

Is de vraag naar een rechtvaardiging altijd zinvol?

De titel van deze bundel – en van het seminar waarop de bundel is gebaseerd – luidt: ‘Overtuigd en toch onzeker’. Blijkbaar zijn we onzeker over het fundament van ‘onze westerse waarden’. Klopt dat? Is de observatie correct dat wij aan de ene kant overtuigd zijn van waarden zoals vrijheid, democratie en mensenrechten, en ons aan de andere kant toch onzeker voelen omdat wij niet weten hoe wij iemand die deze waarden niet accepteert met argumenten moeten overtuigen? In deze bijdrage argumenteer ik dat deze observatie niet klopt. We zijn in een belangrijke zin *niet* onzeker, namelijk in die zin dat we er niet aan kunnen twifelen dat, bijvoorbeeld, slavernij moreel onjuist is. Tegelijkertijd zijn we inderdaad niet in staat om zo’n fundamentele morele overtuiging met redenen te onderbouwen die zekerder zijn dan datgene wat wij ermee willen steunen. Hier ben ik het dus wel mee eens. Alleen zou ik deze situatie er niet een van onzekerheid noemen. Zoals ik later zal uitleggen laat de manier waarop wij handelen juist zien dat wij heel zeker zijn van de morele verkeerdheid of juistheid van bepaalde soorten handelingen, houdingen en overtuigingen.

Met ‘wij’ en ‘ons’ bedoel ik mensen die moreel competent zijn en dus de vaardigheden hebben ontwikkeld die nodig zijn om moreel te handelen. Je kunt hier denken aan competenties als inlevingsvermogen, de vaardigheid om met de gepaste emotie te reageren in een situatie (bijvoorbeeld zich schuldig te voelen na het overtreden van een morele norm) en de vaardigheid om moreel te redeneren. Hoewel ik ze hier apart benoem, staan deze vaardigheden niet los van elkaar. Wanneer we bijvoorbeeld nadenken

over de vraag of het moreel te rechtvaardigen is om de grenzen van een land te sluiten, en dus moreel redeneren, houden wij er onder andere rekening mee wat onze keuze betekent voor mensen die hun thuisland zijn ontvlucht vanwege armoede of oorlog. Zo gebruiken wij ons inlevingsvermogen.

Is het problematisch dat wij sommige morele overtuigingen niet kunnen rechtvaardigen? Is het een probleem dat wij zeker zijn, maar toch niet in staat blijken om redenen te geven die iemand zouden kunnen overtuigen die het niet met ons eens is? Mijn antwoord op deze vraag luidt: het is *niet* problematisch, omdat ook in het morele domein rechtvaardiging noodzakelijk tot een einde komt.¹ Het is bovendien niet onze taak om bijvoorbeeld een terrorist ervan te overtuigen dat het moreel verkeerd is om willekeurig onschuldige mensen te doden. Als de terrorist moreel competent is, is het ook voor hem zeker dat dit moreel verkeerd is. Hij heeft dan geen redenen nodig. Als hij niet moreel competent is, dan heeft hij ook geen redenen nodig, maar eerder morele training (zie verderop) en misschien ook liefde. Het is bovendien aan te nemen dat een terrorist die met een vrachtwagen op een groep mensen inrijdt op een kerstmarkt zijn handeling niet zou beschrijven als het willekeurig doden van onschuldige mensen. Waarschijnlijk denkt hij dat zijn slachtoffers niet onschuldig zijn, omdat ze niet in de juiste God geloven.

Hoewel rechtvaardiging in het morele domein ongetwijfeld een grote rol speelt, is dus ook hier de vraag naar een rechtvaardiging niet altijd zinvol. Er bestaat zoiets als 'morele zekerheid'. Dat is de stelling die ik in deze bijdrage zal verdedigen.² Ik beroep mij daarbij op de late Ludwig Wittgenstein.³ Ook al heeft de late Wittgenstein niets over de rechtvaardiging van morele overtuigingen geschreven, zijn gedachten over rechtvaardiging in andere domeinen geven ons toch inzicht in dit onderwerp. In de eerste paragraaf zal ik uitleggen hoe rechtvaardiging en twijfel zich tot elkaar verhouden. Vervolgens zal ik ingaan op

Wittgensteins boek *Over zekerheid*. In de daaropvolgende paragraaf zal ik beargumenteren dat er zoiets bestaat als ‘morele zekerheid’. Daarna ga ik in op enkele mogelijke problemen die met mijn stelling verbonden zouden kunnen zijn. Tenslotte vat ik de belangrijkste gedachten nog een keer samen.

