



# MORAALWETENSCHAP

**Prof. Dr. G. Pennings**

# Inhoudstafel

---

<b>Inhoudstafel</b> .....	<b>2</b>
<b>Voorwoord</b> .....	<b>4</b>
<b>Meta-ethiek: een overzicht</b> .....	<b>6</b>
Normatieve en meta-ethiek.....	6
Formele en materiële theorieën .....	7
1. Het realisme.....	9
1.1. Het realisme .....	9
1.2. Het naturalisme .....	10
2. Het anti-realisme .....	13
2.1. Het expressivisme .....	13
2.2. Het emotivisme .....	14
3. Het moreel relativisme .....	15
4. Het intuïtionisme .....	17
<b>Moraalpsychologie</b> .....	<b>21</b>
1. De theorie van Piaget .....	21
2. De cognitieve ontwikkelingstheorie van Kohlberg .....	23
Cognitieve ontwikkeling.....	29
Socio-moreel perspectief .....	30
Morele oriëntaties .....	31
Het normatief – descriptief karakter van de stadia.....	32
De kritiek van Harré.....	37
3. Gilligan: een vrouwelijke kijk op moraal? .....	40
Een rechtvaardigheidsmoraal.....	41
Een moraal van betrokkenheid en zorg.....	42
De afbakening van het morele domein .....	47
<b>Een contextuele ethiek</b> .....	<b>50</b>
1. De vervreemding van de morele werkelijkheid.....	51
1.1. De loskoppeling van de handelingsstroom.....	52
1.2. Het stilzetten van de tijd (en de wereld).....	53
2. Het individualisme in de ethiek.....	54
3. Het rationalisme en a-contextualisme van de morele beslissing .....	56
4. Morele verwijten en standing .....	58

---

4.1. De relatie met de overtreder .....	59
4.2. De relatie van de daad ten aanzien van de norm .....	61
5. Roddel .....	62
<b>De status van morele intuïties .....</b>	<b>68</b>
1. Morele intuïties als heuristieken.....	69
2. Een normatieve informatie-integratie theorie.....	72
<b>Risicobeoordeling bij erfelijkheidsraadpleging.....</b>	<b>77</b>
<b>Deugden, karaktertrekken en psychologisch onderzoek .....</b>	<b>85</b>
1. Gehoorzaamheid aan autoriteit.....	88
2. De “goede samaritaan” .....	90
3. Invloed van omstanders .....	90
4. Conformereren aan de groepsmening.....	91
Psychologische reacties .....	91
Filosofische reacties .....	94
<b>Attribuïetheorie en verantwoordelijkheid .....</b>	<b>102</b>
1. Verantwoordelijkheid.....	103
2. Strafrechtelijke verantwoordelijkheid .....	103
3. Attributie en causaliteit .....	105
4. Attributie van verantwoordelijkheid als functie van de sociale context.....	107
<b>Psychopaten en het internalisme/externalisme debat .....</b>	<b>110</b>
1. Psychopaten en morele verantwoordelijkheid.....	112
2. Morele verantwoordelijkheid .....	114
<b>Morele emoties.....</b>	<b>119</b>
1. Emoties algemeen .....	120
2. Emoties, moreel denken en rationaliteit .....	125
3. Emoties en morele verantwoordelijkheid.....	127
<b>Een moraal van de eer .....</b>	<b>129</b>
1. Eermoraal versus mensenrechten .....	133
2. Maagdelijkheid als symbool.....	136
<b>Het incesttaboe .....</b>	<b>138</b>
1. De sociobiologische verklaring.....	140
2. De Westermarck-hypothese .....	141
3. De rol van de cultuur .....	141
<b>Literatuur.....</b>	<b>143</b>

## Voorwoord

---

De eerste vraag voor een cursus moraalwetenschap is logischerwijze: Wat is moraal? De termen 'moraal' en 'ethiek' verwezen oorspronkelijk naar hetzelfde fenomeen. Het woord "moraal" is afgeleid van het Latijn 'mos' (meervoud 'mores') waarvan het Griekse equivalent 'ethos' is. Beide termen verwijzen naar het geheel van zeden en gewoonten die door een bepaalde groep worden gevolgd en aanvaard. Later is de term "ethiek" steeds meer voorbehouden voor de wetenschappelijke studie van de moraal (Fretz, 1980).

Moraal kan worden omschreven als het geheel van denken en handelen dat verband houdt met het goede en het rechtvaardige (het juiste). Moraalwetenschap is dan de wetenschappelijke studie van de moraal als menselijke praktijk. Je kan het vergelijken met godsdienstwetenschap: de studie van de plaats van religie in het menselijk leven en de samenleving. Moraal breed genomen zal trouwens godsdienstige overtuigingen omvatten voor zover die overtuigingen aangeven wat goed of rechtvaardig is.

'Haidt (2013) once stated that morality is the key to understanding human behavior. I could not agree more, and in this section I will develop the claim that morality is the missing link between structure and agency. Moral should here be understood as "moral normativity," referring to rights and duties and to judgments about what is right or wrong. Brinkman (2011) has argued that such normativity should be seen as a precondition for all psychological phenomena. Below I will defend the claim that the same holds for all social phenomena and that the social realm cannot be understood if moral normativity is left out. Moreover, moral considerations allow to explain how structures influence agents as well as how structures are created through agency' (Van Langenhove, 2017).

We bekijken in de verschillende hoofdstukken hoe enkele wetenschappen zoals de psychologie, neurologie, antropologie enz. ons meer inzicht kunnen geven in de moraal en in ons moreel redeneren.

Naast dit descriptieve (beschrijvende) doel voegt zich nog een normatief (voorschrijvend) doel: het gebruik van wetenschappelijke, empirische kennis om te komen tot een betere, meer

---

gefundeerde ethiek. Het is dus niet alleen de bedoeling om beter te begrijpen hoe morele overtuigingen, regels en structuren het menselijk gedrag en denken beïnvloeden maar ook om met die kennis een betere ethiek op te bouwen. Dit houdt een nadrukkelijke afwijzing in van de idee dat ethici een ethiek kunnen maken zonder kennis van de samenleving en de mens. Dit normatieve deel is het moeilijkste omdat het botst met een algemeen erkende scheiding, namelijk die tussen feit en waarde, wetenschap en ethiek, zijn en moeten, het descriptieve en het normatieve. De rode draad doorheen alle hoofdstukken is de interactie tussen empirie en normativiteit.

## Meta-ethiek: een overzicht

---

### Normatieve en meta-ethiek

De meta-ethiek wordt klassiek onderscheiden van de normatieve ethiek, hoewel beide volgens sommigen niet radicaal van elkaar kunnen gescheiden worden.

De **normatieve ethiek** houdt zich bezig met vragen zoals: Wat is goed of verkeerd? Welke normen en waarden kunnen gelden als een juist antwoord op wat in een bepaald geval moreel geboden is?

Binnen de normatieve ethiek kan dan nogmaals een onderscheid worden aangebracht tussen een theoretisch deel dat voornamelijk bezig is met problemen rond morele theorieën en een inhoudelijk deel dat voornamelijk over specifieke inhoudelijke punten gaat. De theoretische normatieve ethiek behandelt dan vragen zoals de relatie tussen goedheid en rechtvaardigheid, de mate waarin een moreel oordeel onpartijdig moet zijn enz. De inhoudelijke normatieve ethiek handelt onder andere over de problemen van de toegepaste ethiek. Klassieke problemen van de toegepaste ethiek zijn onder meer vraagstukken over abortus, de doodstraf, een rechtvaardige inkomensverdeling enz. (Brink, 1989, p. 2).

De **meta-ethiek** houdt zich strikt genomen niet bezig met normatieve vragen, maar bestudeert de aard van normatieve vragen en argumenten en de betekenis van morele concepten (zoals morele verantwoordelijkheid, goedheid, etc.). Het probeert te achterhalen hoe men juiste van onjuiste morele oordelen kan onderscheiden en wat een moreel oordeel juist maakt (den Hartogh, Jacobs & van Willigenburg 2013). Wat zijn morele oordelen en wat drukken ze precies uit? Hebben ze een functie? Zijn ze uitdrukkingen van gevoelens of culturele standaarden, of is er iets wat morele oordelen onderscheidt van andere soorten oordelen? In welke zin zijn ze objectief en hebben ze een waarheidswaarde? Kunnen morele oordelen gerechtvaardigd worden, en zo ja, hoe?

De meta-ethiek vormt een essentiële bijdrage tot de kennis van het morele redeneren en handelen. Maar het belang ervan reikt verder: de meta-ethische positie die men inneemt, is

---

bepalend voor het onderzoek van de moraal. Een belangrijke taak van de meta-ethiek is immers om aan te geven hoe 'moraal' te onderscheiden is van aanverwante fenomenen zoals wetgeving, etiquette (geheel van regels omtrent de omgang), beleefdheid en esthetica die eveneens bepaalde normatieve en evaluatieve concepten gebruiken.

## Formele en materiële theorieën

Waarin onderscheidt een morele code of een moreel principe zich van andere regels en principes? Hierop kunnen twee grote antwoorden worden gegeven: 'formele' theorieën en 'materiële' theorieën (Copp, 1992, pp. 791-792).

Formele theorieën stellen dat morele oordelen kunnen onderscheiden worden van andere soorten oordelen op basis van hun formele of logische eigenschappen. Hare stelde bijv. dat morele oordelen a) prescriptief, b) universaliseerbaar en c) 'overtreffend' ("overridingness") zijn. Die logische eigenschappen bekomt hij door een analyse van de betekenis van de morele woorden (Hare, 1981, pp. 20-21). a) Morele oordelen schrijven in essentie een bepaald gedrag voor. Het zijn imperatieven, ze bevelen aan. b) Ze zijn tevens universaliseerbaar, d.w.z. ze zijn op alle relevant identieke situaties en personen van toepassing. Er kan dus geen uitzondering op een regel worden gemaakt tenzij die uitzondering wordt geargumenteed. Als je zegt dat iemand iets moet doen, dan betekent dit dat alle personen in een relevant vergelijkbare situatie dat iets moeten doen. Deze eigenschap is duidelijk verbonden met de onpartijdigheid, d.w.z. de regels gelden voor iedereen. c) Tenslotte overtreffen morele oordelen andere oordelen (bijv. esthetische) wanneer ze ermee in conflict komen (Hare, 1981, p. 56). Een architect die een openbaar gebouw ontwerpt, zou esthetische overwegingen niet mogen laten primeren op het recht op toegang door rolstoelgebruikers. De bovengenoemde basiskennmerken van morele oordelen zullen we opnieuw ontmoeten in de theorie van Kohlberg.

De materiële theorieën onderscheiden morele oordelen van de andere soorten oordelen op grond van hun inhoud of functie. Frankena bijv. verdedigde dat de functie van de moraal is om sociale samenwerking mogelijk te maken. Een morele code bevat bijgevolg principes en regels

die de mensen vragen om de gevolgen van hun daden voor anderen in overweging te nemen. Hoewel morele regels ongetwijfeld ook in belangrijke mate bijdragen tot samenwerking en vreedzaam samenleven, is het moeilijk te verdedigen dat dit criterium toelaat moraal te onderscheiden van andere domeinen, zoals bijv. culturele normen. Beleefdheidsregels zijn culturele normen die immers ook het harmonieus samenleven bevorderen.

Zoals hoger aangegeven, stellen vele filosofen vragen bij de strikte scheiding tussen normatieve en meta-ethiek (Brink, 1989, p. 3). Het oorspronkelijke idee was dat we een strikt wetenschappelijke meta-ethiek zouden kunnen ontwerpen die moreel neutrale uitspraken zou mogelijk maken. Dit idee over de ethiek wordt steeds meer verlaten. Ook in de meta-ethische posities sluipen nogal eens normatieve elementen binnen.

Twee voorbeelden (Veldhuis, 1985, p. 16):

1) de universaliseerbaarheid die door Hare (en anderen) naar voor wordt geschoven als een logische eigenschap van morele oordelen wordt door sommigen gezien als een inhoudelijke positie. Het impliceert bijv. dat alle mensen relevant gelijk zijn maar bijv. in een eer-moraal wordt juist dit punt ontkend.

2) de definiëring van wat moraal is (een taak van de meta-ethiek) heeft vaak grote gevolgen voor de normatieve systemen die worden ontwikkeld. Als we, zoals Frankena, stellen dat moraal tot doel heeft om conflicten in de samenleving te voorkomen en op te lossen, dan heeft dit gevolgen voor de invulling van inhoudelijke morele regels. We kunnen bijv. verdedigen dat de strafmaat voor misdaden vooral moet bepaald worden door het afschrikkend effect. Het is dan niet zozeer van belang dat de straf rechtvaardig is (in verhouding tot het misdrijf) maar dat ze voorkomt dat de misdadiger, en anderen die kennis nemen van de straf, eenzelfde misdrijf in de toekomst zal begaan.

In wat volgt schetsen we enkele grote lijnen van meta-ethische theorieën. Dit is een basis die je nodig hebt om de verdere hoofdstukken beter te begrijpen. Het is helemaal niet de bedoeling om een exhaustief overzicht te geven van alle stromingen. Er bestaan haast evenveel meta-ethische theorieën als meta-ethici. Ze delen bepaalde overtuigingen met anderen maar verschillen tegelijk met die zelfde collega's op andere punten.



## 1. Het realisme

### 1.1. Het realisme

Het *realisme* neemt aan dat er **morele feiten** bestaan. Morele uitspraken zeggen iets over de wereld en kunnen bijgevolg ook waar of vals zijn (truth-evaluable). De eerste functie van morele oordelen volgens een realist is om iets te zeggen over de wereld (personen, situaties, beslissingen...). Wanneer ik een baby in kokend water gooi, dan neemt een moreel realist aan dat die daad een eigenschap heeft, namelijk 'verkeerd'. Zo kan iemand over een persoon zeggen dat hij een 'goed' mens is, net zoals men kan zeggen dat hij 'agressief' of 'behulpzaam' is. Het toeschrijven van morele eigenschappen aan een persoon, situatie, enz., kan een verklaring bieden voor allerlei andere gedragingen van de persoon of elementen van de situatie. Sturgeon heeft bijv. geargumenteed dat de groei van het verzet tegen de slavernij best verklaard kan worden door verwijzing naar de morele eigenschap 'onderdrukkend'. Indien morele feiten een rol spelen bij de verklaring, dan houdt dit ook de mogelijkheid in dat ze bevestigd of weerlegd worden.

Bepaalde fenomenologische aspecten van ons morele leven wijzen op het feit dat we geloven in de objectiviteit van morele oordelen (zie Mackie, 1977). Morele oordelen worden vaak geformuleerd als beweringen over iets (dit of dat is verkeerd of onrechtvaardig); we delibereren, denken na en discussiëren over morele problemen; we veronderstellen dat mensen morele vergissingen kunnen maken en dat ze hun visies kunnen verbeteren en we ervaren morele beperkingen en verboden als onafhankelijk van ons (Brink, 1989, p. 24). Onze morele oordelen maken dus 'aanspraak op objectiviteit'. Bovendien veronderstellen de niet-cognitivisten (de expressivisten en de emotivisten) dat onze morele uitspraken eigenlijk misleidend zijn. Ze lijken immers een bewering te doen over de werkelijkheid (x is verkeerd) maar in feite licht men de ander in over de eigen gemoedstoestand (ik ben tegen x) of schrijft men voor dat x moet worden gemedan.

Apostel (1994, pp. 9-12) somt de volgende 7 kenmerken op van een ethisch realisme:

1. Alle morele oordelen maken aanspraak op waarheid. Als ik zeg 'Beloften moeten gehouden worden' of 'Moed is een deugd', beweer ik dat deze beweringen waar zijn.

2. Terwijl alle ethische oordelen aanspraak maken op waarheid, zijn er tenminste een aantal die letterlijk waar zijn.
3. Het is mogelijk en noodzakelijk om ethische oordelen te beargumenteren en te bediscussiëren. Immers, aanspraken op waarheid worden getest door ze in verband te brengen (door deductie en inductie) met andere uitspraken van dezelfde soort. Men kan ethische oordelen van andere ethische oordelen afleiden of door andere ethische oordelen weerleggen.
4. Ethische oordelen kunnen vergissingen zijn, die door ervaring en nadenken kunnen worden gecorrigeerd.
5. Er bestaan ethische experten die beter dan anderen weten wat verplicht en wat goed is. Door praktijk en theorie kan deze competentie worden aangeleerd.
6. In het verloop van de cultuurgeschiedenis kan vooruitgang worden gemaakt in onze ethische kennis. Het ethisch genie Aristoteles dacht dat sommige mensen geboren slaven zijn. Wij weten dat dit niet zo is. Men dacht dat het vierendelen, levend verbranden of het afhakken van handen rechtvaardige straffen waren; wij weten dat dit niet zo is.
7. Een kennistheoretisch scepticus is iemand die gelooft dat hij over niets de werkelijkheid en de waarheid kan kennen. Een ethisch scepticus is iemand die gelooft dat hij voor geen enkel ethisch probleem het correcte antwoord kan vinden. Een kennistheoretisch scepticus is ook een ethisch scepticus, terwijl het omgekeerde niet waar is.

Samengevat houdt het moreel realisme het volgende in (Boyd, 1997, pp. 105-106):

- morele oordelen zijn waar of vals. Morele termen zoals 'goed', 'rechtvaardig', 'verplicht' enz. verwijzen naar echte eigenschappen en relaties,
- de waarheid of valsheid van morele oordelen is in belangrijke mate onafhankelijk van onze morele opinie, theorieën enz., en
- de normale maatstaven van het morele redeneren vormen een betrouwbare methode voor het bekomen en verbeteren van morele kennis.

## **1.2. Het naturalisme**

Het naturalisme is een populaire stroming binnen het realisme. Realisten zijn vrijwel steeds naturalisten. Een naturalistisch realist stelt dat morele eigenschappen, zoals alle natuurlijke eigenschappen, kenbaar moeten zijn door observatie of door afleiding uit observeerbare

informatie. Hij tracht een definitie te geven van morele termen die empirisch kan worden geëvalueerd. Wanneer we van een daad zeggen dat ze 'verkeerd' is, dan moeten we ervan uitgaan dat die daad een bepaalde natuurlijke eigenschap heeft die het gerechtvaardigd maakt om de aanwezigheid van die morele eigenschap te veronderstellen. Een voorbeeld van een natuurlijke eigenschap is 'geluksmaximaliserend'. Een daad is 'goed' indien ze 'geluksmaximaliserend' is. Om ons voorbeeld opnieuw op te nemen: het koken van baby's is moreel verkeerd omdat die daad de natuurlijke eigenschap heeft dat ze het geluk niet maximaliseert.

De morele eigenschappen van een daad *superveniëren op* de natuurlijke eigenschappen: twee daden die identiek zijn in hun natuurlijke eigenschappen moeten aldus ook identiek zijn in hun morele eigenschappen (Smith, 2000, p. 24). Niet-realisten beschouwen het leveren van een aanvaardbare uitleg voor de 'superveniëntie' van het morele op het niet-morele als een ernstig probleem voor alle realisten (Blackburn, 1984, ch. 6). De relatie 'superveniëntie' kan als volgt verduidelijkt worden. Morele feiten en eigenschappen superveniëren op natuurlijke feiten en eigenschappen. Superveniëntie is een wetmatige relatie tussen eigenschappen waarbij een eigenschap F supervenieert op een andere eigenschap G (of een verzameling eigenschappen G) indien het een wet is dat wanneer iets G is het ook F is. Het gevolg van superveniëntie is dat twee dingen (situaties bijv.) niet kunnen verschillen in hun superveniërende eigenschappen tenzij ze ook verschillen in hun basiseigenschappen. Twee situaties met dezelfde basiseigenschappen hebben ook dezelfde superveniërende eigenschappen (Brink, 1989, p. 160). Bijv. de huidige sociale en economische situatie in een land veroorzaakt sociale onrechtvaardigheid. Onrechtvaardigheid (als morele eigenschap van de situatie) supervenieert op die sociale en economische omstandigheden. Bepaalde sociale of politieke eigenschappen zullen zelfs noodzakelijk onrechtvaardig zijn (sterke superveniëntie), denk bijvoorbeeld aan een kastenmaatschappij of een dictatuur.

Welke morele eigenschappen superveniëren op welke natuurlijke eigenschappen wordt bepaald door de morele theorie. Een naturalist stelt dus dat morele eigenschappen superveniëren op natuurlijke eigenschappen, ofwel omdat morele eigenschappen natuurlijke eigenschappen zijn ofwel omdat ze erdoor worden gevormd. Een hedonistisch utilitarist stelt dat 'juist' (of goed) gelijk is aan 'maximaliseert genot'. Op zich heeft die relatie niets opmerkelijks. We kunnen ook zeggen dat 'licht' gelijk is aan elektromagnetische straling, dat

‘pijn’ gelijk is aan ‘prikkeling van bepaalde zenuwbanen’ of dat een psychologische toestand gelijk is aan een bepaalde toestand van de hersenen. Het utilitarisme stelt dat ‘juistheid’ identiek is aan ‘maximalisering van welzijn’. Morele feiten worden dan gevormd door die sociale, economische, psychologische en biologische feiten die bijdragen tot dat welzijn.

