

Over de aanspraak op onafhankelijke morele maatstaven¹

Harmen Eijzena²

Department of Philosophy, Utrecht University

Heidelberglaan 8, 3584 CS Utrecht, The Netherlands

email: Harmen.Eijzena@phil.ruu.nl

Abstract

Het zoeken naar morele universaliteit in de vorm van onafhankelijke morele maatstaven hoeft niet opgevat te worden als het zoeken naar universele morele maatstaven. Het kan ook beschreven worden als de verwachting van universaliteit in het kunnen gebruiken van morele maatstaven onafhankelijk van persoonlijke voorkeuren. Daartoe dient het morele beschreven te worden als het bindende (want verplichtende) aspect van de patronen volgens welke mensen in gemeenschappen leven, omdat het in de vorm van overwegingen en standpunten en in de persoon van deelgenoten een relatie legt tussen de beleving van het eigen gedrag (het persoonlijke) en de beleving van wat manifest is in het gedrag van anderen (het publieke). Het morele kan zo gezien worden als het tot stand brengen van een relatie tussen de persoonlijke en de publieke aspecten van het sociale leven en geeft daarmee inhoud aan het leven van deelgenoten en aan het deelgenootschap zelf.

The search for independent standards of morality - a search for moral universality - doesn't have to be taken as a search for universal moral standards. It can also refer to the *expectation* of universality in using moral standards independent of personal preferences. To that end morality has to be described as manifesting the bond of persons to each other and in persons as the binding. Morality can thus be seen as constituting a relation between the personal and the public aspects of social life, giving meaning to the life of members and to membership itself.

1.

Op welke morele maatstaven maken we aanspraak als we onze verontrusting uitspreken over de verschrikkingen die mensen elkaar blijken te kunnen aandoen als de als eigen ervaren nationaliteit, ras of religie³ in het geding is? Onze verontrusting wordt gewekt door de ervaring dat mensen elkaar onder bepaalde omstandigheden op grond van bepaalde verschillen naar het leven blijken te kunnen staan, terwijl wij zulk gedrag onder *alle* omstandigheden en ten aanzien van *alle* verschillen verwerpelijk vinden. Uit onze verontrusting spreekt enerzijds de overtuiging dat mensen zoiets niet behoren te doen, en anderzijds de verwachting dat we juist dat niet moeten hoeven zeggen omdat we die overtuiging ook voorhanden achten in de normen waarmee zij zelf zijn opgegroeid, hoewel ze in het veroordeelde gedrag afwezig lijkt. Moeten we nu erkennen dat onder bepaalde omstandigheden mensen het wenselijk, noodzakelijk of onontkoombaar achten andere mensen op grond van bepaalde verschillen naar het leven te staan, *hoewel* wij zulk gedrag onder *alle* omstandigheden en ten aanzien van *alle* verschillen verwerpelijk vinden?

Deze erkenning maakt elke aanspraak op een morele maatstaf op grond waarvan men zou willen bepalen wat mensen elkaar niet behoren aan te doen afhankelijk, terwijl we in ons oordeel juist aanspraak maken op een onafhankelijke maatstaf. We moeten namelijk erkennen dat wij zelf onder bepaalde omstandigheden wel eens niet meer zouden kunnen voldoen aan wat we moreel aanvaardbaar achten *en* we moeten ons realiseren dat degenen die we nu veroordelen wel in ras, geloof of nationaliteit te onderscheiden waren, maar dat dit onderscheid op zich ons tevoren geen aanleiding gaf te verwachten dat zij op grond daarvan anderen naar het leven zouden kunnen staan. Dit zou

¹Geaccepteerd voor het Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte.

²Voor het doorlezen en bekritisieren van eerdere versies van deze tekst ben ik prof. dr J.van Brakel (Katholieke Universiteit Leuven) en dr A.van den Beld (Universiteit Utrecht) zeer erkentelijk.

³Of andere bindingen die mensen elkaars deelgenoten kunnen maken.

impliceren dat iedereen iedereen *inclusief zichzelf* zou moeten wantrouwen en dat elke *onafhankelijke* grond ontbreekt om morele oordelen te vellen of morele standpunten in te nemen.

Is er een uitweg gegeven met de opmerking dat zij zichzelf juist door hun gedrag buiten ‘de universele morele gemeenschap’⁴ geplaatst hebben? Geeft dat die ‘universele morele gemeenschap’ het recht morele oordelen over hen te vellen of zelfs corrigerend of interveniërend op te treden? Op welke maatstaf maakt die ‘universele morele gemeenschap’ daarbij aanspraak? Kortweg: *is er een universele grond voor onafhankelijke morele maatstaven?*

Er is in ieder geval geen grond voor een moreel relativisme dat ons zou kunnen noodzaken ons buiten conflicten te houden die *ons* moreel verwerpelijk lijken, bijvoorbeeld omdat onze moraal niet (of niet zonder meer) van toepassing verklaard mag worden op hun gedrag, of omdat het inmenging in binnenlandse aangelegenheden zou betreffen, of uit respect voor een religie of een ideologie die mensen dergelijk in onze ogen verwerpelijk gedrag voorschrijft of hen daarvoor zelfs de hemel belooft. Er is ook geen grond voor een ‘ethocentrisme’⁵ dat ons de opdracht geeft om in te grijpen bijvoorbeeld op grond van het gegeven dat in ons eigen verleden dergelijk gedrag ook als vanzelfsprekend gold, maar dat wij daarvan de immoraliteit hebben leren inzien, of op grond van de schuld die we op ons geladen hebben door in het verleden volkeren of stammen hun identiteit, hun eenheid of hun grondgebied te ontnemen en hen binnen nieuwe verbanden, identiteitskaders of staten te dwingen waarbinnen ze hun oude tegenstellingen met onze moderne middelen uitvechten. Onthouding of inmenging, inzicht in immoraliteit of schuldgevoel over het verleden acht ik als standpunt of oordeel op zich al uitdrukkingen van morele maatstaven. En om de *grond* tot morele oordelen zichtbaar te maken en het inzicht te verkrijgen tot het innemen van standpunten en tegelijkertijd relativisme en ethocentrisme alle grond te ontnemen verdienen de begrippen ‘universele moraal’ en ‘onafhankelijk oordeel’ een zeer nauwkeurige beschouwing.

In bovenstaande overwegingen is namelijk de misleidende vooronderstelling opgesloten dat het universele aspect van het oordeel: “Zoiets behoort een mens niet te doen” (en van de overtuiging dat we dat niet zouden moeten hoeven zeggen) een voor alle mensen gelijkelijk, altijd en onder alle omstandigheden geldende imperatief impliceert. Deze vooronderstelling is gebaseerd op de verwachting dat onafhankelijk van persoonlijke voorkeuren, groepsbelangen, nationaliteit, religie, ideologie, ras, sexe - dus onafhankelijk van wat mensen enerzijds bindt en anderzijds als van elkaar verschillend kenbaar maakt - mensen elkaar in die verschillen zullen respecteren en niet vanwege die verschillen elkaar naar het leven zullen staan. Dat is een zeer legitieme verwachting. Maar een dergelijke betekenis van ‘universeel’ en ‘onafhankelijk’ blijkt in de geschiedenis tot vele theorieën te hebben geleid, maar niet tot het verdwijnen van het veroordeelde gedrag. Integendeel: juist dergelijke verschillen blijken vaak de aanleiding te zijn tot onverdraagzaamheid, discriminatie, onderdrukking en vernietiging. Het misleidende in deze vooronderstelling is namelijk de verwachting dat alle mensen *tegelijkertijd* en *onder alle omstandigheden* van *al* hun onderlinge verschillen en morele bindingen zouden moeten kunnen afzien om een universele moraal en een onafhankelijk oordeel mogelijk te maken. Dat lijkt me een illusie, niet op grond van de onvolmaaktheid, beperktheid of slechtheid van de mens, maar op grond van het gegeven dat de mens - ieder mens - met velerlei bindingen opgroeit die hem tot morele keuzes dwingen en die binnen hemzelf tot morele strijdigheden kunnen leiden welke hem juist morele overwegingen leren maken. Daarmee wordt hij het morele wezen voor wie het oordeel: “Zoiets behoort een mens niet te doen” al doende betekenis en inhoud heeft gekregen.