RECHTVAARDIGING EN TWIJFEL

Rechtvaardiging en twijfel zijn nauw met elkaar verbonden. Zoals ‘epistemologische contextualisten’ stellen moeten wij een rechtvaardiging begrijpen als een antwoord op een twijfel.⁴ Nog preciezer: een rechtvaardiging is een antwoord op een op reden gebaseerde twijfel. Dat geldt niet uitsluitend, maar ook voor rechtvaardigingen van morele oordelen. Het vragen om en het geven van een rechtvaardiging voor een moreel oordeel is daarom alleen dan zinvol als een op reden gebaseerde twijfel mogelijk is. Hieruit volgt dat het oude filosofische probleem van een oneindige rechtvaardigingsregressie een schijnprobleem is. Al sinds Aristoteles hebben filosofen geprobeerd om dat probleem op te lossen. Het (schijnbare) probleem, dat overigens een algemeen epistemologisch probleem is en geen specifiek probleem van de rechtvaardiging van morele overtuigingen, bestaat erin dat, wanneer een overtuiging O_1 ‘inferentieel’ door een overtuiging O_2 gerechtvaardigd is (dat wil zeggen, O_1 kan alleen door verwijzing naar O_2 worden gerechtvaardigd), O_2 ook weer door een overtuiging O_3 inferentieel gerechtvaardigd moet zijn, enzovoort *ad infinitum*. De grote epistemologische theorieën geven een antwoord op de vraag hoe je de oneindige regressie kunt stoppen of voorkomen. Zogenaamde fundamentalisten (‘foundationalists’) stellen dat de regressie eindigt met basale overtuigingen (‘basic beliefs’) die geen ‘inferentiële’ rechtvaardiging nodig hebben (dat wil zeggen, overtuigingen die geen rechtvaardiging *nodig* hebben die inhoudt dat er iets uit een andere overtuiging geconcludeerd wordt), omdat ze on-

middellijk gerechtvaardigd of zelf-rechtvaardigend zijn.⁵ Aanhangers van een coherentietheorie stellen voor om rechtvaardiging niet lineair te begrijpen, maar holistisch. Volgens hun theorie is een overtuiging gerechtvaardigd wanneer zij deel uitmaakt van een coherent systeem van overtuigingen. Overtuigingen steunen elkaar en de rechtvaardiging van een individuele overtuiging is dus circulair.⁶ Deze twee meest prominente antwoorden op het regressieprobleem hebben allebei problemen die ik hier niet kan uitleggen. Vanwege deze problemen is het een cruciaal inzicht van Wittgenstein en sommige epistemologische contextualisten dat het probleem in feite een schijnprobleem is. De dreiging van een oneindige regressie is niet reëel, omdat het rechtvaardigingsproces tot een einde komt wanneer degene die een uitspraak verdedigt of degene die deze uitspraak betwijfelt simpelweg geen redenen meer heeft om verder te twijfelen. Zodra de twijfelaar geen zinvolle redenen meer kan geven voor een verdere twijfel hoeft de verdediger ook geen rechtvaardiging meer te geven.

Stel je voor dat een man met een machinegeweer door het centrum van Utrecht loopt en willekeurig mensen doodschiet. De morele verwerpelijkheid van zijn handelen is evident. Ik ga ervan uit dat geen van de lezers van dit boek eraan zou twijfelen dat dit moreel verwerpelijk is. Hier zijn wij het allemaal over eens. Als iemand tegen mij zou zeggen dat zij hierover twijfelt, dan zou mij dat enorm verbazen en zou ik mij afvragen of zij een (slecht) grapje maakt. Wil zij mij provoceren? Is zij een psychopaat?

