

De constructie van objectieve moraal: tussen moreel realisme en moreel relativisme

Als we willen weten met hoeveel centimeter de zeespiegel de laatste jaren is gestegen, of als we willen weten of vermogensongelijkheid in Nederland de laatste decennia is toegenomen, dan hebben we een redelijk goed idee van hoe we dit kunnen onderzoeken. De uitspraak ‘de zeespiegel is tussen 1901 en 2010 gestegen met ongeveer 20 centimeter’ is waar als de zeespiegel daadwerkelijk met zoveel centimeter is gestegen. Er bestaan feiten over zeespiegels (en vermogensongelijkheid) die we kunnen ontdekken, bijvoorbeeld door middel van observatie.¹

De zaken staan er heel anders voor als we ons afvragen of we de morele plicht hebben om klimaatverandering, waaronder de stijging van de zeespiegel, tegen te gaan, of wanneer we ons afvragen of we de morele plicht hebben om iets te doen aan vermogensongelijkheid in Nederland. Een uitspraak als ‘we hebben de morele plicht om klimaatverandering tegen te gaan’ probeert geen feiten over de wereld te beschrijven of te ontdekken, maar probeert voor te schrijven hoe de wereld eruit zou moeten zien. Namelijk: een wereld waarin klimaatverandering beperkt blijft.

Dit essentiële verschil tussen zogenaamde ‘beschrijvende’ en ‘voorschrijvende’ uitspraken roept de vraag op wat dit soort voorschrijvende, morele uitspraken correct of incorrect maakt. Is dit slechts een mening, iets dat afhankelijk is van een specifieke (sub)cultuur, of bestaan er wellicht objectieve morele uitspraken, dat wil zeggen uitspraken die iedereen zou moeten accepteren? En hoe zouden we de correctheid van een morele uitspraak kunnen bepalen?

Deze abstracte vraag is niet alleen filosofisch interessant maar heeft belangrijke praktische consequenties. Er bestaat bijvoorbeeld een toenemende tendens om fundamentele morele uitgangspunten, zoals mensenrechten, te verbinden aan 'onze' joods-christelijke cultuur of aan specifiek westerse waarden. Volgens deze redeneertrant hoeven mensenrechten, de meest fundamentele morele rechten die er bestaan, niet door iedereen geaccepteerd te worden en gelden deze ook niet voor iedereen, of in ieder geval niet in dezelfde mate. Mensenrechten hoeven (en kunnen) alleen geaccepteerd te worden door mensen die in 'onze' joods-christelijke traditie staan. In deze bijdrage probeer ik een tegenwicht te bieden tegen deze tendens door een idee van morele objectiviteit te verdedigen, dat wil zeggen, het idee dat er morele uitspraken zijn die iedereen moet accepteren onafhankelijk van zijn of haar contingente preferenties of de cultuur waar hij of zij deel van uitmaakt.

Ik doe dit door een zogenaamd Kantiaans constructivistische opvatting van moraal te bespreken en te verdedigen. Volgens het Kantiaans constructivisme bestaan er geen morele feiten over moraal, zoals er bijvoorbeeld wel feiten bestaan over tafels, stoelen, zeespiegels en vermogensongelijkheid. Moraal is niet iets wat we kunnen *ontdekken* (zoals we iets kunnen ontdekken over de zeespiegel) maar het is iets dat mensen *zelf maken*. Desondanks zijn Kantiaans constructivisten geen relativisten over moraal: de juistheid van morele uitspraken is volgens het Kantiaans constructivisme niet afhankelijk van een contingente standaard zoals de cultuur waar iemand deel van uitmaakt. Er zijn wel degelijk morele uitspraken die iedereen moet accepteren, onafhankelijk van zijn of haar specifieke identiteit. Het 'maken' van de moraal is dus geen arbitrair proces maar gebonden aan bepaalde regels. De grote aantrekkingskracht van het Kantiaans constructivisme is dat het de universaliteit en het niet-optionele karakter van de moraal probeert te funderen, zonder zich

te beroepen op het bestaan van metafysisch mysterieuze morele feiten.