Een zeer belangrijk argument tegen het naturalisme is het ‘open vraag’-argument van G.E. Moore (1903). Als een natuurlijke eigenschap ‘X’ gelijk is aan de morele eigenschap ‘juist’ (of ‘goed’), dan moeten beide eigenschappen analytisch of *a priori* gelijk zijn. Indien dit zo is, dan kan de vraag ‘die daad is X maar is het ook juist (of goed)?’ niet meer zinvol worden gesteld aangezien het antwoord onmiddellijk duidelijk is. Maar een vraag zoals ‘Het koken van baby’s is niet geluksmaximaliserend, maar is het ook verkeerd?’ is een open vraag. Dit staat in tegenstelling tot de vraag: ‘Jan is een vrijgezel, maar is hij ook ongehuwd?’. Iedere competente taalgebruiker weet dat het concept ‘vrijgezel’ synoniem is aan ‘ongehuwd zijn’. Algemeen gesteld, toont dit argument aan dat geen enkele natuurlijke eigenschap analytisch *gelijk is* aan een morele term. Dit argument toont aan dat ‘goed’ niet synoniem kan zijn aan een natuurlijke eigenschap (dit is de semantische versie van de zijn/moeten kloof).

Eén repliek op dit argument is dat de morele en de natuurlijke term niet *a priori* maar *a posteriori* gelijk moeten zijn. Men kan argumenteren dat het een *a posteriori* waarheid is dat ‘juistheid’ geluksmaximaliserend is omdat we juistheid gebruiken om verschillende empirische fenomenen te verklaren en dat we daarna, *a posteriori*, ontdekken dat geluksmaximalisering de verklarende rol speelt. Juiste daden hebben bepaalde effecten (bijv. geluksmaximalisering) en dus kunnen we de betekenis van ‘juist’ vastleggen als ‘geluksmaximaliserend’.

Een tweede beroemd tegenargument is de “naturalistische dwaling”: men kan geen normatieve uitspraken afleiden uit louter descriptieve uitspraken. Die vaststelling gaat terug op Hume:

*“In every stem of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last*

*consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.” (Hume, 1939, p. 468).*

Deze dwaling is nauw verwant aan het ‘open vraag’-argument. Moore beschuldigde alle naturalisten van het begaan van de naturalistische dwaling. Iemand begaat die dwaling wanneer hij uit de stelling dat ‘X een bepaalde natuurlijke eigenschap heeft’, afleidt dat ‘X goed is’. Veronderstel dat ‘voedzaam’ een natuurlijke eigenschap is. Als je uit ‘bier drinken is voedzaam’ afleidt ‘bier drinken is goed’, dan bega je de naturalistische dwaling. Om dit als een geldige conclusie te bekomen, moet je een premisse toevoegen, namelijk ‘Wat voedzaam is, is goed’.

De logische versie van de zijn/moeten scheiding luidt: een term kan niet voorkomen in de conclusie tenzij hij ook in een premisse voorkomt. Bijgevolg kan men uit louter descriptieve oordelen geen normatieve oordelen afleiden. Of meer technisch: *‘no moral statement can be validly derived from a consistent set of premises whose members are all nonmoral statements (and vice versa)’* (Brink, 1989, p. 146). Die stelling veronderstelt trouwens dat we over een criterium beschikken dat ons toelaat morele termen, zinnen, enz., te onderscheiden van niet-morele termen, zinnen, enz. Dit is verre van eenvoudig. Ook als de semantische en de logische versie van de zijn/moeten kloof wordt aanvaard, hoeft dit voor het naturalisme echter weinig gevolgen te hebben. Er kunnen rechtvaardigingsmodellen naar voor worden geschoven waarin het probleem van de afleiding van normatieve conclusies uit zuiver descriptieve premissen zich niet voordoet. Een coherentie-model van rechtvaardiging bijv. vertrekt van een verzameling premissen waarin beide soorten stellingen voorkomen. Het Breed Reflectief Evenwicht dat we verder in de tekst van Peter Singer zullen tegenkomen, is hiervan een voorbeeld.

## **2. Het anti-realisme**

### **2.1. Het expressivisme**

Volgens het expressivisme hebben onze morele uitspraken niet tot doel om informatie over de stand van zaken in de wereld te geven. De wereld is overigens waarde vrij, m.a.w. er zijn geen morele eigenschappen die we met onze morele oordelen aanduiden. Morele oordelen zijn geen feitelijke uitspraken of beweringen (beliefs). Morele uitspraken geven expressie aan onze attitudes (houdingen) ten aanzien van bepaalde handelingen. De uitspraak 'Baby's in kokend water gooien, is verkeerd' betekent dat ik een negatieve *attitude* heb ten aanzien van het koken van levende baby's. Gibbart (1990) bijvoorbeeld stelt dat onze morele oordelen ons engagement uitdrukken en onze aanvaarding van bepaalde normen.

Expressivisten (en emotivisten) zijn meestal internalisten: zij geloven dat er een interne of noodzakelijke verbinding bestaat tussen de morele oordelen die we maken en onze motivatie. Iemand die in alle eerlijkheid zegt dat het koken van baby's verkeerd is, is ook gemotiveerd om die handeling niet te stellen, of sterker, om ze af te keuren. Dit internalisme is eigen aan alle morele uitspraken en is afwezig bij feitelijke uitspraken. Ik kan zeggen dat studeren de toekomstkansen van een persoon vergroot zonder daarom gemotiveerd te zijn om verder te studeren. Een realist en een cognitivist moeten uitleggen hoe morele uitspraken die feiten over de wereld weergeven, motiverend kunnen werken. M.a.w. waarom zou een persoon niet kunnen zeggen dat iets moreel verkeerd is en toch dat iets kunnen doen zonder schuldgevoelens?

## 2.2. Het emotivisme

Morele oordelen drukken de emoties van de spreker uit: het gaat dus om een expressivisme van emoties. Het onderscheid met het expressivisme is echter niet altijd even strikt behouden, zoals trouwens blijkt uit Harmans omschrijving van emotivisme die volgt.

Volgens emotivisten zijn de morele overtuigingen van de persoon niet cognitief; het zijn houdingen voor of tegen iets. Een houding 'uitdrukken' moet worden onderscheiden van het 'rapporteren' van een houding. Wanneer ik zeg 'Ik mag Mandela graag' (ik vind hem een groot persoon), dan rapporteer ik het feit dat ik een positieve houding heb ten aanzien van Mandela. Maar als ik zeg 'Hoera voor Mandela' dan druk ik mijn houding uit. Volgens een emotivist zijn de morele uitspraken van de laatste soort (Rachel, 1999, p. 43). Aldus betekent de uitspraak 'Die daad is verkeerd' hetzelfde als 'Ik keur die daad af' (Harman, 1977, p. 32). Een moreel

oordeel zegt niets over de wereld en kan bijgevolg ook niet waar of vals zijn. Iets waarderen is meer dan iets geloven of weten, het betekent een houding innemen ten aanzien van iets. Waardering (ook morele waardering) is een emotionele toestand, geen cognitieve toestand. Een belangrijke functie van de morele taal is het beïnvloeden van het gedrag van mensen. Als iemand zegt; 'Dat behoort je niet te doen' of 'Het is verkeerd om dat te doen' dan poogt hij daarmee te voorkomen dat je dat doet. De betekenis van de uitspraak is meer zoals 'Doe dat niet!'. Dit is een uitspraak die niet waar of vals kan zijn.

Het emotivisme heeft een aantal voordelen (Harman, 1977, p. 33): 1) het biedt een aannemelijke verklaring voor morele onenigheid. Bovendien verklaart het waarom bepaalde meningsverschillen onoplosbaar zijn. De partijen hebben een verschillende waardeschaal en willen verschillende dingen. Het conflict is in belangrijke mate immuun voor rationele discussie. Een moreel meningsverschil hoeft dus niet haar oorsprong te vinden in de irrationaliteit van een van de partijen. 2) Het verklaart het belang van morele vragen in ons leven en het verband tussen ons moreel gedrag en onze morele overtuigingen. Zich uitspreken voor iets betekent immers ook willen dat het gebeurt.

Anderzijds roept het emotivisme ook een aantal problemen op. Waarom discussiëren we met anderen over een morele beslissing indien morele oordelen niets anders zijn dan uitdrukkingen van onze gevoelens? Als we discussiëren, dan is dat omdat we van mening zijn dat er een juiste oplossing voor het probleem bestaat. Een emotivist moet dus de reeds genoemde 'aanspraak op objectiviteit' van onze morele oordelen verklaren. Trouwens, tenzij onze gevoelens volledig gebaseerd zijn op onze morele cognitieve overtuigingen (wat de emotivist ontkent), heeft het geen zin om te discussiëren; we hebben een houding of een gevoel ten aanzien van een oplossing of we hebben die niet.

### **3. Het moreel relativisme**

Het relativisme geeft een antwoord op de vraag of er één universele ethiek bestaat dan wel of verschillende morele codes evenwaardig naast elkaar kunnen bestaan. Het wordt gekenmerkt door de volgende stellingen: 1) morele principes variëren met de cultuur, 2) die divergentie is logisch onvermijdelijk, d.w.z. er bestaan geen rationele principes of methodes die de

verschillen tussen de morele overtuigingen kunnen wegwerken, en 3) mensen moeten hun morele overtuigingen naleven (Brandt, 1961, p. 433).

We moeten een onderscheid maken tussen verschillende vormen van relativisme (Wong, 1986):

Het *descriptief* relativisme stelt dat er fundamentele verschillen zijn tussen de (sommige – alle) inhoudelijke waarden en principes van twee samenlevingen en tussen de waarden en principes van individuen en groepen binnen een samenleving.

Het *epistemisch* relativisme komt in twee vormen voor. De sterke vorm stelt dat alle morele codes waar of gerechtvaardigd zijn. De zwakke vorm neemt aan dat er niet één ware of meest gerechtvaardigde ethische code bestaat maar meerdere. Om dit te begrijpen, kan een vergelijking worden gemaakt met godsdiensten. Er bestaan meerdere grote monotheïstische godsdiensten. In vele gevallen erkennen die elkaar bestaansrecht. Daarnaast bestaan er echter ook sektes; dat zijn die godsdiensten die door de grote godsdiensten niet als waar of gerechtvaardigd worden aanzien. Het meest directe argument voor het epistemisch relativisme is te verwijzen naar het descriptieve relativisme. Het feit dat er meerdere codes bestaan, betekent echter niet dat ze alle even waar of gerechtvaardigd zijn. In de wetenschap bestaan er ook meningsverschillen en verschillende theorieën. Omdat we daar een onafhankelijke wereld veronderstellen, nemen we aan dat één van de stromingen een juister, meer waar beeld geeft van die werkelijkheid. In de ethiek ontkent men vaak dat er een dergelijke onafhankelijke ethische wereld bestaat (anti-realisme) en bijgevolg zou een epistemisch relativisme wel mogelijk zijn.

Een belangrijk argument voor het epistemisch relativisme is de functionalistische visie op ethische codes. Ethische codes spelen een essentiële rol in het behoud van de samenlevingen waarin ze aanvaard worden en het specifieke karakter van een code is aangepast aan de aard van de samenleving. Ethische codes moeten geëvalueerd worden op basis van hun vermogen om hun functie (de stabiliteit van de samenleving te behouden) te vervullen. Andere relativisten menen dat de betekenis van ethische termen zoals 'goed', 'rechtvaardig', enz., varieert met de tijd, met individuen en samenlevingen, op zo een manier dat twee fundamenteel verschillende opvattingen over wat goed en rechtvaardig is beide juist kunnen zijn.



Het *normatief* relativisme stelt dat het moreel verkeerd is om een oordeel uit te spreken over het gedrag en de praktijken van een ander individu of groep die een andere inhoudelijk verschillende ethische code heeft. Bijgevolg is het ook verkeerd om tussen te komen in de zaken van de anderen op grond van onze eigen morele overtuigingen. Dit resulteert in een ethiek van tolerantie en niet-interventie. Het standpunt dat op dit punt wordt ingenomen, is van belang in een pluralistische samenleving waarin we per definitie worden geconfronteerd met andere morele visies.

#### **4. Het intuïtionisme**

Het intuïtionisme is een theorie die zich baseert op intuïties. Een intuïtie is een mentaal of psychologisch vermogen waarmee de basisprincipes of fundamentele morele waarheden op een directe manier worden 'gevat' of gekend. Het is een deontologische theorie. Algemeen gesproken kunnen ethische theorieën worden opgedeeld in twee groepen: consequentialistische en deontologische theorieën. Consequentialistische theorieën vertrekken van de idee dat de juistheid (right) van een daad volledig wordt bepaald door de goedheid van de gevolgen (consequenties) van die daad. Deontologische theorieën daarentegen ontkennen dat de goedheid van de gevolgen een invloed heeft op de juistheid van de daad of dat de waarde van de gevolgen het enige criterium is voor de juistheid. De meeste deontologische theorieën nemen een pluralistische visie op juistheid aan, d.w.z. er zijn meerdere overwegingen direct relevant voor de juistheid van een daad. Bijv. dat je een belofte had gedaan, of gelogen hebt, of een onschuldig persoon geschaad hebt enz. De ethische theorieën kunnen dus worden onderscheiden op grond van de relatie die ze erkennen tussen het juiste en het goede (McNaughton, 2000, pp. 268-269).

Het intuïtionisme wordt gekenmerkt door de volgende eigenschappen: 1) een ethisch pluralisme: er bestaan meerdere morele basisprincipes die niet tot elkaar herleid kunnen worden; 2) ieder principe wordt intuïtief gekend en 3) de basisprincipes zijn niet afgeleid uit andere principes: ze zijn gerechtvaardigd hoewel ze noch door deductie noch door inductie worden bekomen uit andere oordelen of principes. Ze zijn m.a.w. 'self-evident': ze hebben

geen behoefte aan bewijs (ze zijn het bewijs van zichzelf), ze zijn direct en onmiddellijk gekend en gerechtvaardigd (Audi, 1996, p. 102).

Dit laatste is het belangrijkste verschil met andere deontologische theorieën: een aantal van de morele principes of plichten zijn fundamenteel of niet afleidbaar (ook niet uit een meer algemene theorie). Als we nadenken over onze morele ervaring, dan realiseren we ons dat we een verplichting hebben om ons aan onze beloftes te houden, om anderen niet te schaden, enz. De andere deontologische theorieën verwerpen dit laatste punt en proberen de algemene morele principes te funderen in een algemene theorie over de menselijke natuur of in een theorie over rationeel gedrag.

Tegen het intuïtionisme worden de volgende bezwaren aangehaald (McNaughton, 2000):

1. De theorie levert geen systematische structuur voor het morele denken. We krijgen een verzameling van plichten en principes die onderling niet samenhangen.
2. De theorie levert geen hulpmiddelen voor het oplossen van morele conflicten. In tegendeel: wanneer twee mensen verschillende standpunten innemen op grond van verschillende intuïties, is er zelfs geen rationele discussie mogelijk.
3. De theorie levert geen plausibele verklaring over hoe morele kennis mogelijk is. Op de vraag 'hoe weten we of een daad juist is?' is het enige antwoord 'door intuïtie'. Dit kan moeilijk als een verklaring worden aanvaard.
4. De theorie verklaart niet waarom morele overtuigingen motiverend werken.

Vanaf het ogenblik dat er meerdere fundamentele (niet-herleidbare) principes door een theorie worden erkend (m.a.w. een pluralisme), moet de theorie een antwoord geven op de vraag wat moet worden gedaan wanneer die principes met elkaar in conflict komen. Indien er geen overkoepelende theorie bestaat, kunnen de principes en regels ook niet tegen elkaar worden afgewogen. Het is evenwel kenmerkend voor intuïtionisten dat ze niet veel verwachten van een abstracte morele theorie. Eén antwoord op de vraag hoe conflicten moeten worden opgelost, komt van de bekendste intuïtionist, W.D. Ross. Hij stelt dat iedere morele overweging relevant is voor het bepalen van de juistheid van een daad. De aanwezigheid van een dergelijke overweging garandeert evenwel niet, in het geval van een conflict, dat de daad juist zal zijn. Het element kan immers 'overtroffen' (outweighed, overriden) worden door andere overwegingen die op een andere manier tellen. Welke van de overwegingen het zwaarst weegt, wordt bepaald door de particuliere omstandigheden van de

situatie. Alle morele principes en plichten zijn *prima facie* principes: ze moeten worden gevolgd tenzij er andere, zwaarder wegende elementen in de situatie aanwezig zijn. Het principe blijft gelden (en de morele overweging blijft tellen) maar het overheerst niet. Stel dat ik mijn vrouw heb beloofd om vanavond naar de film te gaan maar dat een vriend mij belt omdat hij autopech heeft en dringend ergens naar toe moet worden gebracht. Ik kan dan mijn belofte aan mijn vrouw breken, en die beslissing is gerechtvaardigd. Maar de belofte blijft bestaan en kan mijn later gedrag beïnvloeden.

In *The right and the good* (1930) geeft Ross een lijst van fundamentele, onafgeleide principes of plichten (McNaughton, 2000, p. 275):

1. "Duties resting on a previous act of my own. These in turn divide into two main categories:
  - a) duties of *fidelity*; these result from my having made a promise or something like a promise
  - b) duties of *reparation*; these stem from my having done something wrong so that I am now required to make amends.
2. Duties resting on previous acts of others; these are duties of *gratitude*, which I owe to those who have helped me.
3. Duties to prevent (or overturn) a distribution of benefits and burdens which is not in accordance with the merit of the persons concerned; these are duties of *justice*.
4. Duties which rest on the fact that there are other people in the world whose condition we could make better; these are duties of *beneficence*.
5. Duties which rest on the fact that I could better myself; these are duties of *self-improvement*.
6. Duties of not injuring others; these are duties of *non-maleficence*."

De bovenstaande principes dienen nu als basis voor het rechtvaardigen van lagere principes. Het verbod op liegen, bijvoorbeeld, wordt gerechtvaardigd door het principe van niet-schaden en het trouwheidsprincipe (in de zin van een impliciete belofte om de waarheid te spreken). Die laatste groep plichten, zoals de plicht niet te liegen, zijn dus afgeleide plichten. De structuur van algemene en specifieke en van fundamentele en afgeleide principes geeft een systematische structuur aan de principes. Toch is de voorgestelde oplossing iets te gemakkelijk: we moeten kijken naar de specifieke situatie wanneer twee fundamentele

principes tot tegengestelde oordelen leiden en dan zullen we weten welk van beide de bovenhand moet halen.

Ross is van mening dat we het materiaal waaruit we een morele theorie moeten opbouwen, moeten bekomen uit de weloverwogen morele oordelen van nadenkende of wijze mensen. Indien de oordelen die worden gegenereerd door de theorie in strijd zijn met die weloverwogen oordelen, dan verliezen de eerste het pleit. We moeten onze morele overtuigingen (bijv. over wat moreel relevant is) niet verlaten op grond van theoretische bezwaren omdat we (volgens Ross) een direct inzicht hebben in wat moreel relevant is in een specifieke situatie.

Hoe moeten we dit directe inzicht begrijpen? De intuïtionisten zouden een speciaal en mysterieus moreel gevoel (*moral sense*) veronderstellen waarmee we de aanwezigheid van de morele eigenschappen waarnemen. Het moeten veronderstellen van een dergelijk vermogen wordt als een sterk tegenargument beschouwd. Toch ontkennen intuïtionisten zelf het bestaan van een dergelijk vermogen (voor een discussie, zie Brink, 1989, pp. 110-112). Volgens sommigen kan onze morele intuïtie vergeleken worden met de wiskundige of de logische intuïtie; we weten dat bepaalde dingen waar zijn louter door er over na te denken. Op dit punt moeten we een onderscheid maken tussen particularisten en generalisten. Voor Ross is de *prima facie* juistheid van bepaalde types van gedrag (algemeen, generalistisch) intuïtief kenbaar maar de oordelen over de uiteindelijke juistheid van bijzondere daden zijn dat evenwel niet. We weten bijv. *a priori* door na te denken dat een daad *prima facie* juist is, omdat ze bijv. het naleven van een belofte inhoudt. Dit punt kan niet bewezen worden maar het vereist ook geen bewijs. Oordelen over wat we in een specifieke situatie moeten doen, hebben daarentegen niet dezelfde zekerheid. Het is immers mogelijk dat er conflicterende morele overwegingen aanwezig zijn. Andere intuïtionisten zoals Dancy (1983) menen dan weer dat we enkel intuïties hebben over bijzondere gevallen (particularistisch) en dat we uit die bijzondere gevallen veralgemenen naar algemene principes toe.