Hoe zou ik moeten reageren op de vraag waarom het moreel verwerpelijk is om zoiets te doen? Ik zou degene die mij deze vraag stelt niet door middel van redenen en argumenten kunnen overtuigen, omdat zij, als zij de morele verwerpelijkheid van deze handeling niet inziet, überhaupt geen morele redenen en argumenten zou accepteren. Voor een moreel competente acteur (in welke culturele context zij zich ook bevindt en is opgevoed) is de morele verwerpelijkheid van deze handeling vanzelfspre-

kend. De verwerpelijkheid van de handeling staat ‘buiten elke twijfel’ (‘beyond doubt’) en ‘buiten elke rechtvaardiging’ (‘beyond justification’). De moreel competente acteur is in zo’n geval niet alleen overtuigd, maar ook zeker. Zij handelt en praat op een manier die laat zien dat hier geen enkele onzekerheid over bestaat. Al die gevallen waarin zij wel onzeker is of het gerechtvaardigd is om iemand te doden of hoe zij het zou kunnen rechtvaardigen veronderstellen de zekerheid van de morele verwerpelijkheid van doden in dit soort situaties.⁷

WITTTGENSTEINS OVER ZEKERHEID

De term ‘morele zekerheid’, zoals ik hem hier gebruik, is geïnspireerd door Wittgensteins *Over zekerheid*. De opmerkingen in dit boek, die Wittgenstein in de laatste twee jaar van zijn leven heeft genoteerd (en waarin hij geen tijd meer had om ze te herzien), draaien om een fenomeen dat hem bijzonder gefascineerd heeft. Dat is het fenomeen dat wij aan sommige dingen niet kunnen twijfelen en het tegelijkertijd niet correct lijkt om te zeggen dat wij dat waaraan wij niet kunnen twijfelen ‘weten’, omdat wij geen redenen kunnen geven die zekerder zijn dan datgene wat we ermee willen ondersteunen.⁸ Ik kan er bijvoorbeeld niet aan twijfelen dat datgene waarmee ik op dit moment deze zin typ, daadwerkelijk mijn handen zijn en niet iets wat alleen op mijn handen lijkt.

Over zekerheid begint met een uiteenzetting van het verzoek van de Britse filosoof G.E. Moore (1873-1958) om het bestaan van de buitenwereld – de wereld buiten de menselijke geest – te bewijzen.⁹ Wittgenstein richt zich op Moores bewering te ‘weten’ dat zijn handen daadwerkelijk handen zijn en dus twee objecten die deel uitmaken van de buitenwereld. Moores ‘bewijs’ is duidelijk ingewikkelder dan de beroemde korte passage op de eerste pagina van het betreffende artikel,¹⁰ maar voor mijn betoog is het vooral van belang dat Wittgenstein Moores claim afwijst.

In het Engels luidt die claim: 'I know that here is a hand.' Wittgenstein stelt dat Moore dit niet *weet*, maar dat het voor hem 'vaststaat'.¹¹ Dat wat Moore beweert te 'weten' is volgens Wittgenstein geen object van kennis, maar een object van zekerheid.¹² Dat betekent dat twijfel en rechtvaardiging hier niet van toepassing zijn.

Wittgenstein benadrukt dat hij met de term 'zekerheid' niet doelt op een subjectief gevoel.¹³ Hij gebruikt de term in een objectieve zin. Dat iets 'objectief' zeker is betekent voor hem dat een vergissing logisch onmogelijk is.¹⁴ 'Logisch' verwijst naar de constitutieve regels van het taalspel. De late Wittgenstein vergelijkt het gebruik van taal met een spel zoals schaken. Spreken is, net als schaken, een regelgeleide activiteit. Met de spelmanalogie wil hij vooral benadrukken dat wij met taal veel meer kunnen doen dan alleen de wereld om ons heen beschrijven. Er zijn talloze taalspelen (manieren van taalgebruik), bijvoorbeeld: 'een bevel geven', 'een verhaal vertellen', 'een grapje maken', 'het taalspel met het woord "spel"' en 'aan iets twijfelen'.¹⁵ Wittgenstein noemt niet alleen concrete gevallen van taalgebruik, maar ook de totaliteit van taal en de ermee verbonden activiteiten en taalspel.¹⁶

Wanneer een vergissing logisch onmogelijk is, is de vergissing door de regels van het betreffende taalspel uitgesloten. Zo is het bijvoorbeeld niet mogelijk dat Moore of Wittgenstein of een andere competente spreker zich onder normale omstandigheden – deze kwalificatie is belangrijk! – erin vergist dat zijn handen echt zijn en niet alleen maar een illusie.¹⁷ De manier waarop wij gebruik maken van onze handen en de manier waarop wij over onze handen en de handen van anderen praten getuigen van volledige zekerheid.¹⁸ Wanneer wij ons iemand voorstellen die sceptisch naar zijn handen kijkt en aan hun bestaan zegt te twijfelen, dan komt deze persoon ons zeer merkwaardig voor. Wittgenstein spreekt in deze context van een gedrag dat alleen op twijfelen lijkt, maar niet echt een geval van twijfelen is.¹⁹