Het doel van deze bijdrage is om uit te leggen hoe het Kantiaans constructivisme deze schijnbaar onmogelijke ambitie probeert waar te maken. Ik zal dit doen door deze algemene Kantiaans constructivistische benadering te illustreren aan de hand van het werk van Alan Gewirth.² Allereerst positioneer ik het Kantiaans constructivisme in de context van het meta-ethische debat tussen zogenaamde moreel realisten en moreel constructivisten. Vervolgens bespreek ik de manier waarop het Kantiaans constructivisme moraal probeert te funderen in ons eerstepersoons-perspectief. Tenslotte bespreek ik Gewirths argument voor universele mensenrechten als een voorbeeld van een Kantiaans constructivistische benadering van moraal.

KANTIAANS CONSTRUCTIVISME: TUSSEN REALISME EN RELATIVISME OVER MORAAAL

De Ierse filosofe Onora O'Neill beschreef het Kantiaans constructivisme ooit als de positie tussen moreel realistische en moreel relativistische opvattingen van de ethiek.³ In deze paragraaf volg ik deze karakterisering door allereerst het Kantiaans constructivisme te contrasteren met het moreel realisme en vervolgens (kort) met het moreel relativisme.

Moreel realisten begrijpen moraal analoog aan wetenschappelijke kennis. Net zoals dat de uitspraak 'de zeespiegel is tussen 1901 en 2010 gestegen met ongeveer 20 centimeter' waar is als de zeespiegel daadwerkelijk met zoveel centimeter is gestegen, geloven moreel realisten dat morele uitspraken zoals 'we hebben de morele plicht om klimaatverandering tegen te gaan' waar of onwaar zijn als er een moreel feit bestaat dat we de morele plicht hebben om klimaatverandering tegen te gaan. Net zoals er empirische feiten bestaan, bestaan er volgens moreel realisten dus morele feiten.⁴ En net zoals dat descriptieve uitspra-

ken waar zijn als ze corresponderen met empirische feiten, zijn morele uitspraken waar als ze corresponderen met morele feiten. Moreel realisten geloven dus in morele objectiviteit en zij begrijpen morele objectiviteit in meer of mindere mate analoog aan het idee van objectiviteit in de empirische wetenschappen.

Hoewel de moreel realistische opvatting van morele objectiviteit de meest dominante opvatting van morele objectiviteit in de meta-ethiek is, heeft het een aantal belangrijke problemen: hoe moeten wij bijvoorbeeld deze morele feiten begrijpen? Wat zijn dat voor gekke dingen? En zelfs als er morele feiten bestaan, hoe zouden we deze dan kunnen achterhalen? Kunnen we morele feiten 'zien', net zoals we stoelen kunnen zien, of is er een andere manier om deze feiten te kennen? Mijn doel hier is echter niet om deze bekende metafysische en epistemologische problemen te bespreken, maar om vraagtekens te zetten bij het idee dat we moraliteit en morele objectiviteit in eerste instantie analoog zouden moeten begrijpen aan empirische kennis en wetenschappelijke objectiviteit.⁵

Morele uitspraken lijken namelijk helemaal niet te passen in het model van wetenschappelijke objectiviteit. Zoals al kort aangestipt in de introductie van deze bijdrage, proberen morele uitspraken de wereld helemaal niet te beschrijven. In plaats daarvan proberen morele uitspraken voor te schrijven hoe we moeten handelen. Of om het met een technisch filosofische term uit te drukken: morele uitspraken hebben een andere 'direction of fit' dan empirische uitspraken. De notie van een 'direction of fit' (afkomstig van Elizabeth Anscombe) gaat over de vraag of een uitspraak zich aan de wereld zou moeten aanpassen of andersom. Een empirische uitspraak is onwaar als de wereld anders is dan de empirische uitspraak claimt (bijvoorbeeld, de uitspraak 'de zeespiegel is tussen 1901 en 2010 gestegen met ongeveer 20 centimeter' is onwaar wanneer er geen sprake van zeespiegelstijging is). Empirische uitspraken moeten zich dus aan de wereld aanpassen,

niet andersom. Een morele uitspraak daarentegen is niet onwaar als de wereld er anders uitziet dan de morele uitspraak stelt. Het kan bijvoorbeeld correct zijn om te stellen dat uitgeprocedeerde asielzoekers een mensenrecht hebben op ‘bed, bad en brood’, terwijl op dit moment uitgeprocedeerde asielzoekers geen bed, bad en brood krijgen. De wereld dient zich in dit geval dus aan de uitspraak aan te passen. Sterker nog: een morele uitspraak veronderstelt meestal dat de wereld op dit moment (nog) niet volledig overeenkomt met de morele uitspraak. Als we zeggen dat we de morele plicht hebben om iets te doen aan klimaatverandering, betekent dat doorgaans dat we op dit moment hier nog onvoldoende aan doen. Dit verschil in ‘direction of fit’ suggereert dat het wetenschappelijke model van objectiviteit niet het meest voor de hand liggende model van objectiviteit is in de context van moraliteit.