Morele universaliteit kan op grond van deze argumenten beter beschreven worden als de verwachting dat iedereen *in staat is* in zijn oordelen, standpunten en handelingen maatstaven te hanteren die boven persoonlijke voorkeuren uitgaan. Deze verwachting doet enerzijds een beroep op het kunnen overstijgen van groepsbelangen, nationaliteit, religie etc. en vooronderstelt anderzijds het zich gebonden en verbonden voelen aan en met de deelgenoten van de gemeenschap waarin men is opgegroeid. We mogen van elkaar verwachten dat we persoonlijke voorkeuren kunnen overstijgen *doordat* we ons verplicht voelen door morele bindingen. Deze morele universaliteit houdt niet in dat elk gedrag dat door betrokkenen zelf als moreel gerechtvaardigd - want persoonlijke voorkeuren overstijgend en de deelgenoten bindend - gezien wordt, ook door anderen (niet-deelgenoten) als gerechtvaardigd gerespecteerd dient te worden of aan anderen opgelegd kan worden. Integendeel: de aanname dat iedereen in staat is maatstaven te hanteren die boven de eigen voorkeuren (welke dan ook) uitgaan omdat hij zich moreel verwezenlijkt heeft als deelgenoot van een gemeenschap maakt toetsing en rechtvaardiging, beoordeling en veroordeling mogelijk, niet alleen binnen één moraalstelsel, maar ook ‘intermoreel’ en ‘reflexief’. Morele universaliteit houdt derhalve volgens mij in:

- a. onafhankelijkheid van persoonlijke voorkeuren;
- b. intermoreel (wederzijds geldend voor alle morele bindingen);
- c. reflexiviteit (wederkerig geldend voor elk moreel standpunt of oordeel).

⁴Een citaat van president Bush, waarmee hij tijdens de ‘Golffoorlog’ de Irakezen brandmerkte en hen - tenminste voor het oog van de wereld - leek te willen oproepen om zich van hun leiders af te keren en ‘terug te keren in de schoot van de menselijke gemeenschap’.

⁵En ik bedoel hier ‘ethocentrisme’ en geen ‘ethocentrisme’, hoewel dat er sterk mee in verband staat. Het gaat me om de neiging het eigen ‘ethos’ centraal te stellen bij het vellen van ‘intermorele’ oordelen en het innemen van ‘intermorele’ standpunten.

Beschrijving van deze universaliteit is het onderwerp van mijn betoog. Deze beschrijving is geïnspireerd op gedachten en redeneringen van Wittgenstein, maar mijn gevolgtrekkingen mogen niet als aan hem toe te schrijven worden opgevat.⁶ Ik wil laten zien dat deze universaliteit is gegrond op onafhankelijke morele maatstaven waarover alle in gemeenschappen opgegroeide en opgroeiende mensen *al doende* de beschikking hebben gekregen. Deze universaliteit stelt enerzijds mensen in staat elkaar onder bepaalde omstandigheden te respecteren ondanks onderlinge verschillen en geeft zo inhoud aan het begrip 'morele verplichting'. Ze maakt het anderzijds mogelijk inzicht te krijgen in en oordeel te geven over de motieven en omstandigheden waaronder mensen zich kennelijk genoodzaakt zien af te zien van het overstijgen van bepaalde voorkeuren en anderen naar het leven te staan op grond van bepaalde omstandigheden of bepaalde verschillen - namelijk die motieven, omstandigheden en verschillen die hen verenigen en waarmee zij zich van de anderen onderscheiden zodanig dat zij die anderen in laatste instantie ook als vijanden kunnen gaan zien.

2.

De woorden 'ethiek' en 'moraal' zijn afgeleid van twee grotendeels synonieme woorden •*yow* (grieks) en *mos*, pl. *mores* (latijn) en deze refereren aan begrippen als gebruik, gewoonte, gedrag, karakter, aard, handelwijze. Wittgenstein refereert op een aantal plaatsen in zijn geschriften aan deze zelfde begrippen met een notie die hij 'levensvorm' (Lebensform) genoemd heeft⁷. Op veel van deze plaatsen betoogt Wittgenstein in verschillende bewoordingen dat de samenhang van taal en handelen iemands gedrag betekenis geeft en begrijpelijk maakt, sterker nog: dat het al of niet kunnen herkennen van betekenis in die samenhang (het kunnen herkennen van een patroon in die samenhang) uitmaakt of we iemand als mens kunnen (h)erkennen en of we kunnen (in)zien waarom hij zich gedraagt zoals hij zich gedraagt. De redenering waarmee hij doorheen zijn geschriften hier inzicht in heeft gekregen wil ik als volgt samenvatten.

Volgens Wittgenstein moet men om een taal te kunnen begrijpen zich een patroon van leven waarbinnen die taal gebruikt wordt kunnen voorstellen (*PU* 19). Dit patroon beschrijft hij als een door regels geleide samenhang van taal en handelen ofwel van taalgebruik en levenspatronen (*PU* 23). We kunnen mensen die een ons onbekende taal spreken alleen begrijpen, als hun taalgebruik te herkennen is als gerelateerd aan gedragspatronen (aan levenspatronen) die ze met elkaar delen (*PU* 206). Het begrijpen van het gedrag van anderen (en van ons gedrag door anderen) vooronderstelt reeds het patroon waarbinnen dat gedrag betekenis heeft (*BGM* II 47:414). Deze door regels geleide samenhang is derhalve alleen herkenbaar als deze publiek is, *herkenbaar* als overeenstemming in de dagelijkse levenspatronen (*PU* 241). Deze patronen zijn ons overgeleverd als de achtergrond waartegen we onderscheid kunnen maken tussen waarheid en onwaarheid: ons wereldbeeld. Dat wereldbeeld berust dus niet op onze overtuigingen, maar onze overtuigingen vinden hun grond in het ons overgeleverde wereldbeeld (*ÜG* 94). Betekenis kunnen toekennen aan taal- en gedragsuitingen van anderen houdt dan ook in: hen overtuigingen kunnen toeschrijven op grond van de herkenbaarheid van hun uitingen in samenhang met hun levensvorm (*PU* II:489).

Maar hoe kunnen we weten (er zeker van zijn) dat we elkaar de juiste overtuigingen toeschrijven (dat wij elkaar begrijpen)? Die vraag is verkeerd gesteld volgens Wittgenstein. Vraag niet: 'Hoe kan dat?' maar: 'Waaruit blijkt dat?' Onze levensvormen moeten we aanvaarden als gegeven, maar we moeten ze wel meenemen in onze overwegingen (*PU* II:572). Dat wil zeggen: het is zinloos om te vragen naar de rechtvaardiging van regelgeleid handelen. Die rechtvaardiging is namelijk *gegeven* als zekerheid, als grondslag, welke we moeten aannemen als gegeven *uitgedrukt* in onze gebruiken en gewoonten in de vorm van stabiele levensvormen (*UW*:115) volgens welke we hebben geleerd in overeenstemming met elkaar (en daarmee begrijpelijk voor elkaar) te handelen (en niet als een verzameling regels *achter* onze gebruiken). Een levensvorm is manifest in taal en handelen als het aan deelgenoten gemeenschappelijk patroon waarbinnen gedrag begrijpelijk is en taal betekenis heeft. Dit patroon kenmerkt deelgenoten van een levensvorm: het vormt de grondslag van wederzijds begrip, omdat het zich manifesteert als gedeelde praktijk in taal, rituelen, instituties, tradities, verhoudingen, geschiedenis- en in de deelgenoten zelf zodanig dat ze dat patroon als het hunne ervaren (*PU* 206). Dat patroon hebben deelgenoten al doende ('*as we go along*', *PU* 83) opgroeiend in een gemeenschap als het eigene leren kennen. Ze ontleen er hun persoonlijke identiteit aan omdat het hun hun identiteit

⁶Hoogstens zou ik ze - in alle bescheidenheid - willen beschouwen als inlossing van Wittgensteins verwachting uitgesproken in de inleiding van de *Philosophische Untersuchungen*: 'Ich möchte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemand zu eigenen Gedanken anregen'.