Danièle Moyal-Sharrock stelt dat Wittgensteins idee van objectieve zekerheid begrepen moet worden als ‘enacted’.²⁰ Dat objectieve zekerheid ‘enacted’ is betekent dat de zekerheid zich in het handelen manifesteert. Ook al gebruikt de filosoof zinnen als ‘Hier is een hand’ om naar dat wat vaststaat te verwijzen, toch laten de objecten van objectieve zekerheid zich eigenlijk niet in de vorm van een propositie brengen. In de woorden van Wittgenstein:

Maar het geven van redenen, de rechtvaardiging van de evidentie, komt tot een eind; het eind is echter niet dat ons de waarheid van bepaalde zinnen onmiddellijk duidelijk is, een vorm van *zien* dus, maar ons *handelen*, dat aan de basis van het taalspel ligt.²¹

Hier verzet Wittgenstein zich onder andere tegen het moreel intuïtionisme dat ervan uitgaat dat het rechtvaardigingsproces eindigt met overtuigingen waarvan wij de waarheid intuïtief kunnen inzien.²² In contrast met deze positie vraagt hij aandacht voor datgene wat ten grondslag ligt aan elke rechtvaardigingspraktijk: een primitieve vorm van menselijk handelen die niet op redenen of kennis berust en dus niet (epistemisch) te rechtvaardigen is.

MORELE ZEKERHEID

Als we nu de bovenstaande analyse toepassen op de moraal, dan betekent dat het volgende. Dat de morele verwerpelijkheid van X zeker is houdt in (a) dat moreel competente acteurs hier niet aan kunnen twijfelen en tegelijkertijd geen redenen en argumenten kunnen geven die zekerder zijn dan datgene wat ze ermee willen ondersteunen, (b) dat zij dus niet *weten* dat X moreel verwerpelijk is, maar dat het voor hun *vaststaat* en (c) dat moreel competente acteurs op een manier denken, praten en handelen die deze zekerheid laat zien.

Morele zekerheden worden, net als de zekerheden

IO2 Michiel Meijer (red.), *Overtuigd en toch onzeker*, Over de rechtvaardiging van ‘onze’ moraal, Valkhof Pers, Nijmegen 2018 (Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 106.2).

waarover Wittgenstein heeft nagedacht, in normale contexten niet uitgesproken. Zo hoor je in een debat over de vraag of belastingontduiking diefstal is niemand zeggen dat het in de afwezigheid van bijzondere omstandigheden die de handeling zouden rechtvaardigen immoreel is om te stelen. Dat is namelijk vanzelfsprekend. Als je hieraan twijfelt, heb je blijkbaar niet goed begrepen wat het woord 'diefstal' betekent.

Zoals ik morele zekerheid begrijp, is deze zekerheid nauw verbonden met morele competentie.²³ Dat de morele verkeerdheid van een handeling voor iemand zeker is (of vaststaat), veronderstelt dat diegene moreel competent is. De meeste mensen zijn tot op zekere hoogte moreel competent. De graad van morele competentie van een persoon is afhankelijk van leeftijd, ervaring en opvoeding. Om morele competentie te verwerven hebben we 'morele training' nodig. Ik gebruik hier de term 'training' om te benadrukken dat morele ontwikkeling meer is dan de ontwikkeling van morele rede. Morele opvoeding omvat ook emotionele ontwikkeling en het conditioneren van gedrag. In verschillende levensfasen spelen verschillende personen een centrale rol in het trainingsproces (bijvoorbeeld ouders of verzorgers in de eerste jaren en vrienden in de daaropvolgende jaren²⁴), en wij worden uiteindelijk door de samenleving als geheel moreel getraind. Tijdens het trainingsproces worden de morele verwerpelijkheid en de morele juistheid van bepaalde soorten handelingen voor ons onbetwifelbaar. Hieruit volgt niet dat wij niet kritisch kunnen zijn over de morele normen van de gemeenschap waarin wij zijn opgevoed. Als mensen die een goede morele opvoeding hebben genoten zijn wij juist in staat om bestaande morele normen en opvattingen kritisch te beoordelen. Deze vaardigheid veronderstelt echter dat er morele zekerheden zijn die als ankerpunten dienen.