# Moraalpsychologie

---

De eerste wetenschap die ons kan helpen om inzicht te krijgen in het morele denken is de psychologie. Binnen de psychologie bestaat er een stroming die zich specifiek bezighoudt met de morele ontwikkeling en het morele denken en handelen, namelijk de moraalpsychologie.

## 1. De theorie van Piaget

Jean Piaget (1896-1980) voerde de eerste uitgebreide empirische studie uit naar de morele ontwikkeling van het kind. Hij bestudeerde de basisconcepten en denkprocessen die kinderen gebruiken in hun morele redeneren op basis van hun visie op spelregels (bijv. van knikkeren). Hij vroeg hen wie de regels maakt, waar ze vandaan komen, of men ze kan veranderen, enz.

Op grond van zijn onderzoek kwam Piaget tot de overtuiging dat er twee grote stadia zijn in de ontwikkeling van het morele denken (1932, p. 327, 336). Het eerste stadium, van 4 tot 8 jaar is het stadium van de 'moraal van de dwang'. Het morele redeneren van het kind wordt gekarakteriseerd door een morele heteronomie van absolute en rigide oordelen die gericht zijn op een veelheid van bronnen van externe autoriteit. Het kind houdt zich aan de regels door dwang van volwassenen. De regels zijn heilig en onveranderlijk. 'Juist' is dat wat in overeenstemming met de regels is, maar het kind begrijpt in dit stadium de onderliggende rechtvaardiging van de regels zelf niet. In het tweede stadium (vanaf 9 jaar), dat de moraal van de samenwerking of wederkerigheid heet, is het kind zich meer bewust van de relativiteit van de regels. Regels kunnen veranderd worden (ze zijn niet langer absoluut) maar alleen indien alle spelers het goed vinden. Dit hangt samen met de functie die aan de regels wordt toegekend: ze moeten het spel mogelijk maken en ruzie en oneerlijkheid vermijden. De regels ontstaan dus door onderlinge afspraken, door een sociaal contract tussen mensen (Aronfreed, 1976, p. 55). Bovendien worden de regels nu geaccepteerd als nuttig voor het vergemakkelijken van sociale interactie en worden ze niet meer waargenomen als extern en met dwang opgelegd. Piaget meende dat indoctrinatie, conditionering en gericht leren weinig

nuttig waren voor de morele ontwikkeling. Groepswork en deelname in zelfgekozen activiteiten zouden hier veel meer toe bijdragen.

Voor de studie van het morele oordelen bood Piaget verhaaltjes en hypothetische situaties aan. Een deel van de verhaaltjes werd bijvoorbeeld opgesteld om twee cruciale dimensies van verantwoordelijkheid te onderzoeken, namelijk de gevolgen van de daad en de intentie van de handelende persoon.

1. Er was eens een kleine jongen die Julian heette. Zijn vader was even weggegaan en Julian dacht dat het leuk zou zijn om met de inktpot van zijn vader te spelen. Eerst speelde hij met de pen en dan maakte hij een grote inktvlek op het tafelkleed.

2. Er was eens een kleine jongen die August heette. August zag dat de inktpot van zijn vader leeg was. Op een dag dat zijn vader weg was, besloot hij de inktpot te vullen om zijn vader te helpen. Maar terwijl hij de inktpot opende, maakte hij een grote vlek op het tafelkleed.

Hoewel het kind in dit eerste stadium het onderscheid kent tussen een opzettelijke en een onopzettelijke handeling (het beheerst het concept 'intentionaliteit') houdt het met die informatie nauwelijks rekening om bijv. de strafmaat te bepalen. Het oordeel van het kind wordt bepaald door de omvang van de schade. Een onopzettelijke grote vlek is erger dan een opzettelijke kleine vlek. Een grote leugen (die ver van de waarheid ligt) is erger dan een realistische overtuigende maar kleine leugen. Liegen tegen volwassenen is erger dan liegen tegen leeftijdsgenoten. In de tweede fase veranderen de oordelen; opzettelijkheid weegt door in de beoordeling. Liegen is slecht, niet omdat je ervoor wordt gestraft maar omdat je het vertrouwen van de ander schendt. Liegen tegen ouderen is bovendien niet noodzakelijk erger dan liegen tegen leeftijdsgenoten.

Uit de voorstelling van de stadia bleek duidelijk dat Piaget het tweede stadium, de moraal van de samenwerking of de wederkerigheid, een meer rationele en meer wenselijke vorm van moraal achtte (Wright, 1974, p. 142). De morele ontwikkeling wordt in belangrijke mate bepaald door twee factoren: 1) de evolutie van een egocentrisch denken (het onvermogen te zien dat er andere standpunten zijn) naar het operationeel denken; en 2) de verandering in sociale relaties (erkenning van andere standpunten, wederzijds respect en samenwerking).

## 2. De cognitieve ontwikkelingstheorie van Kohlberg

Lawrence Kohlberg (1927-1987) ontwikkelde zijn theorie als een voortzetting van het onderzoek van Piaget. Op grond van zijn onderzoek verliet hij de tweedeling tussen autonomie en heteronomie van Piaget en ontwikkelde hij een meer gedifferentieerde structuur.

Kohlberg onderscheidde zes morele stadia die worden ondergebracht in drie niveaus: het preconventionele niveau (stadia 1 en 2), het conventionele (stadia 3 en 4) en het postconventionele niveau (stadia 5 en 6). Het concept "stadium" heeft de volgende essentiële kenmerken (Kohlberg, 1971, pp. 167-174):

- stadia impliceren een onveranderlijke volgorde; ieder kind zal in zijn ontwikkeling de stadia stap voor stap doorlopen;
- stadia definiëren gestructureerde gehelen, totale wijzen van denken, geen houdingen ten aanzien van specifieke situaties;
- stadia impliceren de universaliteit van de volgorde onder variërende culturele omstandigheden.

Morele ontwikkeling is dus geen kwestie van het aanleren van de waarden en regels van de cultuur van het kind maar is meer universeel.

Kohlberg beschouwde zijn onderzoek als een empirische weerlegging van het cultureel relativisme. De schaal met de stadia meet de structurele morele ontwikkeling, d.w.z. een onveranderlijke volgorde van opeenvolgende stadia waarbij een persoon normaal nooit terugkeert naar een vroeger stadium (geen regressie) en waarbij geen stappen worden overgeslagen. De ontwikkeling verloopt dus steeds van een lager naar een hoger stadium maar dit betekent niet dat ieder persoon het hoogste stadium bereikt. Vele volwassenen blijven moreel onvolwassen.

Het preconventionele niveau wordt ingenomen door de meeste kinderen onder 9 jaar, sommige adolescenten en de meeste misdadigers (Kohlberg, 1976, p. 33). Het conventionele niveau is dat van de meeste adolescenten en volwassenen in onze samenleving. Het postconventionele niveau wordt slechts door een minderheid van de volwassenen bereikt. De term "conventioneel" betekent dat men zich houdt aan de regels, verwachtingen en conventies van de samenleving omdat het de regels, verwachtingen en conventies van de

samenleving zijn. Op het postconventionele niveau begrijpt en aanvaardt men de conventies in de samenleving maar de aanvaarding is gebaseerd op de morele principes die aan de conventies ten grondslag liggen. Wanneer die principes in conflict komen met de conventies, zal voorrang worden gegeven aan de principes voor de beoordeling van de situatie.

Men kan de verschillende niveaus ook zien als verschillende types van relaties van het “zelf” met de regels en verwachtingen van de samenleving. Voor een schematische samenvatting, zie bijgevoegde tabel (Kohlberg, 1976, pp. 34-35).

Evenals Piaget legde ook Kohlberg de personen een aantal hypothetische morele dilemma's of problemen voor en analyseerde hij de antwoorden. Het bekendste voorbeeld is het 'Heinz'-dilemma, dat hieronder is verwoord. De antwoorden van personen op dit dilemma verduidelijken de verschillende stadia.

Een vrouw in Europa was stervende aan een vreselijke ziekte, een speciale vorm van kanker. Er bestond één geneesmiddel waarvan de dokters dachten dat het de vrouw zou kunnen genezen. Het was een speciale vorm van radium waarvoor de apotheker 10 maal meer vroeg dan het hem kostte om het aan te maken. De echtgenoot van de zieke vrouw, Heinz, ging bij iedereen die hij kende om geld bij elkaar te krijgen maar hij had uiteindelijk slechts ongeveer de helft van wat het geneesmiddel kostte. Hij vertelde de apotheker dat zijn vrouw stervende was en vroeg hem om het geneesmiddel goedkoper te verkopen of te aanvaarden dat hij de rest later afbetaalde. Maar de apotheker antwoordde: 'Nee. Ik heb het geneesmiddel ontdekt en ik ga er geld mee verdienen'. Dus werd Heinz wanhopig en brak hij in bij de apotheker om het geneesmiddel te stelen voor zijn vrouw. Had Heinz dit mogen doen? Waarom?

Stadium 1: de handeling wordt gemotiveerd door het vermijden van straf.

Pro – Als je jouw vrouw laat sterven, zal je in problemen komen. Ze zullen jou verwijten geen geld te hebben willen uitgeven om haar te redden. Er zal een onderzoek volgen naar jou en de apotheker in verband met de dood van uw vrouw.

Contra – Je mag het geneesmiddel niet stelen want je zal betrapt worden en in de gevangenis worden gezet. Zelfs als je wegkomt, zal jouw geweten je hinderen omdat je voortdurend zal denken dat de politie je zal vinden.

Stadium 2: de handeling wordt gemotiveerd door de wens op beloning. Mogelijke schuldgevoelens worden genegeerd en straf wordt op een pragmatische manier bekeken.

Pro – Als je gevat wordt, kan je het geneesmiddel teruggeven en zal je geen zware straf krijgen. Je zal er niet veel last van hebben als je korte tijd in de gevangenis moet doorbrengen als je je vrouw terug hebt als je buitenkomt.



Contra – Hij krijgt mogelijk geen zware straf als hij het geneesmiddel steelt maar zijn vrouw zal waarschijnlijk sterven voor hij vrijkomt, en dus heeft hij er niet veel aan. Als zijn vrouw sterft, dan moet hij zichzelf daarvan niet de schuld geven, het was immers zijn fout niet dat ze kanker kreeg.

Stadium 3: de handeling wordt gemotiveerd door anticipatie op de afkeuring van anderen (werkelijk of ingebeeld).

Pro – Niemand zal denken dat je een slecht persoon bent als je het geneesmiddel steelt maar jouw familie zal jou als een onmenselijke echtgenoot beschouwen als je het niet doet. Als je jouw vrouw laat sterven, zal je niemand nog voor ogen durven komen.

Contra – Niet alleen de apotheker zal denken dat je een misdadiger bent, alle andere mensen zullen dat ook denken. Nadat je het gestolen hebt, zal je je slecht voelen omdat je zal denken dat je oneer over jezelf en jouw familie hebt gebracht. Je zal niemand nog voor ogen durven komen.

Stadium 4: de handeling wordt gemotiveerd door anticipatie op oneer, d.w.z. een geïstitutioniseerd verwijt of afkeuring voor het niet naleven van een plicht, of door schuldgevoelens door concrete schade die aan anderen wordt veroorzaakt.

Pro – Als je enig eergevoel hebt, dan laat je jouw vrouw niet sterven omdat je bang bent om het enige te doen wat haar kan redden. Je zal je altijd schuldig voelen voor het feit dat je haar dood veroorzaakt hebt als je jouw verplichtingen ten aanzien van haar niet nakomt.

Contra – Je bent wanhopig en mogelijk weet je niet dat je iets verkeerd doet wanneer je het geneesmiddel steelt. Maar je zal weten dat je iets verkeerd deed nadat je gestraft werd en in de gevangenis zit. Je zal je altijd schuldig voelen omdat je oneerlijk was en omdat je de wet overtreden hebt.

Stadium 5: de handeling wordt gemotiveerd door de zorg voor het behoud van respect voor gelijken en voor de gemeenschap, en tevens voor het zelfrespect, d.w.z. vermijden dat men zichzelf zou moeten beoordelen als irrationeel of inconsistent.

Pro – Je zou het respect van anderen verliezen, niet winnen, indien je niet zou stelen. Als je jouw vrouw zou laten sterven, dan zou dat uit angst zijn. Bijgevolg zou je zowel zelfrespect als het respect van anderen verliezen.

Contra – Je zou jouw aanzien en respect in de gemeenschap verliezen indien je de wet zou overtreden. Je zou respect voor jezelf verliezen indien je je laat meeslepen door jouw emoties en de langetermijnvisie uit het oog verliest.

Stadium 6: de handeling wordt gemotiveerd door de veroordeling door jezelf voor het overtreden van jouw eigen principes.

Pro – Als je de drug niet steelt en jouw vrouw laat sterven, zal je jezelf dit later altijd verwijten. Er kan jou niets verweten worden en je zou de wettelijke regels in

de samenleving hebben nageleefd maar je zou je eigen gewetensstandaard niet nagekomen zijn.

Contra – Als je het geneesmiddel zou stelen, zouden de anderen dit jou niet verwijten maar je zou jezelf veroordelen omdat je jouw eigen gewetensstandaard omtrent eerlijkheid niet bent nagekomen.

Ieder stadium is moreel en cognitief beter aangepast of geschikt dan het voorafgaande stadium. Op een hoger stadium kan men problemen aanpakken en oplossen die op een vorig stadium onopgelost bleven, kan men nieuwe onderscheiden en verbanden maken, en wordt de ervaring op een beter samenhangende en meer omvattende manier georganiseerd. Die beweging wordt uitgelokt door de conflicten, onvolkomenheden en contradicties die de persoon vaststelt in zijn huidige behandeling van de morele ervaring.

Voor Kohlberg geven de stadia de conceptuele ontwikkeling van het kind weer. Andere auteurs stellen dit in vraag: het is mogelijk dat in een gegeven stadium hogere concepten reeds aanwezig zijn maar door de persoon nauwelijks worden gebruikt. In dat geval loopt de conceptuele ontwikkeling niet parallel met de stadia van moreel redeneren (Alston, 1997). De stadia geven immers een gebruikelijke stijl van moreel redeneren van een persoon weer, d.w.z. het soort morele oordelen dat hij/zij geneigd is te maken en de manier waarop hij/zij geneigd is die oordelen te ondersteunen en te rechtvaardigen. Een persoon wordt in stadium 3 geplaatst indien hij/zij bij het benaderen van morele problemen overwegingen zal inbrengen die verwijzen naar het al dan niet goedkeuren door anderen van een bepaald gedrag. Maar dit betekent niet dat dit stadium iets zegt over de concepten die hij/zij gebruikt en/of kan gebruiken.

Niveau I : Preconventioneel

Stadium	Wat juist is	Redenen om juist te handelen	Sociaal perspectief
Stadium 1: Heteronome moraal	Het vermijden van het breken van regels beschermd door straf; gehoorzaamheid om zichzelf; het vermijden van fysieke schade aan personen en eigendom	Het vermijden van straf en erkenning van de superieure macht van autoriteiten.	Egocentrisch gezichtspunt: houdt geen rekening met de belangen van anderen of erkent niet dat hun belangen verschillen van die van de actor; verbindt geen twee gezichtspunten met elkaar. Daden worden eerder fysisch gezien dan wel in termen van de psychologische belangen van anderen. Verwarring van het standpunt van de autoriteit met het eigen standpunt.
Stadium 2: Individualisme, instrumenteel doel en instrumentele ruil.	Regels alleen volgen wanneer dat in iemands onmiddellijk belang is; behartigen van de eigen belangen en behoeften en anderen toelaten hetzelfde te doen. Juist is ook wat 'fair' is, wat een gelijke ruil is, een <i>deal</i> , een overeenkomst.	De eigen behoeften of belangen verdedigen in een wereld waarin je moet erkennen dat andere mensen ook hun belangen hebben.	Concreet individualistisch perspectief: zich ervan bewust zijn dat iedereen zijn eigen belangen te verdedigen heeft en dat die conflicteren, zo dat het juiste relatief is (in de concreet-individualistische betekenis).

Niveau II : Conventioneel.

Stadium 3: Wederzijdse interpersoonlijke verwachtingen, relaties, en interpersoonlijke conformiteit.	De verwachtingen van je naasten naleven of naleven wat mensen in het algemeen van je verwachten in je rol als broer, vriend, zoon, enz. 'Goed zijn' is belangrijk en betekent het hebben van goede motieven, het tonen van bezorgdheid voor anderen. Het betekent eveneens wederzijdse relaties in stand houden zoals vertrouwen, loyaliteit, respect en dankbaarheid.	De behoefte om een goed mens te zijn in je eigen ogen en die van anderen. Zorg dragen voor anderen. Geloof in de Gouden Regel. De wens om regels en gezag in stand te houden die stereotypisch goed gedrag ondersteunen.	Perspectief van het individu in relaties tot andere individuen: Bewust zijn van gedeelde gevoelens, overeenkomsten, en verwachtingen die voorrang hebben op individuele belangen. Relateert de gezichtspunten door middel van de concrete Gulden Regel, i.e. door zichzelf in de schoenen van de ander te plaatsen. Beschouwt nog niet het veralgemeend systeemperspectief.
Stadium 4: Sociaal systeem en geweten.	De verplichtingen nakomen waarmee je hebt ingestemd. Wetten moeten worden gerespecteerd behalve in extreme gevallen wanneer zij conflicteren met andere vaste sociale plichten. Het is ook juist om bij te dragen tot de gemeenschap, de groep of institutie.	De institutie in zijn geheel instandhouden, de ineenstorting van het systeem vermijden mocht 'iedereen zo handelen', of het gewetensgebod om zijn verplichtingen na te komen (gemakkelijk te verwarren met stadium 3 geloof in autoriteit).	Differentieert het maatschappelijk gezichtspunt van interpersoonlijke overeenkomsten of motieven. Neemt het standpunt in van het systeem dat de regels en rollen definieert. Beschouwt relaties in termen van hun plaats in het systeem.

Niveau III : Postconventioneel of principieel.

<p>Stadium 5 - Sociaal contract of utiliteit en individuele rechten.</p>	<p>Zich ervan bewust zijn dat mensen er een veelheid van waarden en meningen op nahouden, dat de meeste waarden en regels relatief zijn aan jouw groep. Deze relatieve regels moeten gewoonlijk gerespecteerd worden in het belang van de onpartijdigheid en omdat zij deel uitmaken van het sociaal contract. Sommige niet-relatieve waarden en rechten zoals leven en vrijheid moeten toch in elke gemeenschap en los van de wil van de meerderheid worden gerespecteerd.</p>	<p>Een plichtsgevoel tegenover de wet omwille van het sociale contract dat oplegt om wetten te maken en te gehoorzamen voor het welzijn van allen en voor de bescherming van de rechten van alle mensen. Een gevoel van contractuele verplichting, vrij aangegaan, tegenover familiale, vriendschaps-, vertrouwens-, en arbeidsrelaties. De zorg dat wetten en plichten worden gebaseerd op de rationele berekening van de algemene utiliteit, 'het grootste goed voor het grootste aantal'.</p>	<p>Prior-to-society perspectief. Het perspectief van het rationele individu dat zich bewust is van de waarden en regels die voortgaan aan sociale verbintenissen en contracten. Integreert perspectieven door formele overlegmechanismen, contract, objectieve onpartijdigheid en <i>due process</i>. Beschouwt morele en legale gezichtspunten; erkent dat zij soms conflicteren en vindt het moeilijk om ze met elkaar in overeenstemming te brengen.</p>
<p>Stadium 6: Universele ethische beginselen.</p>	<p>Het volgen van zelf-gekozen ethische beginselen. Bepaalde wetten of sociale overeenkomsten zijn meestal geldig omdat zij berusten op dergelijke beginselen. Wanneer wetten in strijd zijn met die beginselen, moet men de beginselen volgen. Principes zijn universele rechtvaardigheidsbeginselen: de gelijkheid van mensenrechten en het respect voor de waardigheid van mensen als individuele personen.</p>	<p>Het geloof als een rationeel persoon in de geldigheid van universele morele principes en een gevoel van persoonlijke verbintenis met die beginselen.</p>	<p>Perspectief van het morele gezichtspunt van waaruit sociale regelingen voortspringen. Het perspectief is dat van elk rationeel individu dat de natuur van het morele erkent of het feit dat personen doelen op zich zijn en als zodanig moeten behandeld worden.</p>

## Cognitieve ontwikkeling

Op grond van zijn onderzoek stelde Kohlberg de stadia op die op hun beurt verklaard kunnen worden door een cognitieve ontwikkelingstheorie van het morele denken. Een cognitieve ontwikkelingstheorie gaat over het proces van leren, d.w.z. opnemen en verwerken van informatie en de ontwikkeling van de vaardigheden (kennis, inzicht en redeneren) die men hiervoor nodig heeft. De meest frappante eigenschap van een dergelijke theorie is het gebruik van het concept 'stadium' en van een opeenvolgende reorganisatie in de ontwikkeling van de morele houdingen die vaak leeftijdgebonden is. Andere vooronderstellingen van een cognitieve ontwikkelingstheorie zijn:

1. Morele ontwikkeling heeft een cognitief-structurele basiscomponent.
2. De basismotivatie voor moreel gedrag is een motivatie voor competentie, zelfvertrouwen en eigenwaarde of zelfrealisatie eerder dan voor het bevredigen van biologische behoeftes en het reduceren van angst.
3. De belangrijkste aspecten van de morele ontwikkeling zijn universeel omdat alle culturen dezelfde vormen van sociale interactie, rolgedrag en sociaal conflict kennen die morele integratie vereisen.
4. De fundamentele morele normen en principes zijn structuren die voortvloeien uit de ervaring van sociale interactie, eerder dan door internalisering van regels die bestaan als externe structuren. De morele stadia worden niet gedefinieerd door geïnternaliseerde regels maar door structuren van interactie tussen het zelf en de anderen.
5. Omgevingsinvloeden in de morele ontwikkeling worden gedefinieerd door de kwaliteit en omvang van de cognitieve en sociale stimulatie door de ontwikkeling van het kind eerder dan door specifieke ervaringen met ouders of ervaringen van bestraffing, beloning of disciplineren.