⁷Het begrip 'levensvorm' kan men daarnaast ook herkennen in een aantal andere teksten die een *verwant* begrip bevatten: 'Tatsachen des Lebens': *BPP* I 630, 'Phänomenen des menschlichen Lebens': *Z* 629; 'Tatsachen als "Urphänomene"': *PU* 654; 'gemeinsame menschliche Handlungsweise': *PU* 206; 'Gepflogenheiten (Gebräuche, Institutionen)': *PU* 199; 'Lebensteppich': *PU* II:489, *BPP* III 406, *BPP* III 862; 'Fluß des Lebens': *Z* 193, *BPP* III 913; 'Gerüst der Sprache': *BGM* IV 21:323, *PU* 240; 'Hintergrund': *ÜG* 94; 'Felsen, Grund': *PU* 217, *BGM* VI 31:333; 'Naturtatsachen': *PU* II:578, *Z* 374, *BPP* I 48; 'Naturgeschichte': *PU* 25, *PU* 415, *BPP* I 1109.

gegeven heeft. Het maakt hen herkenbaar als deelgenoot omdat het zich manifesteert als overeenstemming in taal en gedrag (PU 241). Het leert hen betekenis in de wereld onderscheiden tegen die achtergrond van gebruiken, praktijken en gewoonten. Met andere woorden: deelgenoten leren niet de patronen zoals die hun overgeleverd worden, ze leren ze gebruiken door zich daarin te leren uitdrukken - het is de praktijk waarin ze zichzelf verwezenlijken: ze krijgen als persoon ('eerste persoon') én als individu ('derde persoon') betekenis als deelgenoot.⁸

Aan deze als 'deelgenootschap' gekenmerkte relatie tussen individu en gemeenschap, tussen persoon en wereld, zijn drie aspecten te onderscheiden: a. de relatie tussen taalgebruik en patronen van leven; b. de relatie tussen opvattingen en wereldbeeld; c. de relatie tussen het persoonlijke en het publieke (tussen eerste persoon en derde persoon, tussen de deelgenoot als persoon en de deelgenoot als individu). Dit begrip 'relatie' is wat Wittgenstein beschrijft als de relatie tussen de regel en zijn toepassing: een regel is manifest in zijn gebruik. Deze relatie is ook uitgedrukt in het vaak als simplificatie gebruikte 'meaning is use': de betekenis van een begrip is manifest in het gebruik van de term, en in een uitspraak als: "Was die Menschen als Rechtfertigung gelten lassen, - zeigt, wie sie denken und leben" (PU 325). De drie aspecten vormen in samenhang met elkaar de grondslag van de levensvorm als praktijk, als datgene wat deelgenoten aan elkaar bindt en wat hen als deelgenoten herkenbaar maakt. Dit deelgenootschap is reflexief, maar het vormt geen logische cirkel, omdat zoals gezegd mensen zichzelf en elkaar al doende als deelgenoten identificeren in de gebruiken en gewoonten en in de opvattingen en het wereldbeeld welke ze delen en die hen binden. Deze reflexiviteit heeft een de deelgenoten verplichtend karakter. 'Deelgenootschap' wordt namelijk het kader waarbinnen mensen begrijpelijk zijn en waarbinnen ze betekenis hebben voor zichzelf en voor elkaar. Daarmee vormt het ook het kader waarbuiten 'de anderen' zich bevinden.

Men moet 'levensvorm' niet beschouwen als analoog aan 'cultuur', 'samenleving', 'groep' e.d. waartoe ze door veel auteurs herleid wordt⁹. Elke groep waarvan de deelgenoten zichzelf en elkaar als deelgenoten (h)erkennen kan men als een levensvorm opvatten. De notie 'levensvorm' betreft namelijk niet de praktijk van het menselijk samenleven zelf, maar het patroon dat aan alle menselijke praktijken gemeenschappelijk is en waar al die praktijken de uitdrukking van zijn. Enerzijds impliceert dit dat men in de praktijken van elke groep, cultuur, samenleving het patroon moet kunnen herkennen dat hierboven met 'levensvorm' beschreven is, hoe verschillend van elkaar die praktijken ook mogen zijn en hoe sterk ze ook van de als eigen ervaren praktijken mogen verschillen. En anderzijds impliceert het dat elke groep, cultuur, samenleving op te vatten is als bestaande uit vele *verschillende* levensvormen uitgedrukt in allerlei onderscheidingen naar religie, leeftijd, geslacht, sociale of economische klasse, beroep of bezigheid, hiërarchische status, afkomst, woonplaats, dialect, om er enkele te noemen.

In de loop van zijn leven verwerft ieder mens zich een steeds groter aantal van dergelijke deelgenootschappen. Vaak is er daarbij helemaal geen sprake van een bewust of gekozen deelgenoot worden; eerder kan men stellen dat men in en door het leven dat men leidt aan steeds meer deelgenootschappen *gebonden* wordt. Ieder krijgt zo in de loop van zijn leven te maken met een complex van zeer uiteenlopende bindingen van zeer uiteenlopend belang en van zeer persoonlijke aard. Ieder zal in dat complex van deelgenootschappen ook een eigen hiërarchie aanbrengen die binnen elk deelgenootschap ook steeds weer een andere kan zijn en die in de loop der tijd zich ook herhaaldelijk kan wijzigen. Aangezien dit complex van deelgenootschappen ieders *persoonlijke* identiteit uitmaakt, zal ieder zich enerzijds een uniek individu kunnen voelen als het geheel van zijn persoonlijke deelgenootschappen en zich anderzijds op vele manieren verbonden kunnen voelen met vele andere individuen. Die bindingen kunnen hem als persoon in elke situatie en binnen elk deelgenootschap ook steeds een beetje andere gestalte geven en ze kunnen tot morele dilemma's leiden vanwege allerlei strijdigheden tussen verschillende bindingen. Al doende leert ieder zo afzien van sommige bindingen om aan andere tegemoet te kunnen komen en daarmee leert hij overwegingen maken, oordelen vellen, standpunten innemen. Hij leert zich zo in de meest uiteenlopende omstandigheden rechtvaardigen: hij verwezenlijkt zich als moreel individu door onderscheid te leren maken tussen allerlei bindingen die zich in zijn persoon manifesteren in de vorm van allerlei voorkeuren en verplichtingen. Hij leert daarmee de verschillen en overeenkomsten die hemzelf en de zijnen identificeren als deelgenoot van een gemeenschap en anderen als niet-deelgenoten en hij leert bepaalde voorkeuren overstijgen op grond van sommige verplichtingen. Het morele kan zo beschreven worden als het bindende (want verplichtende) aspect van de patronen volgens welke mensen in gemeenschappen leven, omdat het in de vorm van overwegingen en standpunten en in de persoon van deelgenoten een relatie legt tussen de beleving van het eigen gedrag (het persoonlijke) en de beleving van wat manifest is in het gedrag van anderen (het publieke). Deze twee zijn onscheidbaar, want in de erkenning van het morele als hemzelf en anderen verplichtend legt elke deelgenoot die relatie tussen het persoonlijke en het publieke die hemzelf als deelgenoot identiteit geeft en andere deelgenoten als deelgenoot (her)kenbaar maakt.

⁸Dit is een samenvatting opgenomen in mijn artikel: 'Wittgensteins Lebensform: een *terra incognita*?' (*Tijdschrift voor Filosofie*, in druk)

⁹Gier constateert dat filosofen werkzaam in de sociale wetenschappen en religie veel van het begrip 'levensvorm' gebruik gemaakt hebben. Ze houden volgens hem allen de *culturele* interpretatie voor de juiste zonder daar overigens veel tekstonderzoek voor gedaan te hebben. (N.F.Gier, Wittgenstein and Heidegger: A Phenomenology of Forms of Life, *Tijdschrift voor Filosofie* 43, 1981, p. 269-305.)

3.