Ook onze morele taalspelen zijn gebaseerd op een primitievere vorm van handelen, waardoor ze zich niet ultiem laten rechtvaardigen. Er is geen ultiem fundament. We

vinden dat misschien verontrustend, maar Wittgenstein heeft gelijk: dit is gewoon hoe wij handelen.²⁵ Onder ‘morele taalspelen’ versta ik activiteiten als het discussiëren over morele onderwerpen, het moreel verwijten of prijzen van iemand, het rechtvaardigen van een normovertreding, het vragen om en het geven van morele redenen, het zoeken naar een faire oplossing in een conflictsituatie en het herinneren van iemand aan een belofte. Mensen participeren in veel verschillende soorten taalspelen. Twijfelen aan en rechtvaardigen van morele oordelen, normen en waarden zijn verfijnde, ingewikkelde taalspelen die geworteld zijn in simpelere, fundamenteelere taalspelen en handelingsvormen. Zij veronderstellen overeenstemming op een primitiever niveau van handelen. Zo reageren wij instinctief op de pijn van een ander of helpen wij spontaan iemand in een noodsituatie. Wittgenstein geeft hier zelf een voorbeeld van: ‘Het helpt hier wanneer wij bedenken dat het een primitief gedrag is om niet alleen de eigen pijnlijke plek, maar ook die van de ander te verzorgen, te behandelen – dus aandacht te besteden aan het pijngedrag van de ander, evenzo als *geen* aandacht te besteden aan het eigen pijngedrag.’²⁶

Zoals het bovenstaande laat zien kunnen wij het handelen dat aan onze morele taalspelen ten grondslag ligt op minstens twee manieren begrijpen:

1. als primitieve reacties op pijn en tekens van verdriet (non-verbaal, instinctief),
2. als spontane reacties en handelingen van moreel competente acteurs (‘tweede natuur’).

Volgens de eerste interpretatie eindigt rechtvaardiging daar waar wij te maken hebben met bepaalde non-verbale, instinctieve reacties die deel uitmaken van wat wij onze ‘eerste natuur’ kunnen noemen. Deze natuur delen wij met alle andere mensen, onafhankelijk van hun culturele context. Op dat niveau vinden wij dus universele overeenstemming.

Volgens de tweede interpretatie omvat het handelen

dat aan onze morele taalspelen ten grondslag ligt reacties en handelingen die, aan de ene kant, spontaan zijn (er gaat geen bewuste redenering aan vooraf en ze zijn in deze zin niet-reflexief) en, aan de andere kant, morele competentie vereisen (als resultaat van morele opvoeding en ervaring). Deze morele reacties en handelingen maken deel uit van wat wij onze 'tweede natuur' kunnen noemen. Onze tweede natuur delen wij niet met de gehele mensheid. Hier bestaat geen universele overeenstemming, al is er meer overeenstemming dan meestal wordt aangenomen (zie verderop).

MOGELIJKE PROBLEMEN

Tenslotte zal ik nu een aantal mogelijke problemen van deze visie van morele zekerheid bespreken. Laat ik beginnen met twee vragen: (1) Is het problematisch voor mijn positie dat er bijvoorbeeld mensen zijn die willekeurig onschuldige mensen doodschieten? (2) Zou het problematisch zijn als deze mensen er bovendien ook van overtuigd zouden zijn dat hun handelen, volgens deze beschrijving (als het willekeurig doden van onschuldige mensen en niet, bijvoorbeeld, als het doden van goddeloze en dus schuldige mensen), moreel acceptabel is?

Het feit dat mensen dingen doen waarvan de morele verwerpelijkheid de status van een morele zekerheid heeft vormt geen probleem voor de visie dat er morele zekerheid bestaat. Het antwoord op de eerste vraag is dus 'nee'. Dat de morele verkeerdheid van een bepaalde handeling zeker is, of vaststaat, betekent namelijk niet dat nooit iemand zo handelt. Ten eerste is het mogelijk dat iemand tegen haar eigen morele overtuigingen handelt. In dat geval laat haar handelen zien dat de morele verkeerdheid van wat zij doet onbetwifelbaar voor haar is. Stel je iemand voor die onder invloed van drugs iemand heeft doodgeslagen en zichzelf daarna niet meer in de ogen kan kijken. Of iemand die geconfronteerd is met een moreel dilemma: hij moet

kiezen tussen twee immorele handelingen en kan dus niet voorkomen dat hij schuldig wordt. Hij kiest het minste van twee kwaden, maar voelt zich alsnog schuldig. Ten tweede is het mogelijk dat iemand zijn handeling anders zou beschrijven dan degenen die hem een handeling toeschrijven die onbetwifelbaar moreel verwerpelijk is. Voor zo'n geval heb ik in de inleiding het voorbeeld gegeven van de terrorist die zijn handeling niet beschrijft als het willekeurig doden van onschuldige mensen, maar als het doelgericht doden van schuldige mensen.

