet van te overtuigen dat het ondergraven van de wetenschappelijke methode als ultiem verklaringsmodel eigenlijk onze enige serieuze optie is.

Hoewel hij het niet kan uitsluiten is het voor Taylor onwaarschijnlijk dat de empirische wetenschappen de

moraal ooit zullen verklaren, want het succes van de empirische methode bestaat precies in het uitsluiten van de subjectgerelateerde dimensie die de moraal kenmerkt. Dat wil zeggen, de menselijke beleving *moet* buiten de verklaring worden gehouden om door te gaan als wetenschappelijke verklaring. Daarmee blijft een wetenschappelijke benadering van de moraal altijd op afstand van datgene wat moet worden verklaard.¹⁶

Hopelijk volstaat deze korte bespreking om te laten zien hoe Taylor er (wat mij betreft) in slaagt om aan de uitdaging van de vergissingstheorie te ontsnappen, en bovendien het naturalisme zelf te bekritisieren dat aan deze theorie ten grondslag ligt. Hij uit deze kritiek, ten eerste, door zijn morele fenomenologie te presenteren als *probleem* voor een naturalistische ontologie en, ten tweede, door te suggereren dat we ófwel ons wetenschappelijk wereldbeeld, ófwel ons morele zelfbegrip moeten aanpassen om de aporie op te lossen. Hiermee kaatst Taylor de bal dus terug: door de aandacht te vestigen op het conflict tussen wat mensen werkelijk ervaren en hoe naturalisten claimen dat de wereld ‘echt’ in elkaar zit, gaat het niet meer om de uitdaging die het naturalisme vormt voor de verklaring van moraal, maar om de kwetsbaarheid van het naturalisme zelf. Dit roept enkele vragen op over de rechtvaardiging van de moraal waar ik deze bijdrage mee zal afsluiten.

MORELE EN EMPIRISCHE OBJECTIVITEIT

Achter deze problematiek gaat een fundamenteel debat schuil over de rol van de filosofie in een sterk verwetenschappelijkte wereld.¹⁷ Daarmee kom ik aan het laatste onderwerp: de spanning tussen het neutrale karakter van de empirische wetenschappen en het niet-neutrale karakter van de moraal. Zoals het bovenstaande laat zien vormt Taylors denken niet alleen een startpunt voor een reenschap van de verschillende wijzen waarop de empirische en geesteswetenschappen onze wereld inzichtelijker ma-

ken, maar ook voor de manieren waarop de filosofie zich kritisch kan blijven verhouden tot een filosofisch denken dat in toenemende mate de mores van de natuurwetenschappen overneemt.

Natuurlijk zoeken we in de veelheid aan morele standpunten naar zekerheid. Maar het idee dat we in de ethiek dezelfde soort zekerheid en rechtvaardiging moeten zoeken als in de wetenschap berust op een misvatting. Het is dan ook een vergissing te denken dat morele objectiviteit samenvalt met een neutraal objectief standpunt. De ironie wil dat we in een verwetenschappelijkte samenleving als de onze toch steeds weer naar een neutraal standpunt zullen zoeken. Is die zoektocht dan onzinnig? Of is er gewoon meer onderzoek nodig? De hamvraag is: Welk soort onderzoek? Vanuit het perspectief van de natuurwetenschapper kun je zeggen dat morele waarden ‘vreemd’ zijn of ‘onwaar’ of ‘niet echt’. Maar je kunt ook zeggen dat *dat* perspectief daarom geen goed referentiekader biedt om de moraal te onderzoeken.

De grote vrees van het naturalisme is dat deze opvatting de deur wijd open zet voor diverse bovennatuurlijke entiteiten: een godenrijk of Ideeënwereld, de Kosmos, God, het Lot. Maar is dat werkelijk een noodzakelijke stap? Het feit dat er momenteel geen toereikende theorieën bestaan om de moraal te verklaren betekent niet dat die poging per definitie onzinnig is. Taylors standpunt is op dit punt vaak verkeerd begrepen. Zijn idee is niet dat de moraal alleen door een beroep op bovennatuurlijke entiteiten kan worden gerechtvaardigd, maar dat de wetenschap hier niet per se het laatste woord over heeft. Hoewel hij er geen geheim van maakt dat ‘een zeker theïstisch perspectief’ voor hem persoonlijk de meeste ethische zeggingskracht heeft,¹⁸ wil Taylor *als filosoof* expliciet de mogelijkheid openhouden van meerdere correcte interpretaties van realiteit of werkelijkheid.¹⁹ Dat zijn natuurlijk vage begrippen, ‘realiteit’ en ‘werkelijkheid’. Minder vaag is Taylors opvatting dat ook een wetenschappelijk wereldbeeld of naturalistische

ontologie uiteindelijk berust op een bepaalde hypothese, een interpretatie van wat een mens 'is', of, algemener, van wat 'realiteit' of 'werkelijkheid' eigenlijk is.²⁰