De relatie tussen moraal en levenspatroon die ik hierboven beschreven heb wordt ook door anderen gelegd. Lovibond¹⁰ betoogt dat Wittgenstein erop gewezen heeft dat mensen de neiging hebben zich te conformeren aan het patroon waarbinnen ze hun taal en hun gewoonten en hun kennis verworven hebben en dat dat ook precies de controlerende en corrigerende factor is binnen een gemeenschap. 'Moraal als de grammatica van gedrag' noemt Lovibond dit. Volgens mij kan men het morele beter geen neiging noemen: de mens is slechts begrijpelijk voor zichzelf en anderen binnen de gedragspatronen die hem zijn identiteit gegeven hebben en waarvoor hij dan ook niet gekozen heeft. Het is een *gegeven* waarmee we rekening te houden hebben als we willen filosoferen over onze •*yow*, onze levensvorm, onze moraal.¹¹ Geen neiging, eerder een lot, zoals Heraclitus' •*yow nyr-p~ da mvn* ("s mensen habitus is zijn demon (;godheid, 'lot')") in de vertaling van Mansfeld)¹² uitdrukt. Heraclitus betoogt hier naar het oordeel van Mansfeld dat de tegendelen 'recht' en 'onrecht' niet zonder elkaar kunnen bestaan, maar dat de mens *denkt* dat hij een absolute kennis van 'recht' zou kunnen krijgen die deze 'eenheid der tegendelen' zou kunnen overstijgen. Dat acht Heraclitus slechts voorbehouden aan de 'godheid': voor deze is ook 'onrecht' goed, want noodzakelijk deel van de kosmische orde die de mens slechts in tegenstellingen (dag/nacht, recht/onrecht) kan ervaren. Hij kan, met andere woorden, 'recht' slechts kennen gerelateerd aan 'onrecht'.

Maar wat Heraclitus heeft voorbehouden aan de 'godheid': het weten wat 'rechtvaardigheid' is, de als het ware absolute notie, of de Kantiaanse categorie, of het Platoonse idee, is wat Wittgenstein in zijn *Lecture on Ethics*¹³ heeft omschreven met het logisch noodzakelijk goede. Hij stelt dat ethische uitspraken getuigen van een drang in het menselijk bewustzijn: we weten allemaal wat 'het goede' of 'rechtvaardigheid' inhoudt zonder dat we het onder woorden kunnen brengen. Hij noemt elke poging daartoe 'taalmisbruik', want het zijn betekenisloze uitspraken: ze verwijzen niet naar feiten, hun tegendeel is niet voorstelbaar en ze voegen niets toe aan onze kennis. Het is datgene waarvan hij in de *Tractatus* vond dat men er over moest zwijgen en waarvan hij in zijn latere werk zegt dat men het slechts kon laten zien in zijn handelingen: wat 'rechtvaardigheid' voor iemand betekent is te herkennen in diens levenswijze:

Was die Menschen als Rechtfertigung gelten lassen, - zeigt, wie sie denken und leben. (PU 325)

Daarmee maakt hij het verband duidelijk tussen moraal en praktijk. Maar ook duikt in deze uitspraak, en in:

"So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?" - Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform. (PU 241)

Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide. (ÜG 94)

een onoverkomelijk lijkend probleem op voor morele universaliteit. Als mijn overtuigingen over rechtvaardigheid, waarheid, juistheid slechts kenbaar zijn in mijn handelen, als die bovendien berusten op overeenstemming in levenspatronen en als deze patronen me zijn overgeleverd als de achtergrond waartegen ik onderscheid kan maken tussen waarheid en onwaarheid: mijn wereldbeeld waarin mijn overtuigingen hun grondslag vinden, dan lijkt de weg vrij voor moreel scepticisme en relativisme, waarmee ook elk 'ethocentrisme' dat zich superieur acht en toont door andere moraalsystemen of -patronen in te kapselen, te overheersen of te overlopen, gelegitimeerd is.

Dat is naar mijn idee echter allerminst het geval. Wittgenstein stelt dat Görings '*Recht is das, was uns gefällt*' 'zelfs ook een soort ethiek' is. Daarmee wil hij niet elke verwachting van morele universaliteit logenstraffen, integendeel: hij stelt dat zo'n uitspraak kan dienen om tegenwerpen tegen een bepaalde houding tot zwijgen te brengen en in samenhang met andere ethische oordelen en discussies beschouwd dient te worden, in de anthropologische bestudering van ethische discussies.¹⁴ Dit voorbeeld heeft hij gegeven om duidelijk te maken dat

¹⁰S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 54-68. Het citaat staat op p.63 en is een aanhaling van Hampshire 1978:13).

¹¹cf PU II:572: Das Hinzunehmende, Gegebene - könnte man sagen - seien *Lebensformen*.

¹²J.Mansfeld (ed.), *Heraclitus, fragmenten*, Amsterdam, Atheneum-Polak & Van Gennep, 1987, fragment 100, p.58.

¹³L.Wittgenstein, A Lecture on Ethics, *Philosophical Review* 74 (1965), p. 3-12.

¹⁴And once when I mentioned Goering's 'Recht is das, was uns gefällt', Wittgenstein said that 'even that was a kind of ethics. It is helpful in silencing objections to a certain attitude. And it should be considered along with other ethical

ook moreel als verwerpelijk beoordeelde praktijken als *moreel* gezien moeten kunnen worden om een dergelijk oordeel mogelijk te maken. Dat wil zeggen: pas als we weten wat we moeten verstaan onder 'moreel' kunnen we een oordeel uitspreken over morele oordelen, standpunten of praktijken. Dat begrip kunnen we echter slechts verwerven door bestudering van de menselijke praktijk of door ons menselijke praktijken voor te stellen waarin het er op een bepaalde manier toegaat, en niet via een of andere wetenschappelijke theorie. Ik wil hier herinneren aan Wittgensteins opmerking in de *Lecture on Ethics* dat het absolute van begrippen als 'rechtvaardigheid' en 'juistheid' getuigt van een drang in het menselijk bewustzijn die zich niet laat beschrijven. Voorzover ethiek voortkomt uit het verlangen iets te zeggen over het absoluut goede, het absoluut waardevolle of de uiteindelijke zin van het leven, kan het volgens Wittgenstein geen wetenschap zijn, omdat het een hoogst persoonlijke zaak is. Maar dat wil volgens mij niet zeggen dat aan de aanspraak op onafhankelijke morele maatstaven alle grond ontvallen is.

Het begrip 'maatstaf' refereert aan een meetprocedure. We verlangen van morele maatstaven enerzijds dat we daaraan ons eigen en elkaars gedrag kunnen toetsen en anderzijds dat we onszelf daarmee kunnen rechtvaardigen. Vele ethische theorieën hebben dat letterlijk genomen bijvoorbeeld door procedures voor rechtvaardiging te ontwerpen of bepaalde al of niet moreel geladen begrippen als maatstaf centraal te stellen. Daardoor zijn ze de uitdrukking van een bepaalde opvatting over ethiek of moraal die vaak ook nog een bepaalde tijdgeest weerspiegelt; ze kunnen dan ook geen aanspraak meer maken op onafhankelijkheid of universaliteit behoudens datgene wat binnen hun eigen kader als universeel of onafhankelijk geldt. En aan een maatstaf die zijn eigen onafhankelijkheid of universaliteit definieert hebben we geen behoefte als we naar de universele grond voor onafhankelijke morele maatstaven zoeken. De *begrippen* die in morele theorieën centraal staan (rechtvaardigheid, nut, algemeen belang, deugd, plicht) zijn zeker belangrijke morele begrippen. Deze theorieën beschrijven echter op dergelijke begrippen gebaseerde procedures of een op dergelijke begrippen gebaseerde manier van leven, en *niet de begrippen als maatstaf zelf*. Onze maatstaf wordt daarmee dan ook het volgen van een bepaalde procedure of van een bepaalde manier van leven welke hun eigen toetsing en rechtvaardiging inhouden. Anders gezegd: theorieën omzeilen de gevraagde onafhankelijkheid of universaliteit; ze bieden zich aan *op* de grondslag van de morele universaliteit waar we nu juist naar op zoek zijn. Wat we zoeken is niet een antwoord op de vraag hoe we behoren te leven of wat rechtvaardigheid in de praktijk moet inhouden - wat we zoeken is een onafhankelijke maatstaf waarmee we ons eigen en elkaars gedrag kunnen toetsen, waarmee we elkaar verplichtingen kunnen toeschrijven en waarmee we ons persoonlijk kunnen rechtvaardigen. Toets en rechtvaardiging bestaan uit en in het afleggen van verantwoording als *persoon*. Wat ethische theorieën ons bieden is een verantwoording als *individu*, een externe toets. Wat we zoeken is een interne toets: een toets die het ons - zonder ons eerst te hoeven bekeren tot een bepaalde ethiek¹⁵ - mogelijk maakt onder alle omstandigheden, in alle situaties en onafhankelijk van al onze bindingen uitgedrukt in onze voorkeuren, het onuitsprekelijke van rechtvaardigheid, correctheid, menselijkheid, deugd, plicht, eer, integriteit in ons leven tot uitdrukking te brengen zodanig dat we er van uit mogen gaan daarin door anderen begrepen en geaccepteerd te worden.