Tegenover cognitieve ontwikkelingstheorieën staan "socialisatie"- of "sociale leer"-theorieën van morele ontwikkeling. Die hebben de volgende kenmerken:

1. Morele ontwikkeling doet zich voor door gedragsmatige en affectieve conformiteit met morele regels, eerder dan door cognitief-structurele verandering.
  2. De basismotivatie voor moreel gedrag in alle fasen van morele ontwikkeling is geworteld in biologische behoeftes of in het nastreven van sociale beloning of vermindering van sociale bestraffing.
-

3. De morele ontwikkeling is cultureel relatief.
4. De morele basisnormen zijn de internalisering van externe culturele normen.
5. Omgevingsinvloeden op de ontwikkeling worden omschreven als kwantitatieve variaties in straf of beloning en door het nadoen van het gedrag van modellen zoals de ouders.

### **Socio-moreel perspectief**

De ontwikkeling van het morele denken wordt structureel gekarakteriseerd door het “socio-moreel perspectief”; het perspectief dat het individu inneemt bij het definiëren van sociale feiten en socio-morele waarden. Het preconventionele niveau correspondeert met een concreet individueel perspectief; het conventionele niveau met het “lid van de samenleving”-perspectief, en het postconventionele (of principiële) niveau tenslotte met het “voorafgaand aan de samenleving”-perspectief (“prior to society”).

De volgende antwoorden op de vraag ‘Waarom mag je niet stelen in een winkel?’ kunnen dit verduidelijken:

- een kind met het concreet individueel perspectief: “Het is niet goed om te stelen in een winkel. Het is tegen de wet. Iemand kan jou zien en de politie bellen.” Op dit niveau is de reden om niet te stelen en de wet te gehoorzamen dat je zo straf vermijdt. Het individu bekijkt de situatie vanuit zijn eigen belangen.
- een adolescent met het lidmaatschapsperspectief: “Dat is een zaak van de wet. Het is één van de regels in onze samenleving dat we proberen om iedereen te beschermen, eigendom te beschermen, niet alleen die winkel. Dit is nodig in onze samenleving. Als we die wetten niet zouden hebben, zouden de mensen stelen, ze zouden niet moeten werken om iets te verdienen en onze samenleving zou volledig in het honderd lopen.” Dit individu is vooral bezorgd om het goed van de samenleving. Hij of zij neemt de positie in van een lid van de gemeenschap.
- Een volwassene met een “voorafgaand aan de samenleving”-perspectief: “Stelen overtreedt het recht van een ander persoon, in dit geval zijn recht op eigendom.” Het verkeerd zijn van stelen ligt in het overtreden van een recht van een individu. Die universele mensenrechten gaan vooraf aan de wetgeving en de samenleving en de wetten moeten zich op die universele rechten baseren.

## Morele oriëntaties

Naast de socio-morele perspectieven onderscheidt Kohlberg nog 4 morele oriëntaties die in elk moreel stadium kunnen worden teruggevonden. Die morele oriëntaties zijn beslissingsstrategieën die ieder gericht zijn op één van de vier universele elementen in een sociale situatie. Die oriëntaties en elementen zijn de volgende:

1. de normatieve orde: oriëntatie op voorgeschreven regels en rollen van de sociale en morele orde;
2. utiliteit: oriëntatie op de goede of slechte gevolgen voor het welzijn van zichzelf en/of de anderen;
3. rechtvaardigheid of billijkheid: oriëntatie op relaties van vrijheid, gelijkheid, wederkerigheid en eerlijke contracten tussen personen;
4. het ideale zelf: oriëntatie op een beeld van de handelende persoon als een goed zelf, als iemand met een geweten, gericht op de motieven van de persoon en zijn of haar deugzaamheid.

Die oriëntaties als specifieke morele aspecten heeft Kohlberg afgeleid uit de verschillende strekkingen binnen de moraalfilosofie. Voor de normatieve (deontologische) orde verwijst hij naar Kant, Durkheim en Piaget. Voor degenen die moraliteit identificeren met gevolgen voor welzijn (utilitarisme) neemt hij Mill en Dewey. Voor het ideale zelf (wat men kan aanduiden als een deugdenethiek) verwijst hij naar Bradley en Baldwin. Voor Kohlbergs eigen positie, die moraliteit gelijkstelt met rechtvaardigheid, associeert hij zich met John Rawls (Kohlberg, 1976, p. 40). Als we opnieuw de vraag over het stelen in een winkel nemen, zouden die oriëntaties de volgende antwoorden opleveren:

1. de normatieve orde: het is altijd verkeerd om te stelen. Wanneer je de regel van het stelen overtreedt, zal alles in duigen vallen.
  2. utilitarisme: je schaadt hiermee andere mensen. De winkeleigenaar heeft een familie te onderhouden.
  3. rechtvaardigheid: de winkeleigenaar heeft hard gewerkt voor zijn geld en jij niet. Jij hebt er geen recht op en hij wel.
  4. het ideale zelf: een oneerlijk persoon is weinig waard.
-

## Het normatief – descriptief karakter van de stadia

Kohlberg doet een aantal controversiële uitspraken over de door hem ontwikkelde schaal. Kohlberg meent dat zijn constructie niet alleen een psychologische maar ook een ethische betekenis heeft. Hij stelt dat de empirische studie van de morele ontwikkeling kan bijdragen tot de oplossing van filosofische problemen zowel in de normatieve ethiek als in de meta-ethiek. Er kan volgens Kohlberg een brug worden gebouwd “from is [the facts of moral development] to ought [the ideal content and epistemological status of moral ideas]” (Kohlberg, 1971, p. 152). In essentie impliceert dit dat een hoger moreel stadium noodzakelijk ook een filosofisch meer adequate manier van denken over morele dilemma’s moet zijn dan een lager stadium (Kohlberg, 1976, p. 46). Ieder hoger stadium is m.a.w. een betere manier om morele problemen op te lossen zoals beoordeeld met behulp van moraalfilosofische criteria.

Kohlberg erkent evenwel een vorm van “naturalistische dwaling” te begaan, nl: de bewering dat iedere conceptie van wat een moreel oordeel moet zijn, moet gebaseerd zijn op een juiste conceptie van wat een moreel oordeel is. Iedere constructieve poging tot het ontwerpen van een rationele moraal en van wat moraal moet zijn, moet vertrekken van een karakterisering van wat is. Het volgende citaat geeft een samenvatting van zijn positie over de ‘zijn-moeten’ scheiding:

*‘These assumptions of our psychological theory correspond to parallel metaethical assumptions of a moral theory, that is, to assumptions as to the basic nature and validity of moral judgment. Surely, metaethical assumptions must be compatible with, if not derived from, acceptable psychological theory and findings on moral judgment. If there is irrefutable evidence that forms of moral judgment clearly reflect forms of cognitive-logical capacity, the emotivist notion that moral judgments are the expressions of sentiments is wrong. Again, the existence of six qualitatively different systems of moral apprehension and judgment arising in invariant order is clear evidence that moral principles are not the intuitions of an inborn conscience or faculty of reason of the sort conceived by Butler or Kant. And if stages of moral judgment develop through conflict and reorganisation, this is incompatible with the notion that moral judgment is a direct apprehension of natural or nonnatural facts.’ (Kohlberg, 1971, p. 184)*

Kohlbergs psychologische theorie ondersteunt volgens hem het universalisme (tegen het relativisme), het cognitivisme (tegen emotivisme) en het prescriptivisme (tegen het



naturalistisch descriptivisme) als meta-ethische posities over de aard en functie van het morele oordeel (Kohlberg, 1982, p. 527).

De stelling dat de meta-ethische positie over de epistemische status van morele oordelen minstens verenigbaar moet zijn met psychologische theorieën over moraal is aannemelijk. Meta-ethische theorieën zijn geen normatieve theorieën en de psychologie kan de ethicus meer inzicht geven in de aard van het morele oordeel. Veel problematischer is de bewering dat de manier waarop de morele ontwikkeling verloopt ook aangeeft hoe de morele ontwikkeling *moet* verlopen. Zelfs als ieder stadium het lagere stadium logisch vereist, betekent dit niet dat het moreel superieur is aan het vorige (Mancuso & Sarbin, 1976; Mischel & Mischel, 1976). Precies voor die bewering doet hij een beroep op normatieve ethische theorieën zoals die van Rawls ter ondersteuning van de grotere adequaatheid van het 5<sup>de</sup> en 6<sup>de</sup> stadium. Die ethische theorieën geven volgens hem aan dat het 'beste' morele redeneren gekenmerkt wordt door onpartijdigheid, universaliseerbaarheid, omkeerbaarheid en prescriptiviteit (Kohlberg, 1982, p. 524). Het is de verklaring van de volgorde, en niet het bestaan van de volgorde op zich, die morele implicaties heeft. Veronderstel even dat (de volgorde van) de stadia zuiver genetisch bepaald waren. In dat geval zou niemand eraan denken om het laatste stadium ook het hoogste of moreel beste te noemen. Het cruciale punt is dat de personen die opschuiven in de stadia zich realiseren dat een bepaalde manier van redeneren een meer adequate manier vormt om een probleem aan te pakken. In de psychologische verklaring van de volgorde van de stadia die Kohlberg geeft, zit zo reeds een stelling over de waarde van de stadia als manieren van moreel denken. De rechtvaardiging die de psychologische proefpersonen geven om van het ene stadium naar het andere te gaan, namelijk dat het volgende stadium beter is, wordt door de ethicus beredeneerd theoretisch weergegeven. Die rechtvaardiging ligt in het feit dat de hogere stadia meer gedifferentieerd (ze brengen meer relevante onderscheiden aan) en geïntegreerd zijn (ze zijn beter op elkaar afgestemd) en daardoor meer morele problemen en conflicten op een samenhangende manier kunnen oplossen dan een minder gedifferentieerde en geïntegreerde structuur. De overstap van 'is' naar 'moet zijn', van wetenschappelijke theorie naar morele theorie, kan worden gemaakt omdat reeds in de wetenschappelijke theorie beweringen zijn opgenomen over de waarde van de verschillende stadia (Alston, 1971, p. 274). Kohlberg spreekt in dit verband van de complementariteit van de filosofische en de psychologische theorie (Boyd, 1990; Habermas, 1983, p. 266):

---

*'The scientific theory as to why people factually do move upward from stage to stage, and why they factually do prefer a higher stage to a lower, is broadly the same as a moral theory as to why people should prefer a higher stage to a lower.'* (Kohlberg, 1971, p. 223)

*'The complementarity thesis to which we still subscribe makes the ... claim that an adequate psychological theory of stages and stage movement presupposes a normative theory of justice; first, to define the domain of justice reasoning and second, to function as one part of an explanation of stage development. For instance, the normative theoretical claim that a higher stage is philosophically a better stage is one necessary part of a psychological explanation of sequential stage movement.'* (Kohlberg, Levine & Hower, 1983, p. 16 geciteerd in Boyd, 1990)

Een ander punt waarop de morele theorie reeds in zijn psychologische theorie geslopen is, en de overgang van 'zijn' naar 'behoren' mogelijk maakt, is dat volgens Kohlberg morele oordelen gekenmerkt worden door prescriptiviteit en universaliseerbaarheid. Maar die afbakening van wat moraal is en van wat een moreel oordeel is, is een keuze uit verschillende opties binnen de ethiek, en die keuze zou hij eerst moeten verantwoorden (Alston, 1968).

Het voornaamste probleem is dat er geen waardenneutrale manier bestaat waarop morele ontwikkeling en moraal kan worden bestudeerd door de humane wetenschappen. Als een wetenschapper stelt dat 'moraal' is wat een samenleving kiest dat het is, dan is dit een filosofische en geen empirische definitie van moraal. Die definitie zal onvermijdelijk een invloed hebben op de manier waarop men moraal gaat bestuderen. Het is dus niet neutraal om te beweren dat alle waarden relatief zijn aan de cultuur (Kohlberg, 1971). Dit betekent immers dat men oordeelt dat het een wetenschappelijk feit is dat er geen cultureel universele criteria zijn die kunnen worden gebruikt voor de beoordeling van de maturiteit van de morele ontwikkeling. Omgekeerd is ook Kohlbergs theorie niet neutraal. Het is hoogst twijfelachtig dat hij zijn zes stadia zou ontdekt hebben indien hij niet van de veronderstelling was uitgegaan dat er universele criteria bestaan voor het beoordelen van een moraal en dat ontwikkeling kan worden gedefinieerd als een steeds betere benadering van een universeel rechtvaardigheidsbeginsel (Lickona, 1976, p. 8). Naast degenen die verdedigen dat een psycholoog om conceptuele en methodologische redenen moet vertrekken van een filosofische definitie van moraal, verdedigen anderen (zoals Blasi, 1990) dat ze moeten vertrekken van een 'gemeen begrip' ('common understanding') van moraal door de mensen. Dit is de manier waarop gewone mensen in het gewone taalgebruik over moraal denken.

Voor Blasi moet de traditionele scheiding tussen ethiek en psychologie behouden blijven en is de verstrengeling geen goede zaak voor de psychologie als wetenschap. In reactie op Kohlbergs theorie stelt hij dat:

- de psychologie enkel kan bepalen of de formeel-structuralistische dan wel de inhoud-georiënteerde benadering de beste weergave is van het werkelijke morele functioneren, niet welke benadering het beste beeld geeft van wat moraal moet zijn;
- de psychologie niet kan aangeven of de moraal universeel moet zijn maar wel of er universeel voorkomende elementen zijn en of er bepaalde evoluties in die universaliteit zitten (toename of afname);
- de psychologie niet kan aangeven welke morele dimensie (rechtvaardigheid, zorg) het meest centraal is in de moraal en het meest 'moreel' maar alleen kan vertellen welk aspect van de moraal het belangrijkste is voor mensen van een bepaalde leeftijd of een bepaald geslacht;
- de psychologie niet kan vertellen welke de hoogste eindfase is in de morele ontwikkeling, noch of een stadium beter is dan een ander. Het kan wel uitmaken of een stadium logisch meer gedifferentieerd of meer samenhangend is; en
- de psychologie kan bepalen hoe personen in de verschillende stadia de verschillende morele criteria waarnemen. Ze kan ook aangeven of die percepties empirisch verbonden zijn met bepaalde denkwijzen, met het vermogen om aan bepaalde verleidingen of druk te weerstaan enz. (Blasi, 1990, p. 67).

In belangrijke mate is het onderscheid tussen Blasi en Kohlberg terug te brengen tot twee vragen die met elkaar verband houden (Edelstein & Nunner-Winkler, 1990):

1. Wordt moraal gedefinieerd door een *a priori* conceptie of door afleiding uit empirisch materiaal? Voor Kohlberg is er sprake van een 'top down' beweging: moraal wordt gedefinieerd door deductie uit een meta-ethische positie of uit een hoogste stadium van morele ontwikkeling. Universaliseerbaarheid en perfecte wederkerigheid van normen zijn de criteria van moraal. Voor Blasi moeten we 'bottom up' werken: de natuur van moraal kan maar worden gevat door te vertrekken van een alledaags begrip van wat moraal is. Moraal wordt dan gedefinieerd door een subjectief gevoel van verplichting.
2. Hoe bakenen we het domein van de moraal af? Voor Kohlberg is moraal uitsluitend bezig met rechtvaardigheid en met het geven van rechtvaardige oplossingen voor sociale conflicten. Voor Blasi is die omschrijving te eng: om de inhoud van moraal te bepalen, moeten we kijken naar wat door personen en culturen als moreel wordt beschouwd.

Het probleem van de naturalistische dwaling ontstaat door de delicate balans en complementariteit van rationele reconstructie en empirische analyse (Habermas, 1983, p. 263). Binnen een coherentie-model van rechtvaardiging bestaat er een eis van onafhankelijkheid. Indien er van bij de aanvang een vermenging en overlapping van ethische theorie en psychologische theorie bestaat, dan verzwakt dit aanzienlijk de sterkte van Kohlbergs theorie. De complementariteit van ethiek en wetenschap die door Kohlberg op een aantal plaatsen wordt verdedigd, is alleen wederzijds versterkend indien hun onafhankelijkheid (grotendeels) behouden blijft. Het centrale punt van discussie is dan ook *'Is Kohlberg's theory only pseudoempirical, a hybrid which can neither claim the dignity of a moral theory, plainly with moral standing, nor meet the standards of respectability of an empirical science, the theoretical propositions of which should be capable of being true or false – and exclusively so?'* (Habermas, 1983, p. 265).

Kohlberg startte de ontwikkeling van zijn psychologische theorie vertrekkende van bepaalde meta-ethische vooronderstellingen. Een aantal van die vooronderstellingen betreffen de definitie van het morele domein (moraal gaat over oordelen, oordelen zijn prescriptief) en andere (zoals het universalisme) zijn afkomstig uit/afgeleid van specifieke ethische theorieën (Blasi, 1990, p. 53). Het is onduidelijk in welke mate Kohlberg zijn theorie heeft gehaald uit de empirische observatie dan wel geïnspireerd is geweest door methodes en voorstellen van filosofen.

Een element waarin de inspiratie vanuit de ethiek duidelijk is, is in Kohlbergs voorstel van het "ideal role-taking" als de juiste procedure voor het bereiken van praktische beslissingen. Dit voorstel houdt in dat een persoon de positie inneemt van alle personen die betrokken zijn in het conflict. Die procedure zou moeten leiden tot een oplossing waarmee iedereen kan instemmen. Als ondersteuning verwijst hij naar Rawls die een gelijkaardig idee verdedigt: *'A just solution to a moral dilemma is a solution acceptable to all parties, considering each as free and equal, and assuming none of them knew which role they would occupy in the situation (Rawls, 1971)'* (Kohlberg, 1971). De door Kohlberg ontwikkelde 'ideal reciprocal role-taking' of 'moral musical chairs' is een variant van de oorspronkelijke positie achter de sluier der onwetendheid: de persoon moet een beslissing nemen na de plaats te hebben ingenomen van alle betrokkenen (en dus kennis te hebben genomen van hun positie, belangen en waarden).

Dit denkexperiment operationaliseert de intentie om respect te hebben voor personen. Het innemen van de positie van de ander is juist nodig om hun belangen te begrijpen vanuit hun autonome visie op het goede. Door dit op een systematische wijze te doen, komt men tot het afwegen van de belangen van de verschillende betrokkenen. Wanneer men die afweging maakt zonder rekening te houden met de identiteit van de belanghebbenden, dan realiseert men onpartijdigheid. De 'omkeerbaarheid' van de morele beslissing betekent dat men tot die conclusie zou komen vanuit het standpunt van ieder van de betrokkenen. Indien we dit beslissingsideaal toepassen op het Heinz dilemma, dan neemt de zieke vrouw de positie in van haar man en van de apotheker, de apotheker de positie van de man en de zieke vrouw, enz. De achterliggende idee is dat men na het voltooien van dit proces tot een consensus komt (Kohlberg, Boyd & Levine, 1990, pp. 164-8). Dit proces wordt echter maar volledig gerealiseerd door personen in het zesde stadium.