Het is dit verschil tussen beschrijvende en voorschrijvende uitspraken dat het uitgangspunt is van het Kantiaans constructivisme. Volgens het Kantiaans constructivisme moeten we morele uitspraken, en de objectiviteit van morele uitspraken, op een hele andere manier begrijpen dan descriptieve uitspraken en wetenschappelijke objectiviteit. Volgens de Kantiaans constructivistische opvatting van morele objectiviteit moeten we de objectiviteit van morele uitspraken niet begrijpen in termen van de correspondentie tussen morele uitspraken en morele feiten, maar in termen van oordelen die iedereen vanuit zijn of haar eerstpersoonsperspectief moet accepteren onafhankelijk van zijn of haar specifieke identiteit of culturele achtergrond. Hoe dit precies begrepen moet worden is onderwerp van de rest van deze bijdrage. Voor nu is het vooral belangrijk om te benadrukken dat het belangrijkste verschil tussen de moreel realist en de Kantiaans constructivist is dat een moreel realist denkt dat alleen het bestaan van morele feiten morele objectiviteit kan garanderen, terwijl een Kantiaans constructivist denkt dat dit niet nodig is. Om verwarringen te voorkomen zal ik het daarom niet

hebben over morele waarheid (omdat dit realistische connotaties heeft) maar over morele correctheid of validiteit.⁶

Naast het moreel realisme kan het Kantiaans constructivisme ook gecontrasteerd worden met het moreel relativisme. Het moreel relativisme stelt, grofweg, dat de validiteit van morele uitspraken afhankelijk is van een contingente standaard, zoals een specifieke cultuur. Volgens het moreel relativisme zijn sommige morele uitspraken correct voor 'ons', maar niet voor 'anderen'. Mensenrechten moeten wel geaccepteerd worden door mensen die deel uitmaken van 'onze' joods-christelijke cultuur, maar ze hoeven of kunnen niet door alle mensen geaccepteerd te worden. Richard Rorty verdedigt dit soort relativisme als hij schrijft: 'ik denk niet dat er basale morele feiten bestaan in de wereld, dat er waarheden bestaan onafhankelijk van taal, of dat er een neutrale grond bestaat op basis waarvan je zou kunnen beargumenteren dat vriendelijkheid te verkiezen is boven marteling.'⁷

Het Kantiaans constructivisme is het eens met Rorty dat er geen morele feiten zijn, maar het ontkent dat er geen andere objectieve morele standaarden zijn. Volgens het Kantiaans constructivisme zijn er wel degelijk morele uitspraken die iedereen moet accepteren, onafhankelijk van zijn of haar specifieke identiteit, cultuur, enzovoort. Met andere woorden: volgens een Kantiaans constructivist kun je moreel realisme afwijzen zonder een moreel relativist te zijn.

MORALITEIT EN HET EERSTEPERSOONS-PERSPECTIEF

Voor veel mensen klinkt het Kantiaans constructivisme als een goocheltruc: er bestaan geen morele feiten maar wel morele objectiviteit. Moraal wordt door ons 'gemaakt' maar toch moet iedereen bepaalde morele uitspraken accepteren. In het vervolg zal ik proberen te laten zien dat het Kantiaans constructivisme minder mysterieus is dan het

in eerste instantie wellicht klinkt. In deze paragraaf werk ik een aantal belangrijke elementen van het Kantiaans constructivisme wat verder uit door in te gaan op de manier waarop een Kantiaans constructivistische theorie moraal probeert te funderen in het eerstepersoonsperspectief. In de volgende paragraaf bespreek ik vervolgens één prominente Kantiaans constructivistische theorie, namelijk die van Alan Gewirth.