4.

Lovibonds 'moraal als de grammatica van gedrag' refereert aan Wittgensteins grammatica-begrip. Wittgenstein bedoelt met 'grammatica' iets anders dan wat het begrip in de taalkunde inhoudt. Zijn notie 'grammatica' verwijst naar het patroon van regels dat aan de samenhang van ons handelen en ons taalgebruik ten grondslag ligt en daarin manifest is. We laten zien wat we bedoelen (we maken onze bedoelingen manifest in taal en handelen), en of we dat goed doen blijkt uit het feit dat we begrepen worden. Dat impliceert dat die grammatica niet alleen de samenhang van taal en handelen betreft, maar ook de referentie van onze woorden en onze daden omvat: in de wereld wordt zichtbaar wie we zijn, en dat ons dat ter harte gaat (dus dat we dat ook als moreel zien) moge blijken uit de vele discussies over wat we in de wereld teweegbrengen.

Aan deze samenhang heb ik in § 2 drie aspecten onderscheiden: a. de relatie tussen taalgebruik en patronen van leven; b. de relatie tussen opvattingen en wereldbeeld; c. de relatie tussen het persoonlijke en het publieke (tussen eerste persoon en derde persoon, tussen de deelgenoot als persoon en de deelgenoot als individu). Deze aspecten maken het mogelijk inzicht te krijgen in het toeschrijven van ervaringen, gevoelens en overtuigingen aan anderen en dat is van cruciaal belang voor de mogelijkheid van toetsbaarheid en rechtvaardiging. Hierbij gaat het namelijk om het kunnen leggen van begrijpelijke relaties tussen redenen en handelingen (om de begrijpelijkheid van de relatie tussen reden en handeling). En het fundamentele van het morele is volgens mij nu dat het manifest in ons gedrag een relatie legt tussen het interne en het externe (tussen het persoonlijke - het 'private' - en het publieke) op grond van het gegeven dat beide aspecten zijn van die relatie. En het is fundamenteel, omdat het de enige manier is waarop we begrijpelijk *kunnen* zijn voor andere mensen juist omdat daarmee het persoonlijke manifest wordt in het publieke.

judgements and discussions, in the anthropological study of ethical discussions which we may have to conduct.' R.Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, London, Routledge and KeganPaul, 1970 p.101/2.

¹⁵Overigens zou zo'n bekering zelf weer de uitdrukking in onze manier van leven (moeten) zijn van het onuitsprekelijke.

Dat impliceert dat het sociale moreel van aard is: het sociale is gebaseerd op deze in taal en gedrag manifeste relatie tussen het persoonlijke en het publieke. Daarmee geeft het eenieder de mogelijkheid tot toetsing en rechtvaardiging op basis van wat ieder meent te delen met anderen en meent te mogen toeschrijven aan anderen vanuit de aanspraak op onafhankelijke maatstaven.

Wat echter vaak als probleem gezien wordt is dat onze overtuigingen, motieven, redenen, principes, intenties uitgedrukt zijn in ons handelen, in onze manier van leven, en dat de vraag: 'Waarom doe je dat?' uiteindelijk niets meer kan opleveren dan wat al in die handelingen, in dat leven uitgedrukt was. Vaak wordt daarbij een frase uit *PU* 217 aangehaald:

Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: "So handle ich eben."

Op dat niveau kan van ons niet meer gevraagd worden ons te rechtvaardigen, want het is de grondslag van onze rechtvaardigingen: het is het onuitsprekelijke op grond waarvan we vinden dat we zo behoren te leven - en dat we dan ook laten zien in het leven dat we leiden. Maar dat laatste zoeken we juist: we zoeken niet zozeer een *rechtvaardiging van* die grondslag als wel een begrijpelijke *relatie tussen* grondslag en handeling, tussen principes en levenswijze: we willen de ander een reden, motief, overtuiging kunnen toeschrijven die zijn gedrag begrijpelijk maakt en het ons daarmee mogelijk maakt het aanvaardbaar of onaanvaardbaar uit te spreken, en we willen op dezelfde wijze begrijpelijk worden voor anderen (en daarmee vaak ook voor onszelf). Wittgenstein maakt onderscheid tussen eerste-persoon-toeschrijvingen: de redenen (gevoelens, indrukken, intenties, waarnemingen etc.) die we zelf 'hebben', en derde-persoon-toeschrijvingen: de redenen die publiek als handelingen en in handelingen herkenbaar (manifest) zijn.¹⁶ Dat we in de meeste gevallen in anderen *mensen* kunnen zien (en geen automaten, onbezielden of zombies) toont aan dat we hen een 'eerste persoon' toeschrijven.¹⁷ Alleen als we uit gedrag of standpunt van een ander kunnen aflezen welke maatstaven hij huldigt, op welke grondslagen hij zijn leven heeft gevestigd, wordt hij begrijpelijk als mens en aanvaardbaar (of onaanvaardbaar) als moreel individu. Dit impliceert dat we bepaalde maatstaven (grondslagen) delen *in de mate* dat we elkaar begrijpen en als 'moreel'¹⁸ aanvaarden. Het morele legt in de vorm van overwegingen en standpunten en in de persoon van deelgenoten een relatie tussen de beleving van het eigen gedrag en de beleving van wat manifest is in het gedrag van anderen. Deze twee zijn onscheidbaar, want in de erkenning van het morele als verplichtend (de 'onafhankelijke maatstaven') legt elke deelgenoot de relatie tussen het persoonlijke en het publieke dat hemzelf als deelgenoot identiteit geeft en andere deelgenoten als deelgenoot (her)kenbaar maakt.

Een tweede aspect van het rechtvaardigingsprobleem wordt vaak geacht te zijn dat de vraag naar toets of rechtvaardiging teneinde bij twijfel of onenigheid in morele kwesties een oordeel mogelijk te maken de mogelijkheid van onenigheid uitsluit en ons onze verantwoordelijkheid voor onze daden ontnemt.¹⁹ Dat heb ik al bestreden in de vorige paragraaf: de externe (theoretische) toets geeft onze morele problemen en dilemma's een kader waarbinnen we ons als individu kunnen (proberen te) rechtvaardigen. Dat zal in een aantal gevallen zeker leiden tot het verminderen van persoonlijke verantwoordelijkheid - beroepscode tonen daar navrante voorbeelden van. Maar dat ligt dan niet aan de externe toets, maar aan de persoon die de toets op zijn praktijken toepast. Anders gezegd: men kan zijn verantwoording als *persoon* ontlopen door zich als *individu* (publiek, dat wil zeggen: als functionaris) te verantwoorden - soms achteraf als de zaken al fout gegaan zijn. Maar hiermee hebben we het probleem juist aan de oppervlakte gekregen. We vragen iemand verantwoording als mens (want dat is de maatstaf waar we naar op zoek zijn) en we krijgen de verantwoording als dokter, als technoloog, als militair, als politicus, als electricien, als beveiligingsbeambte. Wat we zoeken is derhalve de verantwoording van de mens die zich verantwoordt als dokter, als militair, als politicus etc. En om terug te keren naar de tweede paragraaf: wat we zoeken is de verantwoording van de mens die het totaal (*niet*: de optelsom) is van al zijn bindingen resulterend in morele verplichtingen en persoonlijke voorkeuren en herkenbaar in standpunten en uitingen, in een manier van leven. We zoeken geen uitleg of verklaring of aansprakelijkheid, we zoeken de verantwoording van de *persoon* in zijn *publieke* leven.