Natuurlijk zou de hele vraag naar de relatie tussen moraal en wetenschap nooit zijn opgekomen als we in staat zouden zijn om onze waarden volledig te verklaren met wetenschappelijke begrippen. Dat zou de spanning tussen morele en empirische objectiviteit ineens wegnemen. Maar, zoals Taylor beklemtoont, er is op dit moment geen enkele theorie voorhanden die hier volledig in slaagt.²¹ Misschien is de (h)erkenning van het conflict tussen de twee objectiviteitsvormen dan ook het belangrijkste resultaat van Taylors analyse. Wat daarbij opvalt is de enorme voorzichtigheid waarmee hij dit probleem aankaart:

De werkelijk interessante vraag die overblijft is in hoeverre de ethiek die we allemaal onderschrijven, naturalisten en anti-naturalisten, bijvoorbeeld de erkenning van universele mensenrechten (...) nog correspondeert met het evolutionaire naturalisme dat dit soort waarden 'vreemd' vindt.²²

Ik hoop dat het in ieder geval duidelijk is dat het niet perse duidelijk is wat het nu eigenlijk betekent om morele uitspraken te 'verklaren', laat staan te rechtvaardigen. Zolang die onduidelijkheid blijft zullen onze morele overtuigingen altijd gepaard gaan met een gevoel van onzekerheid. Het is (op z'n zachtst gezegd) nogal een uitdaging om die onzekerheid weg te nemen. Wat we moeten verklaren is niet alleen het subjectieve karakter van de moraal, maar ook de expliciet niet-neutrale objectiviteit waar de wetenschap geen vat op heeft, en die ons in staat stelt onze eigen moraal te bevragen.

Ik heb hier betoogd dat de niet-neutrale objectiviteit van de moraal fundamenteel verschilt van de neutrale objectiviteit van de wetenschappen, en dat de ene objectiviteitsvorm niet zomaar voorrang moet krijgen op de andere. Met andere woorden: filosofisch onderzoek is essentieel

als het gaat om fenomenen die zich aan wetenschappelijke analyse blijven onttrekken. Onze onzekere, maar overtuigende morele ervaringen zijn precies van die aard.

NOTEN

- 1 Voor een uitleg en verdediging van de vergissingstheorie, zie de bijdrage van Wouter Kalf in deze bundel.
- 2 Voor een toelichting op het universele en objectieve karakter van mensenrechten, zie de bijdrage van Sem de Maagt in deze bundel.
- 3 C. Taylor, Ethics and Ontology, *The Journal of Philosophy* 2003-100, 306. Vertalingen zijn van de auteur, tenzij anders vermeld.
- 4 C. Taylor, Ontology, *Philosophy* 1959-34, 125-141.
- 5 Idem, 137, 139.
- 6 Taylor, Ethics and Ontology, 306.
- 7 C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, 4; *Bronnen van het Zelf*, vertaling van Marjolijn Stoltenkamp. Rotterdam: Lemniscaat 2007, 40.
- 8 Taylor, Ethics and Ontology, 306.
- 9 Door filosofen vaak omschreven als een 'naturalistische ontologie'.
- 10 Taylor, Ethics and Ontology, 306.
- 11 Idem, 308.
- 12 Idem, 309.
- 13 Idem, 310.
- 14 Idem, 310, 312.
- 15 Idem, 311.
- 16 Zie de bijdragen van Sem de Maagt en Rob Compaijen in deze bundel voor een vergelijkbaar standpunt.
- 17 Voor een bespreking van dit debat, zie Martin Stokhof, Het einde van de filosofie? De uitdaging van het naturalisme vanuit een Wittgensteiniaans perspectief, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 2017-109, 171-198 (focusnummer met commentaren en repliek).

- 18 Taylor, *Sources of the Self*, 518; *Bronnen van het Zelf*, 668.
- 19 Taylors pluralistisch realisme is het meest gedetailleerd uitgewerkt in Hubert Dreyfus en Charles Taylor, *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press 2015; *Het Realisme Herwonnen*, vertaling van Michiel Meijer. Zoetermeer: Klement 2017.
- 20 Hiermee is de vraag naar de ontologische implicaties van Taylors moraalfilosofie nog niet beantwoord. Ik bespreek deze kwestie in M. Meijer, Taylors ontologische onzekerheid, in: Ger Groot en Guy Vanheeswijck (red.), *Denkers: Charles Taylor*. Zoetermeer: Klement, 2018, 197-217.
- 21 Taylor, *Ethics and Ontology*, 311.
- 22 Idem, 320. Taylor zet deze discussie voort in *A Secular Age* door te vragen 'hoe we onze beste fenomenologie in overeenstemming kunnen brengen met een adequate ontologie' en 'of ons morele of ethische leven in eigenlijke zin kan worden omvat door de weergaven die bij de ontologie van onze voorkeur aansluiten'. Zie C. Taylor, *A Secular Age*. Cambridge: Belknap 2007, 609; *Een Seculiere Tijd*, vertaling van Marjolijn Stoltenkamp. Rotterdam: Lemniscaat 2010, 795.