Wetenschappelijke uitspraken kunnen we begrijpen vanuit het zogenaamde derdepersoonsperspectief. Een wetenschappelijke uitspraak wordt waargemaakt door het bestaan van bepaalde feiten en het is in principe irrelevant wie de wetenschappelijke uitspraak doet – een illustratie hiervan is dat het in veel wetenschapsgebieden als doodzonde wordt beschouwd om het woord ‘ik’ te gebruiken in wetenschappelijke artikelen. Volgens het Kantiaans constructivisme kunnen we de validiteit van morele uitspraken echter alleen maar begrijpen vanuit het eerstepersoonsperspectief en is het cruciaal wie een uitspraak doet voor de geldigheid van een uitspraak. Morele uitspraken zijn niet waar of onwaar vanuit ‘het perspectief van het universum’ (vrij naar Henry Sidgwick), maar moeten wel/niet noodzakelijk door ons geaccepteerd worden.

Laat me voordat ik verder ga dit onderscheid tussen het derdepersoonsperspectief en het eerstepersoonsperspectief eerst verder illustreren aan de hand van een (niet moreel) voorbeeld. Neem de volgende uitspraak: ‘alle Kretenzers zijn leugenaars’. Vanuit het derdepersoonsperspectief is er niets bijzonders aan deze uitspraak: de uitspraak is niet onzinnig of (noodzakelijk) empirisch onwaar, al lijkt het vrij onwaarschijnlijk te zijn dat alle Kretenzers daadwerkelijk leugenaars zijn. Maar stel je nu voor dat een Kretenzer de uitspraak doet dat alle Kretenzers leugenaars zijn. Dus: dat we de uitspraak niet vanuit de derde persoon bekijken maar begrijpen vanuit het eerstepersoonsperspectief van de Kretenzer. In dat geval gebeurt er iets interessants. Het interessante is dat een implicatie

van de uitspraak dat alle Kretenzers leugenaars zijn, is dat de Kretenzer die de uitspraak doet ook een leugenaar zou zijn. Maar als de Kretenzer een leugenaar is dan kan de uitspraak dat alle Kretenzers leugenaars zijn niet waar zijn. Met andere woorden, de uitspraak die de Kretenzer doet (dat alle Kretenzers leugenaars zijn) is in contradictie met wat het geval zou moeten zijn voor de uitspraak om waar te zijn (namelijk dat de Kretenzer die de uitspraak doet in ieder geval geen leugenaar is). De Kretenzer kan dus niet coherent stellen dat alle Kretenzers leugenaars zijn omdat hij door dit te stellen in een zelfcontradictie terechtkomt. Dit betekent natuurlijk niet dat deze zelfcontradictie alleen van het eerstpersoonsperspectief beschreven kan worden (ik heb net namelijk een derdepersoonsbeschrijving gegeven van de zelf-contradictie), maar dat we alleen kunnen begrijpen waarom er hier sprake is van een zelfcontradictie door te zien dat de zelfcontradictie alleen ontstaat vanuit het eerstpersoonsperspectief van een Kretenzer.

Wat hebben Kretenzers te maken met moraal en Kantiaans constructivisme? De relevantie van dit voorbeeld van de Kretenzer is om te laten zien dat het in sommige gevallen cruciaal is of je een uitspraak vanuit de derde persoon of vanuit de eerste persoon begrijpt. Net zoals de contradictie in het geval van de Kretenzer alleen te begrijpen is wanneer we de uitspraak verbinden aan wie hem gedaan heeft, stellen Kantiaans constructivisten dat de validiteit van morele uitspraken alleen begrepen kunnen worden vanuit ons eerstpersoonsperspectief. En net zoals de Kretenzer niet kan stellen dat alle Kretenzers leugenaars zijn zonder zichzelf tegen te spreken, kunnen wij bepaalde morele oordelen niet ontkennen zonder onszelf tegen te spreken. Of tenminste, dat is wat het Kantiaans constructivisme probeert te laten zien.

Er bestaan echter belangrijke verschillen tussen het voorbeeld van de Kretenzer en het Kantiaans constructivistische project in de ethiek. Het voorbeeld van de

Kretenzer laat alleen zien dat een Kretenzer niet zonder zichzelf tegen te spreken kan stellen dat alle Kretenzers leugenaars zijn. Het Kantiaans constructivisme probeert echter te laten zien dat er bepaalde morele uitspraken zijn die niemand (en niet alleen Kretenzers) kan ontkennen vanuit zijn of haar eerstpersoonsperspectief, zonder zichzelf tegen te spreken. De manier waarop het Kantiaans constructivisme dit probeert te doen is door op zoek te gaan naar een vorm van zelfbegrip die alle mensen met elkaar delen, ondanks alle verschillen die er bestaan tussen mensen, om vervolgens te laten zien dat dit zelfbegrip gepaard gaat met een aantal noodzakelijke oordelen die iedereen moet accepteren.