Ook de tweede vraag beantwoord ik negatief. Wij moeten ons namelijk afvragen wie eigenlijk de adressant van een morele rechtvaardiging is. Onze pogingen om iemand met morele argumenten en op basis van redenen van een moreel standpunt te overtuigen zijn gericht aan mensen die, net als wij, moreel competent zijn en dus in staat en bereid zijn een moreel standpunt in te nemen. Onze adressant is niet iemand die zegt helemaal niets om moraal te geven. Het is geheel onmogelijk zo'n persoon te overtuigen. De zogenaamde 'amoralist' of 'morele scepticus' is *per definitie* niet ontvankelijk voor morele redenen en plaatst zichzelf buiten de moraal. Zoals ik elders heb beargumenteerd is de amoralist een filosofisch construct en daarom is de taak om de amoralist ervan te overtuigen dat hij de moraal moet accepteren niet zinvol.²⁷ De filosofische vraag 'Waarom überhaupt moreel zijn?' is volgens mij geen zinvolle vraag. Zij is te onderscheiden van de vraag waarom wij in een concrete situatie moreel moeten handelen, bijvoorbeeld wanneer moreel handelen tegen ons persoonlijk belang in zou gaan. In die context is de vraag 'Waarom moet ik moreel zijn/handelen?' zinvol. De van alle concrete contexten los staande, gegeneraliseerde filosofische vraag naar de redenen om zich überhaupt iets van de moraal aan te trekken is echter niet zinvol. Er is geen reëel standpunt van waaruit wij die vraag kunnen stellen. Als moreel competente acteurs bevinden wij ons altijd al binnen de moraal. Zo reageren wij in bepaal-

de situaties met morele emoties zoals verontwaardiging of schuldgevoelens, beoordelen we personen en handelingen vanuit een moreel standpunt en kunnen we de morele status van sommige handelingen niet betwijfelen. Hoewel we afstand kunnen nemen van de situatie om *bepaalde* morele overtuigingen kritisch te bekijken, kunnen we niet *al* onze morele overtuigingen in twijfel trekken. De amoralist is daarom alleen coherent denkbaar als iemand die niet moreel competent is, en een dergelijke persoon kan sowieso niet door middel van morele redenen worden overtuigd. Wat zo iemand nodig heeft is morele training.

Volgens een andere tegenwerping veronderstelt mijn positie te veel morele overeenstemming. Een criticus zou kunnen beweren dat er fundamentele morele onenigheid bestaat, bijvoorbeeld als het gaat om mensenrechten. Mijn antwoord hierop is dat er duidelijk minder morele onenigheid bestaat dan algemeen wordt aangenomen, en dat wij bij elke discussie over de geldigheid van 'westerse waarden' moeten vragen waarover precies onenigheid bestaat en waar het echt om gaat. Schendingen van mensenrechten worden vaak gerechtvaardigd door te wijzen op de westerse oorsprong van deze rechten en hun incompatibiliteit met de waarde van de gemeenschap. Hier rijst de vraag of de bescherming van individuele rechten daadwerkelijk op gespannen voet staat met de waarde van de gemeenschap. Volgens de Chinese filosoof Xiaorong Li is dat niet het geval.²⁸ Zij beargumenteert dat individuele vrijheidsrechten juist bijdragen aan een bloeiende gemeenschap. Zo kunnen bijvoorbeeld kwetsbare sociale groepen, als zij de mogelijkheid hebben om deel te nemen aan openbare debatten, hun zorgen uiten en de discriminatie die zij ervaren expliciet aan de orde stellen. Li stelt dat de verwijzing naar de gemeenschap door politieke leiders wordt gebruikt om het politieke regime te rechtvaardigen. Zij stellen de gemeenschap gelijk aan de staat en de staat aan het actuele politieke regime. Door te verwijzen naar het belang van

een veilige gemeenschap verdoezelen zij in feite hun agenda om de vrijheid van meningsuiting, associatievrijheid en andere civiele en politieke rechten te beperken.