Men moet naar mijn idee het kunnen hanteren van morele maatstaven niet zien als een vermogen waarover men vrijelijk de beschikking heeft, waarvan men dus ook kan afzien en waarop men een toetsing kan toepassen. Er is geen sprake van keuze, maar ook niet van dwang; er is evenmin sprake van het *toepassen* van een toets. Toets en rechtvaardiging zou men 'het ijken van elkaars overtuigingen aan elkaars gedrag' kunnen noemen, of: 'de uitdrukking van de *reflexiviteit* van de morele verplichting'. Heeft het enige betekenis als ik zeg: "Ik doe dit nu wel, maar het is tegen mijn principes"? Dat kan nooit de keus uitdrukken nu maar eens tegen mijn principes in te handelen (afgezien

¹⁶Zie o.a. *BPP* I 836, *BPP* II 63 en 169, *Z* 472, *PU* 248, *PU* II:562-567.

¹⁷Zie bijvoorbeeld *PU* II:495: "Ich glaube, daß er kein Automat ist" hat so ohne weiteres, noch gar keinen Sinn. Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, daß er eine Seele hat."

¹⁸'Moreel' als naam voor de maatstaf die we hanteren opgevat: het kan inhouden dat we een bepaald concreet gedrag op deze grond als *immoreel* moeten of zullen veroordelen.

¹⁹P. Johnston, *Wittgenstein and moral philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul, 1989, p.86.

nog van het feit dat het begrip ‘principe’ in zijn gebruik elke keus uitsluit). Waaruit zou, anders dan uit mijn uitspraak, af te lezen zijn dat ik tegen mijn principes in handel? Anders gezegd: waaruit blijken mijn principes? Uit mijn handelen, dat wil zeggen, uit de intenties die er in mijn handelingen zichtbaar zijn en uit de begrijpelijkheid daarvan - en nergens anders uit. Zo’n - zeer veel gehoorde - uitspraak kan alleen betekenis hebben als ermee uitgedrukt wordt: “Ik vind dat ik het anders had moeten doen” - maar dat lijkt me nu juist de uitdrukking van het onuitsprekelijke, van een morele maatstaf en van het ontbreken van een vrije keuze daarin. Als er morele maatstaven zouden bestaan waar we naar believen voor of tegen zouden kunnen handelen, dan vooronderstelt die keuzemogelijkheid zelf al het kunnen beschikken over maatstaven volgens welke we voor of tegen die maatstaven zouden kunnen kiezen. Met andere woorden: het stellen van een keuzemogelijkheid roept een oneindige regressie van maatstaven op die alle een beroep moeten doen op het morele dat de keuze bepaalt. Deze regressus is slechts te voorkomen als men de morele keuze tot de menselijke praktijk herleidt. Dat wil zeggen dat we in ons handelen - al doende - *leren* keuzes maken en dat we ons in die praktijk als moreel individu verwezenlijken. En het kunnen leren van moreel handelen, van het onderscheid tussen goed en slecht, vooronderstelt reeds een *vermogen* tot moreel handelen, een onderscheidingsvermogen op grond waarvan we morele keuzes kunnen maken. Kennelijk moeten we een dergelijk vermogen als grondslag nemen: we moeten het bestaan van de vermogens waar we in ons leven van gebruik blijken te maken, als gegeven aannemen - maar we moeten ze *als gegeven* wel in ons onderzoek betrekken.

5.

Als uitspraken en handelingen de uitdrukking zijn van principes, van onafhankelijke maatstaven - wat zegt Görings “Recht is das, was uns gefällt” dan over diens principes? Hooguit dat hij er geen principes op na houdt die wij met ‘onafhankelijke maatstaven’ zouden kenmerken. Diens uitspraak is analoog aan Wittgensteins “Ik weet dat ik me slecht gedraag, maar ik wil niet beter”, en het antwoord zou ook Göring gegeven kunnen worden: “Je zou je beter moeten willen gedragen”.²⁰ In een naschrift zegt Rhees²¹, dat een antwoord als “Ik wil niet beter” geen ethische waarde heeft; het is binnen deze grammatica (binnen het kader van morele taalspelen) betekenisloos.

Ik zou Göring (en ook Wittgenstein in diens hierboven aangehaalde voorbeeld) hebben willen antwoorden: “Je weet wel beter; je belazert de boel.” Een beroep op de wil of het goeddunken (‘Gefallen’) in deze context is het moreel misbruiken van begrippen: je laat daarmee zien dat je weet hoe je je behoort te gedragen, dat je weet dat ‘Recht’ juist onafhankelijk is van wat je goeddunkt, dat ‘Recht’ inhoudt het kunnen overstijgen van wat je goeddunkt, dat de wil in morele zin juist geen zaak van vrije keuze kan zijn. Het is misbruik, omdat deze twee bijelkaar horen in een betekenis die ‘goeddunken’ identiek maakt met ‘recht’ of ‘juist’ of ‘goed’ of ‘correct’, die als vanzelfsprekend in je manier van leven uitgedrukt moeten zijn. Het feit dat je ze uitgesproken verenigt (in een uitspraak verenigd hebt), laat zien dat je het begrip afhankelijk gebruikt, *gerelateerd* aan je voorkeuren en niet onafhankelijk daarvan²² en dat je dat willens en wetens doet. Het absolute, de onafhankelijke maatstaf is het onuitsprekelijke; de uitgesproken vereniging van ‘recht’ en ‘goeddunken’ of van ‘wil’ en ‘goed’ maakt dat duidelijk: als je echt zou menen wat je zei, zou je ‘is wat ons goeddunkt’ niet toevoegen aan ‘recht’ of ‘ik wil niet beter’ aan ‘ik weet dat ik me slecht gedraag’ - het zou een vanzelfsprekendheid moeten zijn, evenals “P is waar” eenvoudig betekent: “P”.²³ Het is deze vanzelfsprekendheid die maakt dat het onuitsprekelijke niet *behoeft* te worden uitgesproken, dat we mogen verwachten dat dergelijke maatstaven aanwezig zijn in de normen aan de hand waarvan iemand zelf is opgegroeid. In dit morele taalspel maak je er een contradictie van: je meent niet wat je zegt, je weet wel beter. Bovendien kun je weten dat anderen kunnen weten dat je niet oprecht bent of dat je beter weet. Dat je daar uiteraard lak aan hebt laat je ook in deze uitspraak merken. Daarmee maak je een contradictie van jezelf: je hebt aan jezelf de grondslag ontnomen waarop anderen je serieus zouden kunnen (en moeten) nemen.

Dit maakt de beide aspecten van het onuitsprekelijke - het persoonlijke en het publieke - zichtbaar als reflexief: we weten allemaal hoe het hoort en we weten dat alle anderen dat ook weten en dat ze weten waaraan dat zichtbaar is. In de voorgaande paragrafen heb ik duidelijk proberen te maken waarop die reflexiviteit berust. Morele overwegingen leren we maken, morele dilemma’s leren we beslissen, morele voorkeuren leren we overstijgen op grond van het gegeven dat we opgroeien met verlerlei bindingen die zich in ons manifesteren als voorkeuren en strijdigheden. Zo hebben we ons al doende als *persoon* en als *individu* verwezenlijkt als deelgenoten en we zijn ook als zodanig herkenbaar omdat deze reflexiviteit zich manifesteert als overeenstemming in taal en gedrag. Op grond daarvan heb ik

²⁰But suppose I had told one of you a preposterous lie and he came up to me and said “You’re behaving like a beast” and then I were to say “I know I behave badly, but then I don’t want to behave any better,” could he then say “Ah, then that’s all right”? Certainly not; he would say “Well, you *ought* to want to behave any better.” (L. Wittgenstein, A Lecture on Ethics, *Philosophical Review* 74 (1965), p.5)

²¹R.Rhees, (1965) Some Developments in Wittgenstein’s View on Ethics, *Philosophical Review* 74, p.17-26.

²²In de *Lecture on Ethics* onderscheidt Wittgenstein dit als het absolute en het relatieve waardeoordeel (p.5).