Dit gedeelde zelfbegrip is ons zelfbegrip als handelende wezens, dat wil zeggen, als wezens die handelen op basis van redenen en die doelen proberen na te streven in het leven (studeren, voetballen, een gezin beginnen, enzovoort). Hoewel mensen er allemaal verschillende doelen op nahouden, delen ze het begrip van zichzelf als een wezen dat doelen nastreeft. We begrijpen onszelf niet als biljartballen die door externe factoren door de ruimte worden geëkaatst, maar als mensen die keuzes maken en zichzelf doelen stellen in het leven. De invloedrijke Kantiaanse constructiviste Christine Korsgaard beschrijft deze onvermijdelijkheid van het zelfbegrip als handelende wezens als volgt:

De vrijheid die we kunnen ontdekken in reflectie is geen theoretische eigenschap die geobserveerd kan worden door een wetenschapper vanuit een derdepersoonsperspectief en van buiten het perspectief van diegene die handelt. Alleen vanuit het reflectieve perspectief kunnen we onze verlangens begrijpen als suggesties die we kunnen accepteren of verwerpen. Je kunt alleen zeggen dat deze vrijheid 'onecht' is als je 'echtheid' gedefinieerd hebt als datgene wat door een wetenschapper vanuit het derdepersoonsperspectief geobserveerd kan worden.⁸

Het is dit eerstepersoonsperspectief van handelende wezens dat het startpunt is van het Kantiaans constructivisme. De volgende stap is om te laten zien dat hier bepaalde normatieve en morele consequenties aan verbonden zijn.

DE NORMATIEVE DIMENSIE VAN HANDELEN

Jezelf begrijpen als een handelend wezen komt met bepaalde verplichtingen, inclusief morele verplichtingen. Dat is de hoofdstelling van het Kantiaans constructivisme. De Kantiaans constructivist die mijns inziens de beste uitwerking van dit idee heeft gegeven is de Amerikaanse filosoof Alan Gewirth (1912-2004). In deze paragraaf beschrijf ik de grote lijnen van zijn argument.⁹

Stel je voor dat een vriendin heeft aangegeven dat ze vanavond wil gaan klimmen en dat de enige manier om bij de klimhal te komen is naar de klimhal te fietsen (het openbaar vervoer ligt plat, ze heeft geen auto, enzovoort). Tegen de avond maakt ze echter geen enkele aanstalten om op de fiets te stappen. Vervolgens ontvouwt zich het volgende gesprek tussen jou en deze vriendin:

JIJ: Moet jij niet op de fiets springen om naar de klimhal te gaan?

VRIENDIN: Nee, ik haat fietsen!

JIJ: Maar jij wilde toch gaan klimmen?

VRIENDIN: Absoluut. Ik kan me geen betere besteding van de avond bedenken.

JIJ: Maar moet je dan niet gaan fietsen? Hoe kom je anders bij de klimhal?

VRIENDIN: Je hebt gelijk: ik kan alleen bij de klimhal komen door de fiets te pakken. Maar ik ga niet fietsen hoor, ik haat fietsen. Maar ik ga absoluut zo meteen klimmen, dat staat vast.¹⁰

Dit zou natuurlijk een heel raar gesprek zijn. De reden waarom het raar is, is dat je vriendin niet inziet dat ze het

niet allebei kan hebben: niet fietsen maar toch klimmen. Ze zal dus een keuze moeten maken: oftewel ze heeft echt tot doel om naar de klimhal te gaan, maar dan moet ze ook op de fiets stappen aangezien dat de enige manier is om het doel te realiseren. Of ze houdt eraan vast niet te gaan fietsen, maar dan moet ze afzien van haar doel en besluiten niet te gaan klimmen.