Kohlberg meent immers dat er op het niveau van stadium 5 (het sociaal contract) nog een conflict bestaat tussen de rechten van het individu die beschermd worden door het sociale contract en het utilitaristisch principe van het promoten van het sociaal welzijn. De houding ten aanzien van de doodstraf kan hier als voorbeeld dienen: enerzijds moet de straf in verhouding staan tot de misdaad om het individuele recht van de overtreder te respecteren, anderzijds moet het afschrikken om het sociaal welzijn te bevorderen. Om dit conflict op te lossen in stadium 6, introduceren Kohlberg en Elfenbein (1975) de "originele positie" van Rawls. Die positie geeft een visie op rechtvaardigheid weer waarin een persoon een beslissing moet nemen in een hypothetische samenleving waarin hij niet weet welke rol hij zal innemen (in dit geval of hij de misdadiger dan wel het slachtoffer zou zijn). Hij neemt die beslissing achter een "sluier van onwetendheid". Iemand die die positie inneemt, zal volgens Kohlberg en Elfenbein de doodstraf afschaffen en vervangen door levenslange opsluiting. Hoewel Kohlberg vrijwel uitsluitend op de structuur van het morele denken werkt, meent hij dat er op een hoger niveau van morele ontwikkeling ook gemakkelijker een inhoudelijke consensus kan worden gevonden (Nunner-Winkler, 1990, p. 113; Rosen, 1977, p. 148).

### **De kritiek van Harré**

Kohlbergs conceptie van morele ontwikkeling is volgens Harré voornamelijk gebaseerd op twee principes: a) een cognitieve activiteit is centraal in het morele leven, en b) het vermogen

---

van een persoon om die activiteit uit te voeren ontwikkelt zich in stadia. Individuele personen kunnen in een bepaald stadium blijven steken omdat ze er niet in slagen die cognitieve vermogens die noodzakelijk zijn voor een volgende fase te verwerven. Onderliggend aan Kohlbergs verslag van de stadia bevinden zich drie overgangen:

- 1) van beperkte naar universele toepassingen;
- 2) van het beschouwen van regels en principes als 'gegeven' naar het behandelen ervan als onderhandelbaar; en
- 3) van concrete (het werkelijke) naar abstracte (het mogelijke) voorstellingen.

Het niet (kunnen) maken van die overgangen wordt voorgesteld als een cognitieve tekortkoming. Harré bekritiseert vooral dit laatste punt.

1) Het toepassen van een moreel principe op een beperkte plaatselijke groep is geen cognitief tekort maar houdt verband met een visie op de "samenleving" die wordt gevormd door individuen die essentieel gelijkwaardig zijn. M.a.w. met de universaliseerbaarheid van de morele principes wordt het ideaal van een egalitaire moraal binnen gesluisd. Andere samenlevingen met bijv. een aristocratische of feodale morele orde, worden voorgesteld als moreel minderwaardig. Maar dit is een inhoudelijke morele keuze die als dusdanig moet gerechtvaardigd worden.

2) Ook de overgang van het beschouwen van regels als gegeven naar het beschouwen van regels als onderhandelbaar is gebaseerd op een verkeerde veronderstelling. Het onderscheid tussen de drie eerste stadia en de drie hogere stadia is immers niet een kwestie van cognitief vermogen maar een zaak van de logische status van de regel. Hier moet een onderscheid worden gemaakt tussen constituerende regels en regulerende regels. Constituerende regels zijn immers niet onderhandelbaar; ze creëren een sociale orde. Wanneer de persoon insisteert dat de regels niet kunnen gewijzigd worden, dan is dit mogelijk niet omdat hij een primitieve of rigide visie heeft op regels maar omdat hij of zij de regels beschouwt als constituerend. Voetballers beschouwen de regels van voetbal als 'constituerend' niet omdat ze primitief zijn maar omdat als je de regels verandert (een speler mag de bal met de hand aanraken), je een ander spel speelt (rugby). Een regulerende regel daarentegen is bedoeld om de handelingen te controleren binnen een bestaande morele orde. Die regels kan je veranderen zonder het spel zelf te veranderen. 'Langs achter tackelen, wordt bestraft met een rode kaart' is een regel die niets aan het spel 'voetbal' verandert maar die de agressie op het terrein moet verminderen.

Harré merkt ook op dat voorstellen om een regel te wijzigen niet alleen een bepaald cognitief vermogen veronderstelt maar ook samenhangt met de morele status van de personen. De status van een kind neemt toe met de leeftijd. Niet alle kinderen hebben het recht om nieuwe spelletjes of wijzigingen van de bestaande regels voor te stellen. De sociale en morele orde van de kinderen, en de rechten van de verschillende kinderen, speelt dus ook een rol.

3) Kinderen die in een vroeg stadium anticiperen op straffen of op beloofde beloningen (toekomstige mogelijke gebeurtenissen) kunnen het onderscheid maken tussen 'werkelijk' en 'mogelijk'. Kohlberg doet alsof dit vermogen alleen bestaat indien men een mogelijke verandering van een moreel principe in het post-conventionele niveau beschouwt. Het vermogen is dus eigenlijk reeds aanwezig op eerdere niveaus maar verschilt in het voorwerp (gebeurtenissen of principes) waarop het wordt toegepast.

Tenslotte wijst Harré op de enge visie op moraal die tot uiting komt in het onderzoek van Kohlberg. Het is een moraal waarin morele keuzes moeten worden gemaakt (men moet beslissen wat te doen) en waarin rationele redenen moeten worden gegeven. Volgens sommige auteurs zijn de werkelijk interessante en belangrijke morele problemen die waarin we zoeken naar de juiste woorden om de situatie te beschrijven en niet die waarin we verscheurd worden door de eisen van twee principes (Rorty, 1983, p. 172). Ook Harré meent dat er, naast die 'overwegings'-ethiek (deliberative) gebaseerd op principes, nog volkomen verschillende vormen van moraal bestaan. Zo is er de 'eer'-moraal waarin er geen sprake is van overleg en redenering (zie verder). De klemtoon ligt niet op de redenen voor een handeling maar op de morele kwaliteit van de handelende persoon. De samoerai of de 'gentleman' worden niet verondersteld na te denken over wat ze in een gegeven situatie moeten doen; ze weten wat ze moeten doen op grond van hun rol. Die rol hebben ze niet gekozen, ze zijn het gewoon. Het niet stellen van de vereiste handeling impliceert oneer en vernedering. De hele identiteit van de persoon is verbonden met die rol. Binnen een dergelijke moraal tellen de daden niet op zichzelf maar slechts voor zover ze uiting geven aan het karakter van de persoon of voor zover ze zijn of haar eer vergroten. De status van de persoon hangt af van de mate waarin hij of zij in staat is te doen wat de morele orde eist, m.a.w. zijn verplichtingen na te komen. De kunst bestaat er niet in de juiste beslissing te nemen maar te doen wat men moet doen. Dit roept trouwens een element op dat binnen de beschrijving van de morele ontwikkeling van Kohlberg volledig buiten beschouwing wordt gelaten, namelijk de wil

---

(wilssterkte en wilszwakte). Dit heeft vanzelfsprekend te maken met het feit dat Kohlbergs theorie uitsluitend over het morele denken en niet over het morele handelen gaat.

Een aantal van de bovenstaande elementen wijzen reeds op het ontbreken van een 'morele orde' in de cognitieve-ontwikkelingstheorie. Voor Harré bestaat er een morele orde in een groep wanneer de volgende kenmerken aanwezig zijn:

- Er bestaan rituelen voor het publiek kenbaar maken van respect en misprijzen. Daartegenover staan handelingen van 'herstel' zoals het zich verontschuldigen.
- Handelingen worden ook gezien als uitingen van karakter in overeenstemming met wat als aanvaardbare en gepaste personages wordt gezien.
- Alle vormen van menselijke interactie gaan gepaard met werkelijk en mogelijk gepraat in de loop waarvan interpretaties van de situatie, het probleem en de oplossingen kunnen worden onderhandeld.

Binnen de verschillende collectiviteiten of groepen kan de morele orde worden bestudeerd.

### **3. Gilligan: een vrouwelijke kijk op moraal?**

Gilligans werk is voornamelijk een verregaande correctie en tegelijk een aanvulling van Kohlbergs theorie. Zij brengt empirisch bewijsmateriaal aan voor het bestaan van een morele oriëntatie die duidelijk verschilt van die gebaseerd op onpartijdigheid, onpersoonlijkheid, rechtvaardigheid, formele rationaliteit, en universeel principisme. Volgens haar vormen zorgzaamheid en verantwoordelijkheid binnen persoonlijke relaties een belangrijke component van de moraal. Iedere persoon is gevat in een web van persoonlijke relaties en moraal zou in belangrijke mate bestaan in het begrijpen van en aandacht schenken aan die relaties. De eenzijdige focus op en erkenning van rechtvaardigheid als enig centraal beginsel van de moraal is te wijten aan de miskennis van de vrouwelijke positie. Dit was volgens Gilligan gedeeltelijk te verklaren door het feit dat de onderzoeksgroep van Kohlberg (vrijwel) uitsluitend uit mannelijke adolescenten bestond. Hoewel het onderzoek wijst op een duidelijke voorkeur van vrouwen voor de zorg-oriëntatie is die positie geenszins voorbehouden voor vrouwen (Gilligan, 1983, p. 35; Johnston, 1988). Gilligan drukt dit als volgt uit (Gilligan & Attanuchi, 1988, p. 88):



'1) Concerns about justice and care are both represented in people's thinking about real-life moral dilemmas; but people tend to focus on one set of concerns and minimally represent the other; and 2) there is an association between moral orientation and gender such that both men and women use both orientations, but Care Focus dilemmas are more likely to be presented by women and Justice Focus dilemmas by men.'

In essentie beschrijft Gilligan twee grote morele oriëntaties. Morele oriëntaties geven een bepaalde manier aan om naar de wereld te kijken en om het denken en voelen te organiseren. Beide oriëntaties (rechtvaardigheid en zorg) groeien uit de fundamentele dimensies van de ouder-kind relatie, namelijk gelijkheid/ongelijkheid en hechting/onthechting (Gilligan, 1988, p. 5; Gilligan & Wiggins, 1988). Het rechtvaardigheidsperspectief stelt rechtvaardig/onrechtvaardig en gelijkwaardig/ongelijkwaardig centraal; in het zorg-perspectief gaat het eerder over gebondenheid/losmaking en verantwoordelijk/onverantwoordelijk. Beide oriëntaties zijn ook verbonden met concepties van het zelf, met de wijze waarop men zichzelf situeert en beschouwt. Een individualisme komt tot uiting in het ideaal van het autonome zelf en legt de nadruk op onthechting; een zelf-in-relatie is dan weer essentieel verbonden is met anderen. Een rechtvaardigheidsethiek is een ethiek van rechten van individuen, een zorg-ethiek is een ethiek van verantwoordelijkheid voor anderen.

Schematisch kan dit als volgt worden weergegeven (Lyons, 1988, p. 33) (zie de aparte schema's):

### **Een rechtvaardigheidsmoraal**

- Individuen worden gedefinieerd als *gescheiden van/objectief in relatie tot anderen*: de anderen worden gezien zoals men zelf door de anderen gezien wil worden.
  - Men neigt naar een moraal van rechtvaardigheid waarin billijkheid centraal staat. Die berust op een begrip van *relaties als wederkerig* tussen gescheiden individuen en is gebaseerd op de plichten die verbonden zijn aan hun rol.
  - Morele problemen worden algemeen gestructureerd als conflicten tussen tegenstrijdige aanspraken tussen het zelf en anderen (inbegrepen de samenleving); die conflicten worden opgelost door onpartijdige regels, principes en maatstaven in te roepen.
  - De oplossing wordt geëvalueerd door na te gaan of de beslissing gerechtvaardigd is of door na te gaan of waarden, principes en standaarden werden nageleefd (in het bijzonder billijkheid).
-

**Een moraal van betrokkenheid en zorg**

- Individuen worden gedefinieerd als *verbonden in relatie tot anderen*: anderen worden in hun eigen situatie en context gezien.
- Men neigt naar een moraal van zorgzaamheid die berust op een begrip van *relaties als betrokkenheid op anderen* rekening houdend met de visie van die anderen.
- Morele problemen worden algemeen gestructureerd binnen een relatiecontext als de vraag hoe je moet reageren op de behoeften van de ander.
- De oplossing wordt geëvalueerd door na te gaan of het goed afgelopen is of door na te gaan of de relatie behouden gebleven is of hersteld werd.

Relationships of reciprocity compared with relationships of response

<p><b>The separate/objective self</b> (autonomous in relation to others)</p>		
<p><b>Relationships:</b> <b>Experienced in terms of</b></p>	<p><b>mediated through</b></p>	<p><b>and grounded in</b></p>
<p><b>RECIPROCITY</b> Between separate individuals; a concern for others, considering them as one would like to be considered, with objectivity and in fairness</p>	<p><b>RULES</b> That maintain fairness and reciprocity in relationships</p>	<p><b>ROLES</b> Which comes from duties of obligation and commitment</p>
<p><b>The connected self</b> (interdependent in relation to others)</p>		
<p><b>Relationships:</b> <b>Experienced as</b></p>	<p><b>mediated through</b></p>	<p><b>and grounded in</b></p>
<p><b>RESPONSE TO OTHERS IN THEIR TERMS</b> A concern for the good of others or for the alleviation of their burdens, hurt, or suffering (physical or psychological)</p>	<p><b>THE ACTIVITY OF CARE</b> Which maintains and sustains caring in connection in relationships</p>	<p><b>INTERDEPENDENCE</b> Which comes from recognition of the interconnectedness of people</p>

---

De voornaamste verschillpunten met Kohlberg zijn (Blum, 1988):

1. Voor Gilligan is het morele zelf radicaal gesitueerd en geparticulariseerd. Het is “dik” eerder dan “dun”; het wordt gedefinieerd door historische verbindingen en relaties. De morele persoon tracht niet om abstractie te maken van dit geparticulariseerde zelf om vanuit een totaal onpersoonlijk standpunt tot *het* morele standpunt te komen ten aanzien van een onpersoonlijke ander. De zorg-moraal komt tot uiting in een specifieke persoon die zorg draagt voor een specifiek kind of een specifieke vriend met wie hij of zij een bijzondere relatie heeft. In tegenstelling tot Kohlberg die ten voordele van een perfecte rechtvaardigheid juist blindheid voor de specifieke ander introduceert (de sluier der onwetendheid), wordt hier de ander gezien als een belichaamd persoon met een persoonlijke en sociale geschiedenis (Gilligan, 1983, pp. 39-40).
2. Ook de ander wordt geparticulariseerd. Voor Kohlberg maakt de affectieve relatie met de ander geen deel uit van de moraal.
3. Voor het verwerven van kennis over de specifieke ander zijn een aantal morele vaardigheden nodig. Het begrijpen van de noden, behoeften en het welzijn van de ander en van onze relatie met hem of haar veronderstelt een houding tegenover de ander die geïnformeerd wordt door zorgzaamheid, liefde, empathie, medeleven en emotionele gevoeligheid. Dit houdt bijvoorbeeld het vermogen in om de ander te zien als op belangrijke punten verschillend van mezelf eerder dan als een projectie van hoe men zich zou voelen indien men zich in de positie van de ander zou bevinden.
4. Gilligan portretteert de morele persoon als iemand die de wereld benadert, gebonden door relaties (vrienden, collega's, ouder, kind...) die tot op zekere hoogte 'gegeven' zijn. Die relaties zijn m.a.w. niet geheel door de persoon geconstrueerd of volkomen zelf gekozen, zoals dit het geval is in een voluntaristisch of contractueel model. Dit impliceert dat je gehouden kan zijn door verplichtingen die voortvloeien uit relaties die je niet zelf gekozen en in de hand hebt.
5. Voor Kohlberg is rationeel denken voldoende voor het genereren van principes. Emoties spelen nauwelijks een rol. Voor Gilligan houdt moraal noodzakelijk een verstrengeling in van emoties, cognitie en handelen.
6. Voor Kohlberg zijn principes om juist te handelen universeel, toepasbaar op alle mensen. Gilligan verwerpt die idee: een daad die gepast is tegenover een bepaald individu is niet noodzakelijk generaliseerbaar naar anderen. Een daad kan dus juist zijn voor een specifiek individu maar hoeft daarom niet juist te zijn voor ieder ander persoon in die situatie.

7. Voor Gilligan is de moraal gefundeerd in een gevoel van concrete verbondenheid met personen. Die verbondenheid bestaat voorafgaand aan morele stellingen over wat juist of verkeerd is of welke principes moeten worden aanvaard.

De overgang van de ene morele oriëntatie naar de andere lijkt op paradigmawissels of op figuur-achtergrondwissels zoals we die uit de waarnemingspsychologie kennen. Zie 'heks en jonge vrouw', 'konijn en eend'.



Gilligan meent dat het hier om een afwisseling gaat van onverenigbare visies eerder dan om een integratie van beide perspectieven (Gilligan, 1987, p. 26).

Flanagan (1991, p. 214) sluit gedeeltelijk aan bij die metafoer. Hij meent evenwel dat het vormen van een ethisch oordeel in een situatie eerder veronderstelt dat een 'alles-in-overweging-genomen oordeel' wordt gevormd, waarin elementen uit de verschillende percepties worden geïntegreerd. Daarnaast heeft hij drie bezwaren tegen de metafoer: 1) niet alle morele problemen kunnen op alternatieve wijze worden geconstrueerd; 2) morele overwegingen vinden plaats in de tijd en kunnen betrekking hebben op veel, soms verwarde, informatie; en 3) de metafoer legt de nadruk op de grote kenmerken van de situatie, terwijl soms net de details moreel het meest interessant zijn (Flanagan, 1991, pp. 214-217).

De figuren hierboven zijn voorbeelden van visuele 'Gestalts'. Gestalt betekent vorm, patroon. In de Gestaltpsychologie benadrukt men de studie van grotere gehelen of hele patronen. Onze

kennis wordt gestructureerd in gehelen of in patronen. De werking van de delen van een geheel is afhankelijk van de aard van het geheel. Het geheel is meer dan de som van de delen. De idee is dat een morele oriëntatie een soort Gestalt is.

Wanneer aan kinderen en volwassenen wordt gevraagd of er nog een andere manier is om de situatie te beschrijven, dan kunnen een aantal van hen van morele oriëntatie veranderen. Zij schakelen over van een zorg- naar een rechtvaardigheidsmoraal, en omgekeerd. Indien men aanvaardt dat er sprake is van Gestalt-afwisseling als slechts bepaalde elementen van de situatie wijzigen, dan is dit vermoedelijk een veel voorkomend verschijnsel in het morele redeneren. Het innemen van de positie van de ander of het wisselen van metafoor kan dan reeds tot een verschillende perceptie van het morele probleem leiden (DesAutels, 1996). Mogelijks wordt die afwisseling ook bepaald door de taak die de persoon zich stelt of de vraag die hem wordt gesteld. Indien men aan een persoon vraagt om de meest rechtvaardige oplossing te zoeken, worden mogelijks andere elementen uit de situatie relevant dan wanneer hij tracht de meest zorgzame oplossing te vinden (m.a.w. andere elementen komen op de voorgrond). Bovendien kan een detail uit de situatie (in de formulering van het probleem) een bepaalde oriëntatie uitlokken. Aandacht voor een duidelijk asymmetrische relatie of voor een hulpbehoevende persoon zou bijv. een zorg-oriëntatie kunnen oproepen. Tenslotte kan de keuze van de oriëntatie bij personen die zich bewust zijn van de twee visies een vorm van zelfdefiniëring en zelfpresentatie zijn.

Ook voor Gilligans visie op het morele zelf kunnen filosofische theorieën ter ondersteuning worden aangehaald. Zo sluit haar visie op het radicaal gesitueerde zelf aan bij de visie van Alasdair MacIntyre in 'After virtue' en bij Michael Sandels visie in 'Liberalism and the limits of justice'. Net als Kohlberg, maar dan in een andere richting, is ze van mening dat, als de 'ethiek van de zorg' als waardevol wordt erkend, moraalpsychologen als moraalfilosofen een andere invulling van morele rijpheid moeten geven.