Het feit dat Chinezen als Li zelf bestrijden dat universele mensenrechten met andere centrale waarden uit hun cultuur in conflict staan zaait twijfel over de claim dat ‘westerse’ en ‘Aziatische’ waarden onverenigbaar zijn. De Indiase econoom, filosoof en Nobelprijswinnaar Amartya Sen wijst dan ook het hele idee van ‘Aziatische waarden’ af. Hij wijst op de heterogeniteit van de Aziatische tradities en beargumenteert dat de bouwstenen van het idee van universele mensenrechten ook in Indiase en Chinese tradities te vinden zijn.²⁹ Als dat inderdaad zo is, dan kunnen wij concluderen dat er ook geen ‘westerse waarden’ bestaan. Ik ga ervan uit dat de westerse tradities minstens even heterogeen zijn als de Aziatische. Tenslotte is nog op te merken dat de geldigheid van een norm of recht natuurlijk niet is beperkt tot de plek waar die normen of rechten hun oorsprong hebben. Dat het idee van universele mensenrechten zijn oorsprong heeft in het Westen betekent niet dat deze rechten alleen daar gelden.

Ook al zijn er goede redenen om eraan te twijfelen dat de discussie over de verenigbaarheid van universele mensenrechten en de zogenaamde ‘Aziatische waarden’ ons confronteert met een diepe morele onenigheid (dat wil zeggen, onenigheid die morele zekerheden aantast), zou er natuurlijk ook elders fundamentele morele onenigheid kunnen bestaan. Maar is het werkelijk mogelijk dat wat in één culturele context moreel zeker is radicaal verschilt van wat in een andere culturele context moreel zeker is? Ik denk van niet. De moraal wordt namelijk onder andere door bepaalde feiten geconstitueerd, bijvoorbeeld: kwetsbaarheid van mensen, afhankelijkheid van anderen, schaarste van goederen, evolutionair geëvolueerde capaciteiten en eigenschappen, zoals het vermogen tot empathie en de eigenschap om voor zijn of haar kinderen te zorgen. Samen met de functies van de moraal beperken deze fei-

ten de mogelijke verschillen tussen de morele normen van verschillende sociale groepen. Bij ‘functies’ van de moraal kun je denken aan het faciliteren van coöperatie of het tegenhouden van egoïstisch gedrag ten koste van het algemeen belang.³⁰ Ik denk dus dat er goede redenen zijn om aan te nemen dat er geen radicale verschillen bestaan tussen morele taalspelen. Dat geeft mij de hoop dat het in principe mogelijk is om de bestaande morele onenigheden te reduceren. Met andere woorden, er is een basis voor een vruchtbare interculturele en interreligieuze morele dialoog. Dat betekent echter niet dat het makkelijk is om zo’n dialoog te voeren en morele overeenstemming te bereiken. Dit wordt vooral bemoeilijkt door politieke en economische belangen, het negeren van feiten en religieuze dogma’s.

CONCLUSIE

We zijn niet alleen overtuigd, maar ook *zeker* van onze fundamentele morele normen en waarden. Deze objectieve morele zekerheid manifesteert zich in de manier waarop wij denken, praten en handelen. Datgene wat voor moreel competente acteurs objectief zeker is kunnen we niet zinnig betwijfelen, en tegelijkertijd zijn we niet in staat om hiervoor een rechtvaardiging te geven. Onze menselijke (niet ‘westerse’) moraal kan niet ultiem gerechtvaardigd worden. Rechtvaardiging speelt een centrale rol in onze morele taalspelen, maar zij hoort zelf bij de verfijnde taalspelen die een overeenstemming veronderstellen in onze basale handelingswijzen. Ook al hebben we soms de indruk dat de morele onenigheid grenzeloos is, zo is een schijnbare morele onenigheid toch vaak van politieke natuur. Omdat wij onze eerste natuur met alle andere mensen delen en de moraal bepaalde functies heeft, mogen we ervan uitgaan dat er genoeg morele overeenstemming bestaat om het gesprek te zoeken en te proberen de daadwerkelijk bestaande morele onenigheid te verminderen.