Dit is het idee van ‘instrumentele rationaliteit’, het idee dat als je jezelf een doel stelt (klimmen), je ook over noodzakelijke middelen moet beschikken om dat doel te kunnen bereiken (fietsen), of het doel moet opgeven (op het moment dat de noodzakelijke middelen niet opwegen tegen het doel). Wat het gesprek met jouw vriendin zo vreemd maakt is dat ze zich niks lijkt aan te trekken van dit principe. Het is niet vreemd dat jouw vriendin in eerste instantie geen aanstalten maakt om op de fiets te springen (we zijn allemaal wel eens instrumenteel irrationeel), maar wel vreemd is dat wanneer ze hierop aangesproken wordt, ze simpelweg haar schouders ophaalt. Jouw vriendin heeft niet begrepen wat het betekent om jezelf een doel te stellen. Stel je voor dat jouw vriendin niet alleen in dit specifieke geval zich niks aantrekt van het idee van instrumentele rationaliteit, maar dat ze zich hier nooit iets van aantrekt. Dat zou haar onbegrijpelijk maken voor ons en voor haarzelf.

Merk op dat de normativiteit van het principe van instrumentele rationaliteit niks te maken heeft met het wel/niet bestaan of het wel/niet kennen van zogenaamde morele feiten. Wij zijn gecommiteerd aan het principe van instrumentele rationaliteit simpelweg door onszelf doelen te stellen. Iemand die zichzelf doelen stelt maar tegelijkertijd het principe van instrumentele rationaliteit ontkent is als een Kretenzer die stelt dat alle Kretenzers leugenaars zijn. Deze normativiteit is alleen te begrijpen vanuit het eerstpersoonsperspectief van iemand die zichzelf doelen stelt. Het principe van instrumentele rationaliteit heeft echter nog weinig met moraliteit te maken. Om

tot morele principes te komen zijn nog een aantal stappen nodig.

Ten eerste, merk op dat voor het bereiken van een doel zowel specifieke als generieke middelen noodzakelijk zijn. Fietsen is een noodzakelijk specifiek middel om bij de klimhal te komen voor je vriendin. Het is noodzakelijk omdat het de enige manier is om bij de klimhal te komen (of tenminste: dat is wat we voor het gemak even aangenomen hebben). Het is specifiek omdat het alleen een noodzakelijk middel is voor dit doel (klimmen) en niet voor andere doelen: jouw vriendin hoeft niet te fietsen om een boek te gaan lezen, te gaan koken of een gesprek met jou te voeren.

Noodzakelijke generieke middelen zijn echter middelen die noodzakelijk zijn om welk doel dan ook te bereiken. Gewirth verwijst naar deze noodzakelijke generieke middelen in termen van 'vrijheid' en 'welzijn'. Bijvoorbeeld: als je fysiek of psychisch lijdt, kun je geen enkel doel bereiken. Hetzelfde geldt voor vrijheid: als je onvoldoende vrijheid hebt kun je niet klimmen maar ook niet koken, lezen, enzovoort. Het is natuurlijk de vraag hoe groot deze categorie van noodzakelijke generieke doelen precies is, maar voor nu is het voldoende om vast te stellen dat in ieder geval een aantal middelen noodzakelijk zijn om welk doel dan ook te bereiken.

Ten tweede, andere mensen kunnen jouw generieke middelen voor handelen schaden of juist ondersteunen. Een buurman zou langs kunnen komen om jou vast te binden op een stoel op het moment dat je wilt gaan klimmen. Deze vrijheidsberoving maakt het niet alleen onmogelijk om te gaan klimmen maar maakt eveneens vrijwel elke andere handeling onmogelijk. Maar anderen kunnen je ook helpen om de noodzakelijke middelen voor handelen te verkrijgen of te behouden. Het niet geschaad worden door anderen in jouw generieke middelen voor handelen, en het geholpen worden in het hebben van deze generieke middelen voor handelen, is zelf onderdeel van wat er nodig is om te kunnen handelen: wij zijn namelijk kwetsbare, af-

hankelijke wezens en de hulp van anderen en de afwezigheid van negatieve inmenging van anderen is daarom zelf een verder noodzakelijk (generiek) middel om te kunnen handelen.