Indien Gilligan gelijk heeft en er inderdaad een fundamenteel principe naast rechtvaardigheid bestaat, rijst de vraag hoe die twee zich tot elkaar verhouden en hoe eventuele conflicten kunnen worden opgelost. Hoewel ze enerzijds stelt dat de twee posities complementair zijn en de dialectiek van de morele ontwikkeling tonen (we kennen onszelf slechts als individu en als 'afzonderlijk' voor zover we in relaties leven met anderen), spreekt ze anderzijds ook over een fundamentele spanning en onverenigbaarheid. Toch zouden beide oriëntaties gelijktijdig of

afwisselend op een probleem kunnen worden toegepast. Bepaalde problemen zouden ook bij voorkeur door middel van één van de oriëntaties worden benaderd (Flanagan & Jackson, 1987). Heinz moet het geneesmiddel stelen omdat het zijn vrouw is die gaat sterven en zijn vrouw moet het geneesmiddel krijgen omdat ieder mensenleven hoger staat dan hebzucht. De ideale wereld kan tegelijk rechtvaardiger en zorgzamer zijn. Een dergelijke overeenstemming zal echter niet steeds worden bereikt. Kohlbergs eigen voorstel op latere datum om rechtvaardigheid en zorg in het hoogste stadium tot één enkel moreel beginsel te laten samensmelten, is trouwens weinig plausibel en niet empirisch ondersteund (Kohlberg, 1982).

De introductie van een tweede fundamenteel beginsel creëert ook een probleem bij de beoordeling van de antwoorden van de proefpersonen. Binnen een rechtvaardigheidsethiek, die wordt gekenmerkt door gelijkheid, omkeerbaarheid en consistentie in het volgen van morele regels, wordt vergevingsgezindheid bijvoorbeeld gezien als een teken van zwakte (Gilligan, 1983, p. 38). Een samenleving waarin de sociale relaties in stand worden gehouden door communicatie en dialoog wordt gezien als 'wispelturig' en arbitrair in vergelijking met een samenleving die wordt georganiseerd rond regels. De zorg-ethiek steunt evenmin op de cognitieve vaardigheden die voor de toepassing van het rechtvaardigheidsbeginsel nodig zijn. Bijgevolg kunnen ook mensen die niet analytisch denken morele maturiteit bereiken. Trouwens, door een rangorde aan te brengen in de stadia, moet de conclusie van Kohlberg op dit ogenblik zijn dat vrouwen gemiddeld moreel minder ver ontwikkeld zijn dan mannen (Flanagan, 1982, p. 503). De vraag stelt zich dan hoe we dit verschil tussen de geslachten verklaren: door biologische verschillen, door verschillen in leerprocessen, door verschillen in socialisatie ...?

Een methodologisch gevolg van de contextuele benadering en visie op de moraal is dat Gilligan zich niet concentreert op hypothetische abstracte dilemma's maar op werkelijke dilemma's en morele keuzes. Dit feit toont overigens ook aan dat de methode van Kohlberg, namelijk het voorleggen van hypothetische dilemma's, reeds een vooringenomenheid ten aanzien van de moraal (zowel wat betreft de inhoud als wat betreft het proces) inhoudt. Gilligans studie vertrok van de analyse van antwoorden op vragen gesteld aan zwangere vrouwen die een abortus overwogen. Traditioneel binnen de ethiek wordt abortus voorgesteld als een conflict tussen enerzijds het recht van de vrouw om te beschikken over haar lichaam en haar leven en anderzijds het recht van het embryo of de foetus op leven. Het structureren van alle morele

conflicten in termen van rechten is een fenomeen dat in de huidige ethiek sterk aanwezig is. Het sluit overigens goed aan bij de individualisering en de nadruk op het autonome individu als kern van de morele beslissing. Tegenover die rechten-benadering staat een moraal van de verantwoordelijkheid (in termen van verantwoordelijk zijn en zorg dragen voor anderen, eerder dan verantwoordelijk zijn door het nakomen van zijn verplichtingen). De vrouwen richten zich vooral op de relaties die worden verbroken of ontstaan: de impact van de beslissing op de relaties met hun ouders, de gevolgen voor de relatie met de partner en het al dan niet ontstaan van een relatie met het al dan niet toekomstige kind.

De gebruikte methode kan binnen een contextuele ethiek zoals Gilligan die naar voor schuift ook invloed hebben op een deel van de bevindingen. Vragen naar een beslissing in 'real life' die een grote morele en emotionele geladenheid heeft, zal haast onvermijdelijk een andere 'oplossing' opleveren dan vragen naar een onpersoonlijk en hypothetisch probleem. Wanneer een persoon een crisis in zijn of haar persoonlijke relatie moet oplossen, dan is de kans groot dat die beslissing niet uitsluitend, of zelfs niet vooral, door logische redeneringen en duidelijke afwegingen van principes wordt bekomen. Zogenaamde 'dikke' beschrijvingen geven vaak informatie die wijst op onduidelijke, achterliggende dimensies die moeilijk in rekening te brengen zijn, zoals bijv. de duur van een relatie. Het is m.a.w. best mogelijk dat een bepaalde manier van moreel redeneren beter aangepast is en meer gepast is in bepaalde contexten dan in andere.

### **De afbakening van het morele domein**

Bij de bespreking van Kohlberg kwam het punt reeds ter sprake dat de afbakening van het domein van de moraal een grote invloed kan hebben op de empirische studie van het morele denken. Kohlberg geeft immers een nauwe en vrij strikte omschrijving van wat als moraal moet worden gezien. In sommige gevallen zal die opdeling een zeer grote invloed hebben, niet alleen op wat er wordt onderzocht maar tevens op de manier waarop de resultaten worden geïnterpreteerd. Neem bijvoorbeeld de studie van Smetana (1982) over de ontwikkeling van het morele denken van vrouwen over abortus. Dit onderzoek gebeurde gedeeltelijk in reactie op een aantal onderzoeken die door Gilligan over dit onderwerp werden uitgevoerd en die resultaten opleverden die problematisch waren voor de theorie van Kohlberg. Zo vonden Gilligan en medewerkers onder andere dat bijna 20 percent van de onderzochte vrouwen

regresseerden naar een vorig stadium, iets wat volgens Kohlberg onmogelijk is. Smetana probeert Kohlberg te redden met de bewering dat Gilligan in haar resultaten domeinen met elkaar heeft verward en niet-morele elementen heeft opgenomen in het morele domein (Smetana, 1982, p. 23). Volgens haar zouden beweringen die passen binnen het persoonlijke domein (en niet het morele domein) in het stadium 2 zijn opgenomen.

Smetana's methode is gebaseerd op die van Piaget, namelijk het structureel-ontwikkelingsmodel. Drie conceptuele niveaus worden onderscheiden: het persoonlijke domein, het morele domein en het sociaal-conventionele domein (p. 11). De domeinen zouden te maken hebben met de structuur en niet met specifieke standpunten. Dan wordt de volgende uitleg verstrekt:

'Four distinctions emerged from the domain analysis of women's reasoning about abortion. These distinctions were based upon fundamental differences in the definition of human life. ... Woman who treated abortion as a moral issue, ..., considered the fetus a life at conception. Their reasoning about abortion was structured by the issue of life regarding the justifications or lack of justifications for taking life. Women who treated abortion as a personal issue, ..., considered the fetus a truly independent life at birth and, therefore, abortion decisions were viewed as personal decisions.' (Smetana, 1982, p. 29).

Het grootste deel van de vrouwen (44%) beschouwde abortus blijkbaar als een persoonlijke zaak. Het zien van abortus als een zaak van autonomie is nooit gezien als een morele interpretatie van de situatie. Blijkbaar valt alles wat wordt gezien als een private aangelegenheid buiten het domein van het morele. Het morele bij abortus komt tot uiting in de volgende structuur:

'... a concern with justice regarding the issue of life. Characteristically, women who treated abortion as a moral issue defined human life in terms of its genetic or spiritual potentiality – that is, because the embryo is genetically or spiritually complete at the moment of conception it must be considered a human life in the abortion debate.' (Smetana, 1982, pp. 29-30).

Uit deze presentatie blijken meerdere dingen:

1. De afbakening van het morele domein houdt tegelijk een aantal implicaties in voor het wetenschappelijke onderzoek van het morele denken;



2. De inhoudelijke positie ten aanzien van een bepaald probleem is doorslaggevend om een positie binnen of buiten het morele domein te krijgen en doet vragen rijzen bij de structurele invulling van de stadia.
3. De indeling in domeinen houdt (gewild of ongewild) ook een waardeschaal in: een benadering klasseren als moreel plaatst het hoger dan het persoonlijke.
4. Door de zeer eenzijdige nadruk binnen de theorie van Kohlberg worden een aantal grote domeinen en principes binnen de moraal, zoals de autonomie, buiten beschouwing gelaten.
5. Hoewel uitdrukkelijk wordt gesteld dat de stadia te maken hebben met de structuur wordt de opdeling in domeinen vrijwel uitsluitend opgehangen aan de manier waarop men de foetus ziet, in het bijzonder of men de foetus al dan niet een volledige morele status toekent. Hierdoor blijkt de structuur volledig van een zuiver inhoudelijk element af te hangen.

## Een contextuele ethiek

---

Over het algemeen hebben mensen weinig vertrouwen in de bijdrage die ethici kunnen leveren aan het oplossen van praktische morele problemen. Reeds in 1912 schreef Prichard een artikel met als titel: "Does moral philosophy rest on a mistake?". Hij stelde hierin drie vragen: 1) wat kunnen we leren door de moraalfilosofie?; 2) wat trachten boeken over moraalfilosofie aan te tonen en, als hun doelen duidelijk zijn, waarom zijn ze dan zo weinig overtuigend en zo kunstmatig?; en 3) waarom is het zo moeilijk om iets beter in de plaats te stellen? Die drie vragen, die nog steeds openstaan, kunnen worden samengevat in een vraag: "Waarom werken de bestaande ethische theorieën niet?". Zij falen zowel in hun descriptieve als in hun prescriptieve taak. Zij dragen weinig bij tot het verhelderen van het werkelijke morele denken en handelen en weinig tot het oplossen van dagdagelijkse morele problemen. Het antwoord komt in het kort hierop neer: een bruikbare ethische theorie kan maar worden ontwikkeld in voortdurende wisselwerking met de morele praktijk. Het heeft geen zin om een apart van de praktijk ontworpen systematische, consistente en rationele theorie toe te passen op concrete morele problemen. Hoe kan je immers een ethische theorie toepassen wanneer die niet alleen qua inhoud maar ook qua structuur vreemd is aan de manier waarop de mensen normaal hun morele keuzes maken? (Elliott, 1990, p. 30). Het is dan ook niet verwonderlijk dat de mensen zelden of nooit een beroep doen op of verwijzen naar ethische theorieën bij het oplossen van hun morele problemen.

Drie basiseigenschappen van de ethische theorie leiden tot een vervreemding van de praktijk en vormen een hinderpaal voor een creatieve en dynamische benadering:

- 1) Ethische problemen worden, omwille van de theoretische handelbaarheid, geïsoleerd van de handelingsstroom en van de context waarvan ze deel uitmaken.
- 2) Morele agenten worden als individuen beschouwd en hun handelingen worden beoordeeld los van de omgeving.
- 3) Moreel oordelen wordt gezien als een rationeel en cognitief proces dat plaatsvindt in het hoofd van de beoordelaar. De beoordelaar, als individu zonder geschiedenis en zonder sociale relaties, beslist op basis van zijn principes en waarden.

## 1. De vervreemding van de morele werkelijkheid

De 'wereldvreemdheid' van de ethiek kan worden geïllustreerd aan de hand van een typisch moreel fenomeen, namelijk de belofte. Veronderstel dat je belooft Jan volgende week te helpen bij het klaren van een klus en dat er voor die datum iets gebeurt dat het erg moeilijk maakt voor jou om de belofte te houden. De klassieke morele vraag is: "Moet je die belofte houden of niet?" Het antwoord is afhankelijk van de ethische theorie. Iedere theorie stelt een methode voor om de situatie te structureren en te benaderen. Men probeert wetmatigheden te vinden die worden vastgelegd als rechten, plichten, normen, principes enz. Die regels worden dan samengebracht in een coherente, rationele en omvattende theorie. In geen enkele theorie echter wordt de nochtans perfect sociaal aanvaardbare oplossing voorgedragen die erin bestaat Jan op voorhand op de hoogte te brengen en hem de gewijzigde toestand voor te leggen. Je kan de uitvoering van de belofte proberen uit te stellen of een licht gewijzigde belofte in de plaats stellen. Je kan hem vragen of hij het erg vindt en hopen dat hij zelf de belofte zal opheffen. Je kunt polsen naar zijn reactie en op basis hiervan beslissen of je je toch aan jouw belofte zal houden. Je kunt in de daaropvolgende interacties met Jan iets extra voor hem doen om het niet nakomen van de belofte goed te maken. Welke beginselen in de ethiek maken dat die toegepaste en sociaal aanvaarde oplossingen buiten beschouwing worden gelaten? Waarom worden die oplossingen verworpen?

De voornaamste verklaring ligt in het feit dat het probleem wordt gezien als een abstract-theoretisch en niet als een concreet-praktisch probleem. De praktische oplossingen houden vaak een wijziging van de probleemsituatie in. De ethiek stelt haar oplossingen voor vanuit de veronderstelling dat het probleem gegeven is en het moet worden opgelost zoals het ons wordt voorgelegd. Hierbij ziet men over het hoofd dat een probleem al in de beschrijving een structuur meekrijgt zowel a) intern, o.a. door de vermelding van de elementen die als relevant moeten worden gezien, als b) extern door het probleem als een moreel probleem te duiden.

A. Dat probleembeschrijvingen een interne structuur meekrijgen, kwam duidelijk tot uiting in het Kohlberg-Gilligan debat. De morele dilemma's die Kohlberg gebruikte om de morele ontwikkeling te meten, zijn typerend voor de rationalistische en principiële benadering van de ethiek. De keuze voor een bepaalde optie moet worden verantwoord door middel van universele morele principes. Moet Heinz het geneesmiddel voor zijn vrouw stelen of niet? In plaats van argumenten aan te dragen voor het stelen of niet stelen, trachten vooral

vrouwelijke respondenten een oplossing te vinden waardoor het dilemma kan worden omzeild (Gilligan, 1982). Hun antwoord valt buiten de structuur en wordt daarom lager gequoteerd.

- B. Het in beschouwing nemen van zogenaamde niet-morele aspecten van een situatie kan worden gezien als een verwerping van de voorgestelde structuur. Een probleem als moreel en niet als sociaal, economisch, medisch of juridisch bestempelen, vooronderstelt een opvatting over wat moraal is (Hoffmaster, 1992). Zo wordt de plaatsing van ouderen die niet meer zelfstandig kunnen wonen, geduid als een moreel probleem maar niet het ontbreken van een systeem van thuiszorg waardoor die plaatsing gedeeltelijk kan worden vermeden. Zo wordt de behandeling van te vroeg geboren kinderen als een moreel dilemma opgediend maar niet de sociale en economische omstandigheden die de slechte gezondheidstoestand van de moeders veroorzaken, waardoor deze te vroeg bevallen. Die segmentering, gebaseerd op de theoretische overweging van de autonomie van de ethiek, is weinig bevorderlijk voor de ontwikkeling van praktische oplossingen.

In de praktijk is er evenwel geen enkele reden om een oplossing te zoeken voor precies dat gegeven probleem als je door middel van eenvoudige en aanvaardbare handelingen de situatie zo kan wijzigen dat een oplossing gemakkelijker wordt. Die handelingen worden binnen de huidige theorieën niet gezien als oplossingen maar als ontwijkingen van het probleem. Het omvormen van een onoplosbaar probleem tot een oplosbaar probleem is echter een volkomen verantwoordbare en rationele strategie. Als je het niet kan oplossen zoals het is, verander het dan.

Het omvormen van de chaos van het werkelijke morele handelen tot een beheersbaar en overzichtelijk geheel dat geschikt is voor theoretische analyse vereist dat a) morele problemen worden losgekoppeld van de handelingsstroom, en b) de tijd wordt stilgezet.

### **1.1. De loskoppeling van de handelingsstroom**

Het opsplitsen van een continue stroom in eenheden is altijd in bepaalde mate arbitrair en afhankelijk van de handelingstheorie die men hanteert. De opsplitsing wordt bijzonder problematisch wanneer de criteria om een handeling te evalueren uitsluitend gebaseerd zijn op geïsoleerde handelingen. De eisen die worden gesteld aan de morele oplossing van een

afgezonderd probleem zijn niet noodzakelijk van toepassing op de oplossing beschouwd als onderdeel van een reeks. Iemands reactie kan eenzijdig of buiten proportie zijn in dit ene geval maar over het geheel genomen verdedigbaar.

Het evalueren van een daad binnen een reeks daden maakt het bovendien mogelijk om waarden die in één situatie onverenigbaar zijn toch tot uiting te brengen. Er is immers de mogelijkheid om in onze interacties met een bepaalde persoon of in onze beslissingen over een terugkerend probleem nu eens de ene, dan weer de andere waarde te beklemtonen. Een vrouw die beslist om haar bejaarde moeder in een instelling te plaatsen, wat een beperking van het zelfbeschikkingsrecht inhoudt ten voordele van het welzijn, kan die beperking proberen te compenseren door haar moeder voor andere beslissingen een grotere autonomie te geven. Een vader die zijn kind straft en vermoedt dat hij te streng is geweest, kan bij een volgende overtreding minder hard optreden. Wanneer we de beslissing zien als een geïsoleerde beslissing waarna alle interactie stopt, dan is dit soort van praktische oplossingen niet mogelijk.

Een strategie zoals een 'beurtrol' bij het kiezen van waarden wordt trouwens ook verworpen op basis van de consistentie-eis. Dit theoretisch criterium is ongetwijfeld correct wanneer voor elk probleem een objectieve en vaststaande juiste oplossing kan worden gegeven. In de praktijk is dit echter zelden het geval en kan een zekere inconsistentie over meerdere situaties genomen juist leiden tot een optimaal evenwicht tussen verschillende waarden, dat niet kan worden bereikt voor de afzonderlijke situaties. Trouwens, als je niet weet welke de juiste oplossing is, is het dan immoreel of irrationeel om van prioriteit te wisselen?

## **1.2. Het stilzetten van de tijd (en de wereld)**

Een 'nette' analyse van een probleem is onmogelijk als dat probleem voortdurend verandert. Om dit ongemak te voorkomen, is het nodig dat de situatie wordt gefixeerd. Hiervoor wordt de tijd stilgezet op het ogenblik dat het probleem zich stelt. Het vinden van een oplossing speelt zich af in een zich essentieel niet wijzigende situatie. Als de tijd stilstaat, kunnen er immers ook geen veranderingen plaatsvinden.

Door die strategie verliest men niet alleen zicht op de dynamiek van het handelen maar verliest men ook de mogelijkheid om de tijd en de dynamiek te gebruiken als hulpmiddel. Het meest sprekende voorbeeld is het uitstel, niet uitstel *van* een beslissing maar uitstel *als* beslissing. Uitstel impliceert een verloop van tijd en dus de mogelijkheid van verandering. Die verandering kan zowel plaatsvinden in de situatie (het aantal alternatieven kan vermeerderen of verminderen) als in de beoordelaar (het kan hem toelaten meer informatie in te winnen over de verschillende opties) (Hogart, 1981). Frohock (1986) geeft het voorbeeld van een arts die voor de vraag staat of hij een ernstig zieke pasgeborene agressief moet behandelen of niet. Eén oplossing is af te wachten hoe de gezondheidstoestand evolueert. De beslissing wordt zo overgelaten aan de pasgeborene zelf: door beter te worden, rechtvaardigt de pasgeborene een agressieve behandeling, door slechter te worden doet hij/zij de balans doorslaan naar terughoudendheid.

Een andere oplossing is dat men in een onzekere situatie een voorzichtig en voorlopig oordeel velt dat men in de daaropvolgende stap, na terugkoppeling, kan bijstellen. Initieel is het vaak voldoende dat we ongeveer weten in welke richting we moeten gaan. Deze strategie laat toe meer genuanceerde en bij de context aansluitende beslissingen te nemen. Aangezien we in de praktijk meestal noch over volledige informatie, noch over de nodige tijd beschikken om alle mogelijkheden af te wegen wordt hierdoor de kans op zware fouten verkleind. De dokter kan bijvoorbeeld starten met een voorzichtige behandeling, met het toedienen van een minder sterk antibioticum en, indien het kind hierop gunstig reageert, overgaan tot agressievere methodes. Een rechter kan een voorwaardelijke straf uitspreken. Men kan terugkrabbelen, verzachten, verstrengen, enz., op basis van de feedback die men krijgt over de eerste voorzichtige stappen in een bepaalde richting. Men denkt terwijl men doet. Er is niet eerst een definitieve, weloverwogen beslissing nodig vooraleer men zal handelen.

## **2. Het individualisme in de ethiek**

De loskoppeling van een daad van voorafgaande en volgende daden past binnen een sociale orde waarin onze relaties met anderen onder meer bestaan uit eenmalige contacten met vreemden. Het isoleren van de probleemsituatie sluit aan bij de klemtoon die wordt gelegd op de onpartijdigheid die we verondersteld worden in acht te nemen wanneer we moreel oordelen en handelen. Het overgrote deel van onze interacties met anderen heeft echter

plaats met mensen die we kennen gedurende een langere periode van ons leven en waarmee we vele interacties hebben gehad en nog zullen hebben. Dit perspectief, zoals werd aangetoond in de psychologische experimenten rond de speltheorie, maakt een verschil uit zowel voor onze beoordeling van de daden van anderen als voor onze mening over wat wij moeten doen.