NOTEN

- 1 Zie L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, §204.
 - 2 Voor een uitgebreide verdediging van deze stelling zie J. Hermann, *On moral certainty, justification and practice: a Wittgensteinian perspective*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2015. Zie ook J. Hermann, Moral certainty, in: H. LaFollette (red.), *International Encyclopedia of Ethics*. Wiley Online Library, te verschijnen.
 - 3 Het is gebruikelijk om een onderscheid te maken tussen een ‘late’ en een ‘vroeg’ Wittgenstein. Het belangrijkste boek van de vroeg Wittgenstein is de *Tractatus Logico Philosophicus*. Het centrale werk van de late Wittgenstein is *Philosophische Untersuchungen*.
 - 4 Zie bijvoorbeeld: C. Larmore, *The morals of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press 1996; M. Timmons, *Morality without foundations: a defense of ethical contextualism*. New York: Oxford University Press 1999; M. Willaschek, Moralisches Urteil und begründeter Zweifel: eine kontextualistische Konzeption der Rechtfertigung moralischer Urteile, in: A. Beckermann en C. Nimtz (red.), *Argument und Analyse. Ausgewählte Sektionsvorträge des 4. internationalen Kongresses der Gesellschaft für analytische Philosophie* 2002, 630-641, www.gap4.de/Proc.htm.
 - 5 Beroemde aanhangers van dit zogeheten ‘moreel fundamentalisme’ zijn G.E. Moore en David Ross. Zie G.E. Moore, *Principia ethica*. Londen: Cambridge University Press 1903. D. Ross, *The Right and the good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.
 - 6 Voor een dergelijke morele coherentietheorie zie bijvoorbeeld J. Rawls, *A theory of justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1999 (revised edition).
 - 7 Zie ook N. Pleasants, Wittgenstein and basic moral certainty, *Philosophia* 2009-37, 671.
 - 8 Zie Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §91 en §243.
 - 9 G.E. Moore, Proof of an External World, in: G.E. Moore
- 110 Michiel Meijer (red.), *Overtuigd en toch onzeker, Over de rechtvaardiging van ‘onze’ moraal*, Valkhof Pers, Nijmegen 2018 (Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 106.2).

- (red.), *Philosophical Papers*. Londen: Allen and Unwin 1959, 127-150.
- 10 Moore, Proof, 127. Moore schrijft hier: ‘I can prove now, for instance, that two human hands exist. How? By holding up my two hands, and saying, as I make a certain gesture with the right hand ‘Here is one hand’, and adding, as I make a certain gesture with the left, “and here is another”.’
- 11 Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §91 en §152.
- 12 Voor de onderscheiding tussen kennis en zekerheid zie Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §58, §151 en §194.
- 13 Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §194 en §415.
- 14 Idem, §194 en §454.
- 15 Zie L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, §23.
- 16 Idem, §7.
- 17 Een voorbeeld van abnormale omstandigheden is een situatie waarin iemand na een operatie niet weet of onder het verband dat hij ziet nog echt zijn handen zijn, omdat de mogelijkheid bestaat dat zijn handen geamputeerd moesten worden.
- 18 Zie ook Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §7.
- 19 Idem, §255.
- 20 D. Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein’s On certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2004, 98.
- 21 Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §204. Mijn vertaling.
- 22 Morele intuïtionisten zijn dus morele fundamentalisten.
- 23 Zie Hermann, *On moral certainty*, 119-166.
- 24 Zie M. Keller, Moralentwicklung und moralische Sozialisation, in: D. Horster (red.), *Moralentwicklung von Kindern und Jugendlichen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, 40 e.v.
- 25 Zie Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §207. Zie ook M. Willaschek, Moral ohne Sanktion? Anmerkungen zu Julia Hermann und Mario Brandhorst, in: E. Buddeberg en A. Vesper (red.), *Moral und Sanktion: Eine Kontroverse über die Autorität moralischer Normen*, Frankfurt: Campus 2013, 201.

- 26 L. Wittgenstein, *Zettel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, §540, mijn vertaling.
- 27 Hermann, *On moral certainty*, 160-162.
- 28 X. Li, 'Asian values' and the universality of human rights, in: P. Hayden (red.), *The philosophy of human rights*. St. Paul: Paragon House 2001, 402 e.v.
- 29 A. Sen, Human rights and Asian values, *The sixteenth Morgenthau memorial lecture on ethics and foreign policy*, Carnegie Council on ethics and foreign affairs 1997, <http://www.carnegiecouncil.org/publications/archive/morgenthau/254.html>.
- 30 Ik bedoel hiermee niet dat moraal alleen functionalistisch verklaarbaar is. Wel lijkt het mij evident dat moraliteit bepaalde functies heeft in menselijke samenlevingen en dat daarom niet zomaar elk denkbaar imperatief een morele norm kan worden.