Op dit punt van het argument hebben we geconcludeerd dat we het principe van instrumentele rationaliteit moeten accepteren, dat we de generieke middelen voor handelen moeten willen, en dat we de hulp van anderen en de afwezigheid van negatieve inmenging door anderen in relatie tot deze generieke middelen ook moeten willen. Het is belangrijk om stil te staan bij de vraag *waarom* we deze conclusies precies moeten accepteren. Jouw vriendin moest de fiets nemen omdat ze het specifieke doel had om te klimmen (of haar doel om te gaan klimmen opgeven). De reden waarom ze het principe van instrumentele rationaliteit moet accepteren volgt echter niet uit haar specifieke identiteit of haar specifieke doelen, maar vanuit haar zelfbegrip als iemand die zichzelf doelen stelt, welke doelen dat dan ook zouden moeten zijn. Hetzelfde geldt voor het willen van de generieke middelen voor handelen, inclusief de hulp en niet-inmenging van anderen. Tot nu toe gaat het argument alleen maar over wat jij moet accepteren. Waarom zouden anderen zich hier iets van aantrekken? Of waarom zou jij verplichtingen hebben ten opzichte van anderen?

Daarom beargumenteert Gewirth, ten derde, dat je niet alleen moet willen dat anderen zich niet negatief moeten inmengen met jouw generieke middelen voor handelen, maar dat jij je ook niet negatief moet inmengen met de generieke middelen voor handelen van anderen (en vice versa). Dit argument gaat als volgt: uit het bovenstaande blijkt dat het een voldoende reden is om de voorafgaande stappen van het argument te accepteren dat jij jezelf begrijpt als een handelend wezen. Als dat het geval is dan moet jij hetzelfde toeschrijven aan alle andere handelende wezens. Als jij moet accepteren dat anderen zich niet negatief inmengen met jouw generieke middelen voor

handelen simpelweg omdat je jezelf begrijpt als een handelend wezen, dan moet jij je ook niet negatief inmengen met de generieke middelen voor handelen van andere handelende wezens. Dit volgt simpelweg uit het idee dat iets een 'voldoende reden' is. Als het een voldoende reden is om stemrecht te hebben als je een Nederlands burger bent, dan heeft elke Nederlandse burger stemrecht. Als het een voldoende reden is om hulp en niet-inmenging van anderen te hebben wanneer je een handelend wezen bent, dan geldt dit voor elk handelend wezen en niet alleen voor jezelf. Gewirth stelt daarom dan ook dat je een recht hebt op de generieke middelen voor handelen, en dat jij dit recht aan elk ander handelend wezen moet toeschrijven.

Gewirths argument probeert dus een link te leggen tussen ons zelfbegrip als handelende wezens, de noodzakelijke generieke middelen voor handelen en rechten op deze noodzakelijke generieke middelen voor handelen. Dit betekent dus dat rechten zijn gegrond in ons zelfbegrip als handelend wezen, in ons eerstepersoonsperspectief. Als dit argument klopt, dan moeten mensenrechten daarom geaccepteerd worden door alle handelende wezens, dat wil zeggen alle mensen (en niet alleen door mensen die onze cultuur delen). En mensenrechten gelden daarom voor iedereen (en niet alleen voor onze medeburgers).

De conclusies van dit Kantiaans constructivistische argument leidt tot morele objectiviteit in zoverre de morele rechten die volgen uit het argument universeel geldig zijn, en in zoverre de acceptatie van deze rechten niet afhankelijk is van de contingente doelen die iemand heeft of de cultuur waar hij of zij deel van uitmaakt. Deze conclusies zijn geen derdepersoonsbeschrijvingen van morele feiten, maar de praktische verplichtingen die een persoon noodzakelijk moet accepteren in zoverre hij of zij zichzelf begrijpt als een handelend wezen.

Er valt natuurlijk veel meer te zeggen over de verschillende stappen van dit argument. Vooral de laatste stap van het argument – het toeschrijven van rechten aan alle han-

delende wezens – is hevig bekritiseerd.¹¹ Daarnaast is het een belangrijke vraag wat de inhoud van deze generieke middelen voor handelen (vrijheid en welzijn) precies is. Dit is echter niet de plek om in detail op dit argument in te gaan. Het doel was vooral om kort deze Kantiaans constructivistische benadering van moraal en morele objectiviteit te schetsen en om te laten zien dat deze benadering wellicht minder mysterieus is dan zij in eerste instantie klinkt.