Een ‘spel’ is een situatie waarin de personen een keuze moeten maken tussen opties, rekening houdend met de keuzes van anderen. De opbrengst van de keuze van speler A verschilt afhankelijk van de keuze van speler B. Het bekendste voorbeeld van een dergelijk spel is het “dilemma van de gevangene”. In dit spel (denkexperiment) worden twee misdadigers opgepakt die verdacht worden van betrokkenheid bij een misdrijf. Het bewijs is echter nog niet geleverd. Zij worden ieder in een aparte cel opgesloten en kunnen niet met elkaar overleggen. Zij hebben de keuze tussen bekennen en niet bekennen. Het gevolg van die keuze wordt evenwel bepaald door de keuze van hun partner. Ze moeten een keuze maken voortgaand op hun verwachtingen van het rationele gedrag van de ander.

Matrix

	A bekent	A bekent niet
B bekent	5	10
B bekent niet	0	2
	5	10
	0	2

In principe zijn er drie scenario’s mogelijk:

1. Wanneer ze beide niet bekennen, kan het bewijs van hun schuld niet worden geleverd en worden ze beide na 2 jaar voorarrest vrijgelaten.
2. Wanneer gevangene A bekent en B aanwijst als de schuldige en B zwijgt, dan krijgt gevangene B 10 jaar cel en A wordt vrijgelaten.
3. Wanneer beide gevangenen bekennen, krijgen ze allebei 5 jaar cel.

Een vaststelling bij dergelijke experimenten is dat de inschatting en de houding van de spelers verandert indien ze weten dat het spel meerdere malen zal herhaald worden. In dat geval hebben ze de mogelijkheid om op de keuzes van de andere persoon te reageren. Persoon A

kan bijv. initieel een keuze maken waarbij hij minder wint dan mogelijk maar waarbij ze beide redelijk veel (maar niet maximaal) winnen (coöperatief gedrag). Indien de tegenpartij echter kiest voor maximale winst voor zichzelf, kan A van strategie veranderen en ook voor de maximale winst gaan. Binnen dit soort situaties zullen ze dan echter minder winnen dan wanneer ze samenwerken.

Door het isoleren van het oordeel of de daad van de handelingsstroom en het globale leven van de persoon miskennen en/of onderschatten we de invloed van de context. Dit is vergelijkbaar met het interpreteren van een zin los van het gesprek. Wat een persoon zegt of doet, wordt in belangrijke mate mogelijk gemaakt, uitgelokt, toegestaan enz. door wat eraan voorafging, door wat de anderen doen en zeggen, door zijn positie in de sociale en morele orde (Shotter, 1984). De oplossing die een persoon aan een moreel probleem geeft, de keuze die hij maakt, wordt niet uitsluitend bepaald door zijn waarden, regels en principes. Het probleem is niet voor welke beslissing rationale argumenten kunnen worden gevonden maar wel hoe je wat je denkt te moeten doen kan inpassen in de concrete situatie.

### **3. Het rationalisme en a-contextualisme van de morele beslissing**

Voor de rationalistisch en cognitivistisch ingestelde ethiek speelt het beslissingsproces zich volledig af in het hoofd van de beoordelaar. De weg die iemand aflegt om tot een beslissing te komen, wordt binnen hem gesitueerd en is niet vatbaar voor externe invloeden. Het individualisme, gekoppeld aan het cognitivisme, brengt de omgeving terug tot de voorstelling van de omgeving.

Anspach (1987) heeft een studie uitgevoerd in een afdeling neonatale intensieve zorgen omtrent beslissingen rond leven of dood van de pasgeborenen. Door de ontwikkeling van de geneeskunde is men in staat om pasgeborenen (meestal te vroeg geboren en met een gering gewicht) in leven te houden. Hiertegenover staat dat de langetermijnvooruitzichten van bepaalde kinderen die men mogelijk in leven kan houden slecht zijn. Ze zouden een lage levenskwaliteit hebben en zwaar (mentaal) gehandicapt zijn. De ouders moeten, in overleg met de artsen, bijgevolg in een aantal gevallen beslissen of de behandeling wordt verdergezet. In de meeste afdelingen wordt algemeen het principe aanvaard dat wanneer de artsen redelijk overtuigd zijn dat het kind niet zal overleven of slechts zal overleven met ernstige handicaps, er geen levensondersteunende handelingen meer worden uitgevoerd. De moeilijkste



beslissingen zijn echter die waarin er geen sterke wetenschappelijke aanwijzingen zijn omtrent de toekomstkansen van het kind. Bij de beoordeling van de prognose van die kinderen is er een systematisch verschil tussen de verpleegsters en de artsen. Om een prognose te maken, wordt er een beroep gedaan op drie soorten aanwijzingen: a) technologische gegevens verkregen door middel van diagnostische technologie; b) waarnemingsgegevens verkregen meestal door observatie van de patiënt; en c) interactieve aanwijzingen verkregen door de sociale interactie tussen de patiënt en de verzorger. Zowel de verpleging als de artsen baseerden zich in de eerste plaats op technologische aanduidingen en daarna op waarneming.

Een voorbeeld:

“The most important thing is the gestalt. In the NICU, you have central venous pressures, left atrial saturation, temperature stability, oxymeters, perfusion (oxygenation of the tissues) – all of this adds in. You get an idea, when the baby looks bad, of the baby’s transfusion. The amount of activity is also important – a baby who’s limp is doing worse than one who’s active.”

Er was evenwel wel een significant verschil in de mate waarin verpleging en dokters interactieve aanwijzingen aanbrachten. Het gaat hier dan om de gelaatsuitdrukking, oogcontact, het volgen met de ogen, reactie op geluid en aanraking, algemene alertheid, enz. De verpleegsters bestempelen die informatie vaak als een gevoel, als een intuïtie, en die informatie verschilt grondig van de wetenschappelijke gegevens. Die kennis is zeer moeilijk uit te leggen en door te geven aan anderen. Een voorbeeld:

“I think if they’re doing well they just respond to being human or being a baby ... (Can you give me examples of how babies interact?) Basically emotionally if you pick them up, the baby should cuddle to you rather than being stiff and withdrawing. Do they quiet when held or do they continue to cry when you hold them? ... Do they just lay awake all the time really interacting with nothing or do they interact with toys you put out, the mobile or things like that, do they interact with the voice when you speak?”

In een aantal gevallen zal dit verschil in aanwijzingen leiden tot regelrechte conflicten over wat er moet worden gedaan in bepaalde gevallen. Die verschillen zijn volgens Anspach in grote mate een gevolg van de werkorganisatie op de afdeling. Het zijn immers de verpleegsters die het meest interactie hebben met de patiënt, die het kind aanraken, verzorgen, enz. De artsen stellen dit soort handelingen minder of niet en zij kunnen zich bijgevolg ook voornamelijk baseren op aanwijzingen verkregen uit de onderzoeken en uit de toestellen. Beide groepen

baseren hun beslissingen over het al dan niet verderzetten van de behandeling dus op gedeeltelijke en niet overlappende informatie.

Naast dit gegeven spelen nog andere elementen een rol. Zo worden niet alle soorten kennis in gelijke mate gewaardeerd. Het feit dat technische data eerst worden vermeld, wijst erop dat die data de hoogste epistemologische status hebben. Aangezien enkel de dokters de competentie hebben om die gegevens te interpreteren, geeft de hiërarchie in gegevens ook de beroepsordening weer. Verplegend personeel is immers ondergeschikt aan de medische staf. Bovendien is de verpleging in meerderheid vrouwelijk en zijn de meeste artsen mannelijk. Een algemene appreciatie binnen het beroep voor alles wat meetbaar is, versterkt die tendens nog. De technologisering van het medisch beroep en van de behandelingen dragen bij tot die evolutie met als gevolg dat de interactieve aanwijzingen van de verpleging in toenemende mate zullen worden genegeerd bij het nemen van beslissingen over verdere behandeling of stopzetting.

Een laatste opmerking: uit de interviews bleek dat een aantal verpleegsters de status van 'menselijk subject' baseerden op die sociale interactie. Een baby werd pas een baby in de echte betekenis van het woord wanneer het reageerde als een baby en door die reactie aangaf een kans te maken om te overleven. Frohock meent dat het daarom ongepast is om binnen een neonatale afdeling intensieve zorgen te spreken over rechten omdat die term impliceert dat alle aanwezige 'levensvormen' zich in dezelfde morele categorie bevinden en ze op een gelijkaardige wijze moeten worden behandeld. Hij stelt dat het veel beter is om te vertrekken van de term schade: als men stelt dat men in de mate van het mogelijke schade moet voorkomen (eerder dan te zeggen dat men de rechten moet respecteren), dan laat dit toe de specifieke medische situatie in rekening te brengen zonder tegelijk een persoonsstatus toe te kennen. In een neonatale afdeling wordt men immers geconfronteerd met 'levensvormen' (zoals embryo's, foetussen, anencefale pasgeborenen, zwaar neurologisch gehandicapte baby's) waarvan de morele status onduidelijk is. Het schadebeginsel geeft, ongeacht de status, niettemin een aanduiding over de handelingen die men mag of moet stellen.

#### **4. Morele verwijten en standing**

---

Stel je voor dat je in een lange rij staat te wachten en dat iemand schuift vijf plaatsen voor jou in. Indien de persoon voor wie de ander inschuift niets zegt, wordt het moeilijk voor jou om te protesteren. In dergelijke gevallen zeggen mensen vaak niets tegen de overtreder zelf maar zullen ze wel opmerkingen maken over de 'voorsteker' tegen anderen rondom hen. Men zoekt bevestiging van de regel die werd overtreden en veroordeelt de voorsteker als een asociale figuur, als iemand die de eerlijke en rechtvaardige regels in de samenleving niet naleeft.

Stel je nu voor dat je een volwassene (naar alle waarschijnlijkheid de ouder) een kind ziet slaan omdat het iets misdaan heeft. De man doet dit door met volle kracht met de vuisten op het hoofd van het kind te slaan. Je kan hierbij alle soorten reacties hebben maar de kans is groot dat je verontwaardigd zal zijn. Nu kan je op verschillende manieren reageren: je kan de ouder 50€ aanbieden om te stoppen, hem in het Duits de weg vragen om hem af te leiden, of je kan hem in het gezicht verwijten dat wat hij doet verkeerd is (dat hij een slechte vader is, totaal buiten proportie reageert, de rechten van het kind overtreedt, enz). Meestal moet de overtreding al ver over de streep gaan vooraleer een persoon het laatste zal doen, zelfs indien er geen andere rationele redenen zijn om zich in te houden (zoals het feit dat de man zichtbaar een geweer op zak heeft en agressief kan reageren op inmenging). De vraag is: 'waarom reageren wij niet op de morele overtreding?'.

Een belangrijke reden voor terughoudendheid is dat een verwijt onbeleefd, grof en beledigend is. Toch kan dit moeilijk als verantwoording dienen aangezien het overtreden van de beleefdheidsregel makkelijk te verantwoorden is in vergelijking met de fout die de overtreder maakt. Op grond van andere situaties uit het dagelijks leven lijken twee factoren een rol te spelen bij het gemak waarmee men anderen verwijten maakt: de relatie met de overtreder en de relatie van de daad t.a.v. de norm.

#### **4.1. De relatie met de overtreder**

De persoon die een verwijt maakt, heeft normaal een positie van autoriteit tegenover de overtreder. Ouders hebben geen moeite om hun kind te berispen indien het iets fout doet. Professoren evenmin wanneer hun studenten hun taken niet uitvoeren. Wanneer een persoon zich niet in een positie van autoriteit bevindt, dan kan hij toch een verwijt maken indien de overtreding zijn belang direct schaadt. Indien iemand geld van jou steelt, zal je weinig moeite

hebben om te reageren. Twee elementen spelen hierbij mee: a) jij hebt het meest te verliezen, en b) je weet dat de anderen zullen aanvaarden dat jij reageert op de overtreding. Je krijgt hierdoor een objectiveerbaar recht om te handelen. Dit fenomeen staat bekend als 'standing'. Ook in het recht vindt men een dergelijk idee: om een rechtszaak tegen iets of iemand te kunnen aanspannen, moet je kunnen aantonen dat jouw belang in het bijzonder wordt geschaad door de overtreding. Op grond daarvan worden bijv. rechtszaken van milieuverenigingen tegen vervuilende bedrijven afgewezen maar aanvaardt men rechtszaken ingespannen door buurtbewoners. Zij kunnen immers, meer dan wie ook, rechtstreeks schade oplopen. Indien iedereen op gelijke wijze wordt geschaad (zoals wanneer iemand in de trein rookt op plaatsen waar dit niet toegelaten is, of wanneer iemand voorsteekt bij het wachten), wordt de situatie onduidelijk. Meerdere personen hebben dan een gelijk belang, maar niemand in het bijzonder heeft 'standing'. De opmerking over de overtreding zal dan moeten komen van de treinconducteur of loketbediende die een zekere autoriteit heeft. Dit is vreemd omdat kan worden geargumenteed dat het irrelevant is of anderen meer worden geschaad door de overtreding van een persoon. Het is normaal immers voldoende dat ik kan aantonen dat ik word geschaad, ongeacht wat er met de anderen gebeurt.

Wanneer een persoon verwijten maakt of tracht het gedrag van anderen te controleren zonder over de nodige autoriteit te beschikken, krijgt hij of zij vaak het etiket 'moeial' opgekleefd. Dit gegeven druist nochtans in tegen de burgerzin waarvan ieder lid van de samenleving blij zou moeten geven. Het is opmerkelijk dat de mensen via campagnes op die plicht moeten worden gewezen, zelfs wanneer het om zeer ernstige feiten gaat. Zo wijzen campagnes tegen kindermishandeling iedereen op de plicht om zulke feiten te melden. In vele gevallen van mishandeling zijn anderen immers op de hoogte van de feiten, of hebben ze een sterk vermoeden, maar doen ze niets. Ook op andere vlakken is dit van toepassing: in een experiment van Gelfand et al. (1973) bleek dat drie op vier mensen die getuige zijn van een flagrante winkeldiefstal dit niet rapporteren.

Het bovenstaande toont de complexiteit en subtiliteit van het morele gedrag. Bepaalde processen in interpersoonlijke relaties dienen om de sociale organisatie te vergemakkelijken. Ouders hebben de plicht om hun kind op te voeden en dus krijgen ze ook een grote vrijheid en autoriteit om dit te doen op de manier die zij het best vinden. Anderen weten dit en zijn niet geneigd zich te mengen in ouderlijke beslissingen. In zulke gevallen is de status van de ouder

verbonden met een vaste rol. Maar standing kan zeer fluctuerend en dynamisch zijn. De persoon kan verantwoordelijkheid krijgen omdat hij er het dichtst bij staat (letterlijk), familie is eerder dan een vriend, een lange(re) relatie heeft met de ander, enz. Wanneer mijn schoonmoeder iets doet dat ik verkeerd vind (zij geeft ons kind voortdurend snoepjes), dan is de kans groot dat ik dat tegen mijn vrouw zeg. Zij is beter geplaatst om dit aan haar moeder te zeggen. Verantwoordelijkheid en 'standing' ontstaan door de relatie. Zo weet men dat de kans dat iemand zal reageren op een poging tot diefstal van eigendom veel groter is indien de eigenaar aan zijn toevallige buurman heeft gevraagd om 'even op zijn spullen te letten' (Moriarti, 1975).

#### **4.2. De relatie van de daad ten aanzien van de norm**

Hoe meer de overtreding wordt gezien als in strijd met een duidelijke wederzijds bindende norm, hoe meer kans dat een openlijk verwijt zal worden gemaakt. De toepassing van regels in specifieke omstandigheden is immers verre van eenvoudig. Er bestaat, zoals onder andere Wittgenstein aantoonde, steeds een logische kloof tussen een regel en de specifieke toepassing ervan. De persoon die het verwijt maakt, moet zeker zijn dat hij de juiste regel inroept, de situatie juist heeft ingeschat en doet wat iedereen zou doen. Bepaalde gegevens uit de context kunnen hierover informatie geven. Veronderstel dat iemand zijn kind aftuigt op straat terwijl er twintig mensen rondstaan. Ik ben van mening dat die handeling volkomen buitensporig is, maar niemand van de omstaanders neemt er aanstoot aan. Dit is voldoende om mij te doen twifelen aan de interpretatie van wat ik zie. Het maken van een verwijt kan immers niet berusten op een persoonlijke voorkeur, regel of gevoeligheid maar moet ondersteund worden door een maatschappelijk erkende regel. Twijfel leidt tot terughoudendheid bij het kenbaar maken van een positie. Dit fenomeen versterkt zichzelf: wanneer iemand geen moreel verwijt maakt aan een persoon die een regel overtreedt, wordt daardoor de regel onduidelijker en zullen anderen ook minder geneigd zijn om verwijten te maken. Het maken van verwijten verduidelijkt en concretiseert morele voorschriften en regels (Sabini & Silver, 1982, p. 50).

Samengevat: Hoe kunnen we een theorie maken die beter aansluit bij de morele praktijk? De eerste stap is na te gaan hoe morele problemen waargenomen en gestructureerd worden door

---

diegenen die ermee worden geconfronteerd. Het komt erop aan de gebruikte oplossingen onbevooroordeeld te benaderen en inzicht te krijgen in hun structuur en in hun verbondenheid met de context. De tweede stap, en wellicht de moeilijkste, is om die gegevens aan te wenden voor de ontwikkeling van prescriptieve richtlijnen. Het resultaat zal sowieso een meer dynamische, complexe en contextgebonden ethiek zijn.

## 5. Roddel

Roddel vormt normaal geen onderwerp voor ernstige moraalwetenschappers of moraalfilosofen. De trivialiteit van het gebeuren is hier ongetwijfeld in belangrijke mate verantwoordelijk voor. De vraag is “Wanneer is praten over anderen moreel (on-)aanvaardbaar?” of “Mag ik aan A iets vertellen dat ik weet over B?”. Als moreel fenomeen is roddel echter ongetwijfeld erg belangrijk; we doen het veelvuldig en de gevolgen voor het leven van mensen kunnen zeer groot zijn. Roddel werd door Gluckman (1963) uitgeroepen tot een universeel cross-cultureel verschijnsel.

Hoe definiëren we ‘roddel’? Roddel is een prototypische eerder dan een binaire categorie. Bij een binaire categorie is iets roddel of niet (0, 1). Bij een prototypische categorie gaat het om de graad van gelijkaardigheid met het beste voorbeeld (prototype) van een categorie (Ben Ze’ev, 1994, p. 11). Het is m.a.w. zeer moeilijk om roddel te definiëren op zo’n manier dat niets van wat we roddel noemen wordt uitgesloten of dat geen dingen worden opgenomen die geen roddel zijn. De meeste definities zijn veroordelend maar er zijn ook neutrale definities die de mogelijkheid van ‘positieve’ roddel niet uitsluiten (Kurland & Pelled, 2000). Een voorbeeld hiervan is ‘evaluative talk about a person who is not present’ (Eder & Enke, 1991). Niettemin is het tegenintuïtief om de mededeling dat een student hard heeft gestudeerd te beschouwen als een vorm van roddel. Positieve daden of daden in overeenstemming met de regels en normen vallen niet onder roddel.

Enkele afbakeningen:

- je kan alleen roddelen over personen, en bovendien kan je noch over jezelf, noch over jouw gesprekspartner roddelen;
- leugens vallen niet onder roddel. De roddelaar gelooft dat wat hij vertelt waar is of dat hij verder vertelt wat anderen hem voor waar hebben verteld. Op dit punt verschilt roddel van geruchten verspreiden (rumor): geruchten gaan meestal over foute, onvolledige of

ongefundeerde gegevens. Toch is de scheiding tussen roddel en geruchten verspreiden niet altijd duidelijk.

- Aangezien het om negatieve informatie gaat, zal de persoon over wie wordt geroddeld niet willen dat de informatie wordt doorgegeven (daarom is hij ook niet aanwezig wanneer het gebeurt).