²³cf R.Rhees, o.c., p. 24.

het morele beschreven als het bindende (want verplichtende) aspect van de patronen volgens welke mensen in gemeenschappen leven, omdat het in de vorm van overwegingen en standpunten en in de persoon van deelgenoten een relatie legt tussen de beleving van het eigen gedrag (het persoonlijke) en de beleving van wat manifest is in het gedrag van anderen (het publieke). Het onuitsprekelijke behoeft geen beschrijving en zeker geen theorie: beschrijving en theorie zijn slechts mogelijk door het onuitsprekelijke, onze levensvormen, onze moraal, als gegeven aan te nemen en ze kunnen nooit meer zijn dan een beschrijving van de praktijken die dat gegeven als grondslag hebben.

Hier ligt dan ook de universele grondslag van onafhankelijke morele maatstaven: we mogen van alle in gemeenschappen opgegroeide mensen verwachten (we mogen aan hen allen toeschrijven) dat ze persoonlijke voorkeuren kunnen overstijgen *doordat* ze zich verplicht voelen door morele bindingen. Deze verwachting is onmisbaar om te kunnen samenleven en om een samenleving mogelijk te maken en ze is daarom ook gerechtvaardigd. Men zou het dan ook de logisch noodzakelijke grond van de menselijke samenleving kunnen noemen. Dit is de rots ('Felsen') die Wittgenstein in PU 217 op het oog heeft - en het is daarmee ook duidelijk waarom die geen rechtvaardiging behoeft: het is de logisch noodzakelijke *grond* voor alle rechtvaardigingen. En het is dan ook de grond waarop men *intermoreel* kan (en mag) optreden bijvoorbeeld tegen mensen die hun leven baseren op principes als hierboven aangehaald: "Recht ist das, was uns gefällt", of: "Ik weet dat ik niet deug, maar ik wil niet beter". Dat optreden geldt evenzeer groepen die collectief hun bestaan op dergelijke principes baseren, ook als ze dat zelf als moreel gerechtvaardigd - want persoonlijke voorkeuren overstijgend en de deelgenoten bindend - zien. Ook het door een bepaalde groep fundamenteel verklaren van één bepaalde binding, namelijk die waarin die groep zich onderscheidt van andere, het aan die binding onderschikken van alle mogelijke andere bindingen²⁴ en het met die binding rechtvaardigen van geweld en van het niet-deelgenoten naar het leven staan rechtvaardigt een dergelijk ingrijpen. We mogen ze corrigeren niet alleen omdat we weten dat ze beter moeten weten, maar vooral omdat we weten *waarom* ze beter moeten weten. Ze zijn zelf opgegroeid dank zij - en aan de hand van - de maatstaven, de logisch noodzakelijke grond die ze nu in hun gedrag en hun uitlatingen ontkennen of bruuskeren. Je mag nooit die *logische* voorwaarden die je bestaan mogelijk gemaakt hebben en die je je identiteit gegeven hebben in je praktijk met voeten treden en je mag ze ook nooit aan anderen onthouden, want je zou daarmee de grond ontkennen die je tot grondslag dient.

6.

Navranter en helaas veel weerbarstiger is de praktijk, waar ik dit betoog mee begonnen ben. Het is het probleem van de twijfel die ook rijst bij Görings "Recht ist das, was uns gefällt" en kan overeenkomstig behandeld worden. Wat te doen met stammen, groepen, volkeren die anderen de grond, de bestaansvoorwaarden, het gebied, het leven onthouden waar ze tot dan toe als deelgenoten op, in of mee samengeleefd hebben, die dat willens en wetens doen en die daarbij blijk geven van een volslagen minachting voor de waarden die hen tevoren met die anderen in één samenleving bonden? Men kan op grond van bovenstaande in elk geval stellen dat ze niet *op die wijze* hun problemen mogen oplossen en dat anderen (wij) het recht (of wellicht de opdracht) hebben hen dat onder ogen te brengen, wederom op de *logische* gronden dat men moreel verplicht is aan de anderen niet te onthouden wat de eigen groep de bestaansmogelijkheden heeft gegeven. Concreet: van Hutu's, Tutsi's, Bosnische Kroaten, -Moslims en -Serviërs mag (moet) gevraagd worden de anderen te respecteren en autonoom te laten die zich in het land bevinden waar zij zelf zich eveneens hebben mogen bevinden en waarin zij tevoren *samen* leefden.

Het probleem is dat men hen niet zinvol kan verwijten dat ze elkaar naar het leven staan hoewel ze in de anderen ook mensen kunnen zien, want dat weten ze zelf ook en daarin liggen juist hun beweegredenen: de hele categorie van niet-deelgenoten - van 'anderen' tot 'vijanden' - wordt juist gekenmerkt door het gegeven dat ze als mensen te herkennen zijn die desondanks op kennelijk cruciale punten van henzelf (van 'ons') verschillen. Er lijkt hier sprake van een moreel dilemma dat opgelost dreigt te worden door te kiezen voor een morele binding aan een bepaalde groep, welke keuze een andere groep buitensluit. Moraliseren - in woorden of in de daad, dus door eindeloze met de beste bedoelingen ingegeven onderhandelingen of door het sturen van een interventiemacht - kan de *ondergrond* zijn voor het helpen oplossen van dergelijke dilemma's, maar men zal zich ook (vooral) moeten richten op de *omstandigheden* waaronder een dergelijk dilemma heeft kunnen ontstaan. Elk van dergelijke conflicten heeft oorzaken, gronden, redenen, samenhangen, culturele en historische achtergronden die in onze overwegingen en in onze interventies en onderhandelingsmissies betrokken behoren te worden en die een oordeel veel minder makkelijk maken dan het hier in beginsel lijkt te zijn. Misschien is zelfs het enige wat men hier - in het kader van dit betoog - zou kunnen aanvoeren dat, als mensen onder bepaalde omstandigheden het vanuit een bepaald wereldbeeld gerechtvaardigd achten andere mensen naar het leven te staan, er ook omstandigheden te vinden moeten zijn waaronder mensen vanuit hun

²⁴Met name die welke de deelgenoten van die groep *verbinden* met deelgenoten van andere groepen en waarmee hen de morele ongerechtvaardigdheid van het principe dat hen desondanks fundamenteel van anderen onderscheidt en waarmee ze hun geweld rechtvaardigen onder ogen gebracht kan worden.

wereldbeeld anderen als deelgenoot willen - of kunnen - erkennen. Niet op grond van een tot nu toe onvindbaar gebleken universele moraal, maar op grond van het hierboven beschreven universele *aspect* van moraal: het kunnen hanteren van bepaalde morele maatstaven die boven bepaalde voorkeuren uitgaan. Die verwachting is gerechtvaardigd zolang mensen in staat blijken tot bepaalde deelgenootschappen, tot bepaalde bindingen die bepaalde morele verplichtingen opleveren welke hun leren morele overwegingen te maken en morele dilemma's op te lossen.

Verder zou men onderscheid kunnen maken - tenminste in beginsel, in de praktijk wellicht veel moeilijker - tussen groepen die hun dilemma's niet *willen* oplossen en groepen die hun dilemma's niet *kunnen* oplossen. Het laatste is goed te illustreren met een beroemd geworden voorbeeld: dat van de Ik, een stam in Afrika die onder dusdanig gedepriveerde omstandigheden leefde dat zelfs de meest primitieve gemeenschapsbindingen niet meer functioneerden, niet reflexief en zelfs niet eenzijdig.²⁵ Het dilemma was dat het gedrag van de deelgenoten het voortbestaan van hun samenleving rechtstreeks bedreigde, maar dat de overlevingsdrang van elk individu gedragsaanpassing onmogelijk maakte. Het advies om de 'deelgenoten' te verspreiden onder andere stammen om ze onder andere omstandigheden weer als mens te laten functioneren wekte in bepaalde ethische en ethnologische kringen nogal wat verontwaardiging op grond van (vermeend) etho- of ethnocentrisme.²⁶ Die verontwaardiging deel ik niet: ik denk dat we in zo'n geval vanuit de patronen die *ons* ons bestaan en onze identiteit gegeven hebben de (morele, maar ook logische) *opdracht* hebben in te grijpen.