CONCLUSIE

Morele uitspraken proberen de wereld niet te beschrijven, maar ze proberen voor te schrijven hoe de wereld eruit zou moeten zien. We moeten daarom moraliteit en het idee van morele objectiviteit niet begrijpen naar het model van descriptieve uitspraken en wetenschappelijke objectiviteit. Een morele uitspraak is niet waar of onwaar omdat zij wel of niet correspondeert met de morele feiten, maar een morele uitspraak is objectief geldig op het moment dat iedereen bepaalde morele oordelen moet accepteren, onafhankelijk van zijn of haar contingente preferenties of cultuur. Het Kantiaans constructivisme probeert te laten zien dat dit soort objectieve morele verplichtingen volgen uit je zelfbegrip als handelend wezen. Deze positie vormt dus een middenweg tussen enerzijds de positie die stelt dat er zoiets bestaat als morele feiten en anderzijds de positie die stelt dat morele uitspraken slechts relatief geldig zijn.

NOTEN

- 1 Natuurlijk roept deze beschrijving allerlei vragen op over de status en methodologie van de sociale natuurwetenschappen. Mijn punt is alleen om een intuïtief beeld te schetsen van dit soort kennis en deze kennis te contrasteren met morele kennis.

- 2 A. Gewirth, *Reason and morality*. Chicago: University of Chicago Press 1978.
- 3 O. O'Neill, *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, 206.
- 4 Er bestaan net zoveel varianten van het moreel realisme als er koffiesoorten bestaan. De belangrijkste tweedeling is die tussen zogenaamde 'naturalistisch' moreel realisten die geloven dat morele feiten op een of andere manier passen in een naturalistisch, wetenschappelijk wereldbeeld, en zogenaamde 'niet-naturalistisch' moreel realisten die geloven dat morele feiten op een geheel andere manier bestaan dan natuurlijke feiten, zoals feiten over zeespiegelstijgingen. Dit onderscheid is echter voor het doel van dit paper niet belangrijk. Voor een overzicht van verschillende soorten moreel realisme zie G. Sayre-McCord, Moral realism, in: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2017 (Metaphysics Research Lab, Stanford University), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/moral-realism/>.
- 5 Voor een verdediging van dit idee, zie de bijdrage van Wouter Kalf in deze bundel; voor een kritiek, zie de bijdragen van Michiel Meijer en Rob Compaijen.
- 6 J. Rawls, Kantian constructivism in moral theory, *Journal of Philosophy* 1980-77, 515-72; J. Habermas, Discourse ethics: notes on a program of philosophical justification, in: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press 1990, 43-115.
- 7 R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, 173 (mijn vertaling). Voor meer recente verdedigingen van het moreel relativisme zie bijvoorbeeld C. Rovane, *The metaphysics and ethics of relativism*. Cambridge: Harvard University Press 2013; J.D. Velleman, *Foundations for moral relativism*. Open Book Publishers 2013, <http://www.openbookpublishers.com/product/181>.

- 8 C.M. Korsgaard, *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, 96 (mijn vertaling).
- 9 Gewirths belangrijkste boek is *Reason and morality*. Voor een verdere uitwerking en verdediging van Gewirths theorie zie D. Beyleveld, *The dialectical necessity of morality. An analysis and defence of Alan Gewirth's argument to the principle of generic consistency*. Chicago: The University of Chicago Press 1991.
- 10 Dit is losjes gebaseerd op J. Skidmore, Skepticism about practical reason: transcendental arguments and their limits, *Philosophical Studies* 2002-109, 129.
- 11 Zie bijvoorbeeld B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press 1986; M.H. Kramer en N.E. Simmonds, Reason without reasons: a critique of Alan Gewirth's moral philosophy, *Southern Journal of Philosophy* 1996-34, 301-315; A. Chitty, Protagonist and subject in Gewirth's argument for human rights, *King's Law Journal* 2008-19, 1-26. Voor verdedigingen van Gewirths argument zie A. Gewirth, 'Ought' and reasons for action, *The Southern Journal of Philosophy* 1997-35, 171-77; D. Beyleveld en G. Bos, The foundational role of the principle of instrumental reason in Gewirth's argument for the principle of generic consistency: a response to Andrew Chitty, *King's Law Journal* 2009-20, 1-20; D. Beyleveld, Williams' false dilemma: how to give categorically binding impartial reasons to real agents, *Journal of Moral Philosophy* 2013-10, 204-26.