En tenslotte kan onderling geweld - geweld in een mate of een vorm die *ons* ontoelaatbaar voorkomt - binnen een gemeenschap de uiting zijn van bindingen en verplichtingen die de gemeenschap in haar deelgenoten en ook *voor* de deelgenoten reflexief kenmerken. De anthropologie heeft daar zeer veel voorbeelden van gegeven, die tot zeer veel discussies geleid hebben. Het lijkt een van de redenen te zijn die ingrijpen in het voormalig Joegoslavië vertraagd en beïnvloed hebben. Partijen blijken zich te beroepen op hun gewelddadige geschiedenis; wie wil ingrijpen wordt voor de voeten geworpen dat hij hen niet begrijpt en ook niet zal *kunnen* begrijpen, en ook de ingrijpende partij lijkt op zijn minst geneigd dit geweld als 'locale cultuur' te respecteren - zelfs in de vorm van het opheffen van het wapenembargo en de kreet: "Laten ze het toch zelf uitvechten".²⁷ Los van alle opportunistische, politieke, economische en andere zelfzuchtige motieven die hier achter kunnen zitten wil ik hier één kanttekening bij maken. Men moet onderscheid maken tussen geweld dat een gemeenschap als geheel kenmerkt en geweld dat *gelegitimeerd* wordt door het als de gemeenschap kenmerkend op te vatten of op te doen vatten, maar dat *gebruikt* wordt om de gemeenschap zoals die tevoren bestond te ontwrichten, te zuiveren of hoe men dat verder zou kunnen noemen. In het eerste geval lijkt enig cultureel relativisme aan te bevelen, waarbij men ook zou kunnen wijzen op de vormen die 'geweld' in de eigen samenleving aanneemt of op de acceptatie van geweld in bepaalde lagen van de eigen samenleving. In het laatste geval is iedereen - *letterlijk elke menselijke gemeenschap* - gehouden in te grijpen op grond van wat ik hierboven als de universele grondslag voor onafhankelijke morele maatstaven beschreven heb.

7.

De conclusie van mijn betoog kan kort zijn. Ik heb 'moraal' uitgewerkt als *al doende* tot stand gekomen door en dienend tot het kiezen in en uit verschillende soms strijdige kaders, situaties, bindingen, oordelen, standpunten: het leren afwegen binnen de kaders van menselijke gemeenschappen die uit vele verschillende levenspatronen ('levensvormen') kunnen bestaan. Mensen leren niet de patronen *zoals* die hun overgeleverd worden, ze leren ze *gebruiken* door zich daarin te leren uitdrukken - het is de praktijk waarin ze *zichzelf* verwezenlijken: ze krijgen *persoon* ('eerste persoon') én als *individu* ('derde persoon') betekenis als *deelgenoot*. Het belangrijkste aspect daarvan is de morele verplichting die voortkomt juist uit het aldus opgegroeid zijn. Het fundamentele van het morele is volgens mij dat het manifest in ons gedrag een relatie legt *tussen* het interne en het externe (tussen het persoonlijke en het publieke) op grond van het gegeven dat beide *aspecten* zijn van die relatie, waardoor we in staat zijn aan elkaar overtuigingen en intenties toe te schrijven op grond van handelingen, uitingen, manier van leven. Morele toetsing en rechtvaardiging heb ik beschreven als het ijken van elkaars handelingen, standpunten, manier van leven aan elkaars overtuigingen. De universele grondslag van onafhankelijke morele maatstaven heb ik op deze gronden beschreven als de *verwachting* dat ieder in staat is morele maatstaven te hanteren die boven persoonlijke voorkeuren uitgaan. Deze verwachting is onmisbaar om te kunnen samenleven en om een samenleving mogelijk te maken en ze is daarom ook gerechtvaardigd: ze is in feite wat Wittgenstein het onuitsprekelijke noemt of wat hij in zijn latere werk met 'zekerheid' omschrijft. Mensen en groepen die deze verwachting in hun praktijken ontkennen of bruuskieren of die de intentie hebben deze zekerheid te ondermijnen, mogen verwachten op deze universele grond gecorrigeerd te worden.

²⁵C.Turnbull, (1972) *The Mountain People*, New York: Simon and Schuster

²⁶cf J.van Brakel and B.A.C.Saunders, (1989) Moral and political implications of pragmatism, *The Journal of Value Inquiry* 23:259-274

²⁷Wellicht wijst dit ook op een fundamenteel gewelddadige inslag van de ingrijpende of oordelende partij zelf.

Litteratuur:

- Baker, G.P. and Hacker, P.M.S. (1984) *Scepticism, Rules and Language*, Oxford: Blackwell
- Barrett, C. (1991) *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford: Blackwell
- Cavell, S. (1979) *The Claim of Reason*, Oxford, Clarendon Press
- Davidson, D. (1980) Action, Reasons and Causes, in: *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford U.P.
- Diamond, C. (1991) *The Realistic Spirit*, Cambridge (Mass.): The MIT Press
- Edwards, J.C. (1990) *The Authority of Language*, Tampa: University of South Florida Press
- Frazer, J. (1971) *The Golden Bough*, abridged edition, London: Macmillan
- Gier, N.F. (1980) Wittgenstein and Heidegger: A Phenomenology of Forms of Life, *Tijdschrift voor Filosofie* 43, , p. 269-305.)
- Hare, R.M. (1952) *The Language of Morals*, Oxford: Oxford U.P.
- Hare, R.M. (1963) *Freedom and Reason*, Oxford: Oxford U.P.
- Hampshire, S. (ed.) (1978) *Public and Private Morality*, Cambridge: Cambridge U.P.
- Hurley, S.L. (1985) Objectivity and Disagreement, in T.Honderich (ed.) *Morality and Objectivity*, London: Routledge and Kegan Paul
- Johnston, P. (1989) *Wittgenstein and moral philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul
- Lovibond, S. (1987) *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford: Blackwell
- Mackie, J.L. (1977) *Ethics*, Harmondsworth: Penguin Books
- Mansfeld, J. (ed.) (1987), *Heraclitus, fragmenten*, Amsterdam, Atheneum-Polak & Van Gennep
- Norman, R. (1971) *Reasons for Action*, Oxford: Blackwell
- Rhees, R. (1965) Some Developments in Wittgenstein's View on Ethics, *Philosophical Review* 74:17-26
- Rhees, R. (1970), *Discussions of Wittgenstein*, London: Routledge and Kegan Paul
- Schulte, J. (1987) *Erlebnis und Ausdruck*, München/Wien: Philosophia Verlag
- Smart, J.J. and Williams, B. (1973) *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge U.P.
- Turnbull, C. (1972) *The Mountain People*, New York: Simon and Schuster
- Van Brakel, J. and B.A.C.Saunders, (1989) Moral and political implications of pragmatism, *The Journal of Value Inquiry* 23:259-274
- Von Savigny, E. (1991) Common Behaviour of Many a Kind: Philosophical Investigations section 206, in: R.L.Arrington & H.-J.Glock (eds) *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context*, London: Routledge & Kegan Paul
- Warnock, G.J. (1971) *The Object of Morality*, London: Methuen
- Williams, B. (1981) *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge U.P.
- Williams, B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana Press
- Winch, P. (1972) *Ethics and Action*, London: Routledge and Kegan Paul
- Wittgenstein, L. (1965) A Lecture on Ethics, *Philosophical Review* 74: 3-12

Naar de andere publicaties van Wittgenstein wordt verwezen met de volgende afkortingen gevolgd door een paragraafnummer of een dubbele punt en een paginanummer:

- BFGB: *Bemerkungen über Frazer's 'Golden Bough'*, Frankfurt am Main 1984: Suhrkamp
- BGM: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Frankfurt am Main 1984: Suhrkamp
- BPP: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Frankfurt am Main 1984: Suhrkamp
- PU: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1984: Suhrkamp
- ÜG: *Über Gewißheit*, Frankfurt am Main 1984: Suhrkamp
- Z: *Zettel*, Frankfurt am Main 1984: Suhrkamp

Drs H.Eijzenga (1940) werkt aan een promotie-onderzoek over 'De gelijksoortigheid van levensvormen' aan de Universiteit Utrecht. Hij is daarnaast aan verschillende instellingen werkzaam als free-lance docent wijsbegeerte. Correspondentie-adres: Zandhuizerweg 31, 8389 TC Zandhuizen.