Roddelen volgens Van Dale is “praten over derden in ongunstige zin; met zeker genoeg wat men aan slechts van iemand meent te weten aan derden vertellen”, synoniem: kwaadspreken. Roddel omvat ‘evaluerende, meestal negatieve opmerkingen over een persoon achter de rug van die persoon’. De persoon die roddelt moet bovendien praten alsof wat hij vertelt nutteloos is, een interessant tijdverdrijf (niet belangrijks en zeker niet iets dat hem zelf voordeel kan opleveren). Een deel van de aantrekkelijkheid hangt trouwens samen met het delen en kennen van een geheim (dat minstens enkele anderen niet kennen). Wanneer dit geheim openbaar wordt gemaakt en bevestigd, kan het niet langer het voorwerp van roddel uitmaken. Bovendien moet de persoon tegen wie geroddeld wordt de persoon kennen over wie geroddeld wordt. Dat Piet naar bed gaat met zijn buurvrouw is nauwelijks interessant tenzij je Piet of de buurvrouw kent. Vandaar dat bekende figuren bijzonder dankbare mensen zijn om over te roddelen: over hen kan je met veel meer personen roddelen omdat veel meer mensen hen kennen en slechts weinigen zijn emotioneel of persoonlijk met de beroemde figuur betrokken (en je kan dus niemand kwetsen).

Roddel hoeft niet altijd een morele evaluatie in te houden. Een opmerking over iemands slechte smaak (vloekende kleuren combineren in de kleding) is roddel maar is niet moreel van aard. Maar sommige opmerkingen over kledingstijl (de diepte van de uitsnijding) kunnen uitdrukking geven aan morele normen zoals deftigheid, vulgariteit enz.

Vanuit menswetenschappelijk oogpunt kan men verschillende functies van roddel onderscheiden.

1. Roddel is een middel om zichzelf voor te stellen (Sabini & Silver, 1982). Je neemt een houding in tegenover moreel verkeerd gedrag van anderen en geeft daarmee aan dat jij anders bent. Bovendien ontstaat door de roddel een vluchtige band en intimiteit tussen de verteller en de toehoorder door het uitsluiten van de persoon over wie wordt geroddeld. Als zodanig is roddel ook netwerk-vormend: bepaalde personen worden ingesloten, anderen uitgesloten. Het recht om te roddelen is trouwens vaak voorbehouden aan groepsleden. Buitenstaanders die dit willen doen, worden hiervoor vaak veroordeeld. Volgens Bergmann (1993) bevordert roddel de ontwikkeling en versterking van sociale

relaties waarin vertrouwen en loyaliteit essentieel zijn in de zin dat bepaalde informatie gedeeld wordt en soms ook niet gedeeld wordt. Roddel is zo ook een vorm van informatiebeheer.

2. De primaire motivatie van roddel is de versterking van het eigen zelfbeeld en van het beeld dat anderen hebben van ons. Dit gebeurt door het evaluatieve te combineren met het vergelijkende karakter. Wanneer ik vertel hoe iemand bij de organisatie van iets geklungeld heeft, geef ik de boodschap dat ik het beter zou gedaan hebben. Het is dit ego-versterkende effect dat vermoedelijk in grote mate verantwoordelijk is voor het genoegen dat uit de roddel volgt. Men spreekt over anderen op zulk een manier dat men zichzelf beter gaat voelen.
3. Een voorname functie is gelegen in het versterken van de morele code. Abstracte morele principes worden toegepast in concrete situaties. Roddel over het vreemdgaan van anderen bevestigt de waarde van het huwelijk, trouw enz. Het is een instrument van sociale controle dat gebruikt kan worden om het gedrag van groepsleden te evalueren en om kritiek op dat gedrag over te brengen. Het wordt gebruikt om tot conformiteit aan te zetten en om de leden achter de groepswaarden en doelen te verenigen (Smith et al., 1999). Onrechtstreeks is dit een gevolg van het feit dat schaamte een sterk afschrikkingsmiddel is.
4. Roddel vergroot het begrip van de sociale realiteit (Westacott, 2000). Men verneemt allerlei, mogelijk nuttige informatie over anderen. Toch kunnen hier vragen bij worden gesteld. Roddel geeft immers ook een vertekend beeld van de realiteit, vooral indien men rekening houdt met de primaire doelstelling van de roddelaar (Holland, 1996).
5. Bovendien kan het de persoon helpen bij het zich verzekeren van de juistheid van zijn of haar interpretatie. De roddelaar veruiterlijkt zijn morele perceptie en onderwerpt ze aan interpersoonlijke toetsing. Men bereikt een gemeenschappelijke beoordeling van de wereld door te praten over het leven van de anderen (Percival, 2000). Dit verzekert de roddelaar ervan dat hij gelijk heeft en dat hierover een consensus bestaat. Aangezien men meestal roddelt met vrienden of met mensen van gelijke overtuiging is de kans erg klein dat iemands roddel zal weerlegd of tegengesproken worden. Tegelijk functioneert roddel ook als een middel tot sociale controle omdat het personen toelaat zich uit te spreken voor een bepaalde positie en zich te engageren voor een morele positie door er met anderen over te spreken.



6. Roddel is een vorm van informele druk of censuur. Het vergroot de macht van de roddelaar tegenover de toehoorder. Macht wordt gedefinieerd als ‘the potential ability to influence behaviour, to change the course of events, to overcome resistance, and to get people to do things they would otherwise not do’ (Kurland & Pelled, 1992). De redenering is dat als een roddelaar negatieve dingen vertelt over een derde, de toehoorders weten dat hij of zij dat dan ook kan doen over hen. Die dreiging geeft de roddelaar een zekere macht over de toehoorders. In aansluiting met de normconformiteit, kan roddel worden gezien als een min of meer ernstige bedreiging van de vrijheid van de leden om te leven zoals ze willen. Roddel gaat immers vaak over gedrag dat afwijkt van de gevestigde norm. Het sanctioneert leden die zich niet aan de norm houden.
7. Bij het roddelen spelen ook de relatie-motieven waarnaar Haidt verwees een rol; de wens om in harmonie met anderen te leven heeft een invloed op onze oordelen. De toehoorder zal geneigd zijn om de mening van de roddelaar te delen. In Haidts eigen model geeft de ‘social persuasion link’ een verklaring voor het feit dat een moreel oordeel van een ander een directe invloed heeft op ons eigen moreel oordeel.

Over de normatieve evaluatie van roddel bestaat geen eensgezindheid. Voor sommigen is er in essentie niets verkeerd aan roddelen (Westacott, 2000). De meeste tegenargumenten zouden te weerleggen zijn. Bijv. roddel is een moedwillige en kwaadaardige aanslag op iemands goede reputatie. Maar indien we roddel beperken tot het vertellen van ware feiten, dan kan er toch niets verkeerd zijn aan roddel. De persoon verdient immers zijn goede reputatie niet. Als een persoon overspelig is maar zich niettemin voordoeft als een toonbeeld van “de goede echtgenoot”, dan heeft de roddelaar het recht om dit uit te brengen. Voor anderen getuigt roddel vooral van conservatisme en kleinburgerlijkheid.

Bij de normatieve beoordeling is de evaluatie van de functies van roddelen vanzelfsprekend belangrijk. Roddel versterkt de status quo, het versterkt het groepsgevoel en de groepsidentiteit en het versterkt de sociale normen. Er is evenwel geen enkele reden waarom dit op zich goed zou zijn. Om de morele waarde van het fenomeen te bepalen, moeten we eerst en vooral nagaan of de conventies en normen die door de roddel worden versterkt (empirische uitspraak), het versterken waard zijn (normatieve uitspraak).

In een aantal gevallen veroorzaakt roddel sociale inertie. Percival (2000) stelde dit vast in zijn studie van roddel in een verzorgingstehuis voor bejaarden. In een instelling waarin roddel een belangrijke rol speelt, blijkt het zeer moeilijk om bejaarden een leiderschapsrol en sociale

verantwoordelijkheid te laten opnemen. Dit wordt immers door de roddelaars vaak afgeschilderd als aanstellerij, dikdoenerij, als zich beter voelen dan de anderen, als het zich aanmeten van een status die men niet verdient. Ieder spontaan initiatief wordt erdoor gekelderd omdat ook dat wordt voorgesteld als aanstellerij.

In vele gevallen kan roddel veroordeeld worden omdat het een schending van de privacy inhoudt. Personen hebben het recht dat bepaalde gegevens niet openbaar worden gemaakt. De context is hier belangrijk; bepaalde personen zoals geneesheren, advocaten, notarissen enz. mogen op grond van hun beroepscode niets vertellen over hun cliënten. Indien zij dit zouden doen, zouden zij een zware deontologische fout begaan. Anderzijds is het doorgeven van bepaalde informatie over een patiënt (persoon X heeft een SOA) tussen professionele hulverleners geen roddel, terwijl het doorgeven van ditzelfde feit door anderen en aan anderen wel roddel zou zijn. In vele andere gevallen is het een kwestie van vertrouwen. Vele dingen worden aan anderen verteld met de impliciete belofte om het niet verder te vertellen. Roddel zal, vooral wanneer de roddelaar en de persoon over wie wordt geroddeld elkaar goed kennen, een inbreuk op die belofte inhouden.

Bovendien worden er nogal wat vragen gesteld omtrent de houding waarvan een roddelaar uitdrukking geeft. Holland (1996) vergelijkt een roddelaar met een gluurder: ook een gluurder gebruikt een ander persoon als een object waaruit plezier wordt geput (in het ene geval door ernaar te kijken, in het andere geval door erover te praten). De vergelijking met gluren houdt op vele punten stand maar er is één groot verschil: gluren wordt beschouwd als een misdaad waarop straffen voorzien zijn, roddelen wordt toegelaten.

Die houding is in strijd met Kant's categorische imperatief: behandel de ander nooit louter als middel. Dit is niet noodzakelijk steeds het geval maar sommige vormen van roddel getuigen van een volkomen gebrek aan respect voor de persoon over wie wordt geroddeld. Men vertelt zaken waarvan men, als men de moeite zou doen om de mogelijke effecten na te gaan, kan weten dat de ander dit niet op prijs zou stellen en erdoor zal worden gekwetst. Het negeren van de wensen van de ander is een inbreuk op zijn of haar autonomie. Wanneer ik over iemand vertel dat hij een homo is terwijl hijzelf dit feit wil geheimhouden, dan ontnem ik die persoon het recht en de mogelijkheid om zijn leven te leiden zoals hij wil en om zelf uit te maken welke informatie over hemzelf door anderen mag gekend zijn. Bovendien geeft het feit dat een bepaald gegeven (bijv. een overtreding of afwijking van een norm) aan mij bekend is, mij niet het recht om dit aan anderen voort te vertellen. Niettemin kan nog steeds worden geargumenteed dat autonomie slechts een prima facie principe dat door andere principes

(zoals eerlijkheid, openheid enz.) kan worden 'overtroffen'. Westacott (2000) besluit dat de morele aanvaardbaarheid van een roddel afhankelijk is van de volgende variabelen:

- rechtvaardigheid (de mate waarin een persoon verantwoordelijk is voor de feiten),
- ernst (impact op het leven van de persoon),
- motivatie,
- de betrouwbaarheid van de informatiebron,
- onze relatie met de persoon waarover we roddelen,
- onze relatie met onze gesprekspartner, en
- de relatie tussen de persoon waarover we roddelen en onze gesprekspartner.

## De status van morele intuïties

---

Wanneer mensen morele problemen trachten op te lossen, doen ze, in tegenstelling tot hun reactie op vele andere terreinen, geen beroep op normatieve theorieën opgesteld door ethici. Zoals hoger aangegeven, ligt de voornaamste verklaring hiervoor in het feit dat de bestaande normatieve theorieën te weinig aansluiten bij het werkelijke morele redeneren en te weinig richtinggevend zijn voor het oplossen van frequent voorkomende morele problemen. Hun sterk idealistisch karakter laat niet toe dat beperkingen van zowel de situatie als van de beoordelaar in rekening worden gebracht. Om dit tekort op te heffen, is het noodzakelijk een oplossing uit te werken voor het klassieke probleem van de feit-waarde relatie.

Die feit-waarde relatie is niet uitsluitend, en zelfs niet vooral, een probleem in de ethiek. Dit wordt duidelijk wanneer we ons concentreren op één aspect van de relatie: de functie en status van intuïties. Zelfs een zo algemeen aanvaarde normatieve theorie als de Bayesiaanse waarschijnlijkheidstheorie wordt door wiskundigen bekritiseerd omdat ze indruist tegen onze intuïties op dat terrein (Cohen, 1982). Analoge discussies, waarin zowel de aangebrachte argumenten als de voorgestelde oplossingen veel gelijkenis vertonen, worden gevoerd in de psychologie (Nisbett & Ross, 1980) en in de epistemologie (Goldman, 1985). Dit is niet verwonderlijk: de vraag naar de status van intuïties ontstaat op alle terreinen waar normatieve theorieën worden gehanteerd om descriptieve gegevens te interpreteren, te verklaren en te bekritisieren.

De status die aan de intuïties wordt toegekend, bepaalt zowel de evaluatie van de oordelen die resulteren uit de toepassing van de intuïties als de rol die aan de intuïties zelf wordt toegekend in de constructie van normatieve theorieën. Die samenhang mag niet als een strikte band worden beschouwd. Hare bijvoorbeeld sluit inhoudelijke morele oordelen uit bij de opbouw van een normatieve theorie maar is wel bereid intuïtieve morele beslissingen een beperkte status en waarde toe te kennen.

Drie ruwe opvattingen over de waarde en rol van intuïties kunnen worden onderscheiden:

- 1) Intuïties hebben geen enkele rol te vervullen in de opbouw van een normatieve theorie en aan intuïtieve morele oordelen kan geen enkele waarde worden toegekend.
- 2) Intuïties moeten fungeren als toetsstenen voor de normatieve theorie maar maken er geen deel van uit. De normatief gevormde oordelen moeten verenigbaar, of alleszins niet-strijdig, zijn met de intuïtief gevormde oordelen.
- 3) Intuïties zijn de vertrekpunten van de normatieve theorie. Hier moet een onderscheid worden gemaakt tussen enerzijds coherentisten, voor wie de intuïties wijzigbaar zijn en zelfs dienen te worden aangepast indien andere delen van de structuur wijzigen, en anderzijds fundamentalisten die de intuïties beschouwen als onveranderlijke axioma's waarop de theorie moet worden uitgewerkt (zie Daniels, 1979; 1980).

## **1. Morele intuïties als heuristieken**

Verwijzend naar hun functie kunnen heuristieken worden gedefinieerd als algemene principes voor het reduceren van complexe taken tot eenvoudige operaties (Sherman & Corty, 1984, p. 193). Het is algemeen aangetoond dat mensen bij het beoordelen en evalueren zelden gebruik maken van alle beschikbare informatie. Bepaalde delen worden er uitgepikt door het toepassen van heuristieken terwijl andere delen worden uitgesloten. Toch wordt algemeen aangenomen dat die relatief eenvoudige en algemene vuistregels waarschijnlijk veel meer juiste of gedeeltelijk juiste besluiten en oordelen opleveren dan verkeerde, en dat ze dit doen met grote snelheid en weinig inspanning (Nisbett & Ross, 1980, p. 80). Maar zoals overtuigend werd aangetoond op het terrein van de waarschijnlijkheidsrekening (Tverski & Kahneman, 1981), worden ze niet altijd gepast gebruikt. Aangezien hun aanwending weinig inspanning vergt (een zeer gewaardeerde eigenschap) en ze over het algemeen automatisch worden toegepast, kan men een overmatig gebruik verwachten, d.w.z. een gebruik in situaties waarin een meer volledige analyse en een meer formele verwerking van de informatie hoort plaats te vinden.

Wanneer mensen worden geconfronteerd met een situatie waarin ze een beslissing moeten nemen of een oordeel moeten vormen, maken ze een afbeelding of representatie van die situatie. Die afbeelding is het resultaat van een coderingsproces waarbij heuristieken een cruciale rol spelen. De afbeelding kan meer of minder informatie bevatten dan de situatie.

Minder informatie komt onder andere voor wanneer er door toepassing van een intuïtief principe een selectie van de gegevens wordt gemaakt. Meer informatie wordt verkregen doordat één van de gegevens deel uitmaakt van een kennisstructuur zodat een deel van de andere elementen van die kennisstructuur wordt opgenomen in de representatie. Een eenvoudig voorbeeld kan dit duidelijk maken: 'Jan koopt een boek'. Wanneer we deze uitspraak horen, weten we tegelijk ook dat er een verkoper is en dat Jan geld heeft betaald. Deze informatie zit niet rechtstreeks in de bovenstaande uitspraak maar wordt door ons aangevuld omdat we vertrouwd zijn met een schema 'koop-verkoop'. De kennisstructuren spelen een determinerende rol in de interpretatie van de situatie en dus in de structuur van de representatie. Kennisstructuren zijn zowel achtergrondtheorieën (zeer algemene theorieën over de menselijke natuur, de structuur van de samenleving, de determinanten van het menselijk gedrag enz.) als de meer specifieke theorieën zoals stereotypen, rolpatronen, enz. Zo stelt men bijvoorbeeld vast dat wanneer aan een persoon uitsluitend informatie wordt gegeven over de gevolgen van een daad (schade of winst), die persoon impliciet gelijkaardige intenties toeschrijft aan de dader (slecht of welwillend) (Leon, 1980). Een theorie over de vermogens van normale volwassen personen leidt tot de veronderstelling dat er een band bestaat tussen wat die persoon wenst tot stand te brengen en wat er tot stand wordt gebracht. M.a.w. in het dagelijks leven hebben de daden van een persoon (meestal) ook de resultaten die hij of zij geogde. Voor het begrijpen van het morele redeneren is het belangrijk voor ogen te houden dat een persoon niet oordeelt op basis van de situatie (in de veronderstelling dat we die objectief kunnen kennen) maar op basis van de representatie ervan.

De relatie tussen de gegevens van de situatie en de intuïtieve morele principes is er een van wederzijdse determinatie: de data van de situatie determineren de waarschijnlijkheid dat een moreel principe wordt toegepast; terzelfdertijd beïnvloedt de beschikbaarheid van de intuïtieve principes de kans dat bepaalde elementen als moreel relevant worden gecodeerd. Het is een 'two-way street': principes bepalen de relevantie van feiten, maar feiten helpen ook om de relevante principes te selecteren' (Perry, 1976). Het is een vergissing te denken dat we eerst de moreel relevante kenmerken van de situatie uitkiezen en ons pas dan afvragen welke morele principes we zullen toepassen op de situatie (Hare, 1981, p. 63). De term 'intuïtie' of 'intuïtief moreel principe' wordt in wat volgt gedefinieerd als een relatief eenvoudige en algemene vuistregel die (haast) zonder nadenken wordt toegepast op, en wordt uitgelokt

door, de probleemsituatie en die aangeeft welke de moreel relevante elementen zijn en hoe die moeten worden beoordeeld. Er werd aangetoond dat het verhogen van onder andere de opvallendheid, de levendigheid en de nabijheid van situationele elementen de kans vergroot dat die gegevens in rekening worden gebracht in het uiteindelijke oordeel. Die parameters vergroten de kans dat de intuïtieve principes die die gegevens bevatten, worden toegepast en bijgevolg ook onrechtstreeks de waarschijnlijkheid dat ze als moreel relevant worden behandeld.

Moraalfilosofen zijn reeds lang met de toepassing van die theoretische bevindingen vertrouwd. Het volstaat de voorbeelden aangebracht tegen het utilitarisme te ontleden om vast te stellen dat juist die parameters worden gemanipuleerd. Door 'een persoon' te vervangen door 'jouw moeder' verhoogt de graad van betrokkenheid en nabijheid drastisch. Door de gruwelijke gevolgen van een beslissing gedetailleerd weer te geven, verhoogt men de concreetheid, de opvallendheid en de levendigheid. Aangezien de meeste mensen over intuïties beschikken waarin familierelaties en het veroorzaken van pijn voorkomen, wordt het voor hen moeilijk om te situatie te interpreteren zonder een beroep te doen op die intuïties (en dat is vanzelfsprekend de bedoeling).

Hoewel het mogelijk is een onderscheid te maken tussen intuïtieve beslissingen en formeel-rationele beslissingen, lijkt een strikte scheiding moeilijk vol te houden. Of een strikte scheiding kan worden aangebracht, hangt af van de vraag of het denken als een doorlopend dan wel als een onderbroken proces wordt beschouwd. Een theorie hieromtrent die aanknopingspunten biedt voor het probleem van de status van intuïties is de "bevrozings- en ontvrozings"-theorie van Kruglanski en Ajzen (1983). In die theorie wordt het denken beschouwd als een doorlopend proces. Het resultaat ervan, d.w.z. de beslissing of het oordeel, zal verschillen naargelang het proces vroeg of laat in zijn verloop wordt afgebroken. Aangezien het proces potentieel eindeloos is – men kan immers blijven zoeken naar meer en zekerder informatie- is het noodzakelijk "bevrozings"-mechanismen te postuleren die het proces afbreken. Anderzijds hebben we "ontvrozings"-mechanismen nodig om te verklaren hoe voorlopig vaststaande opvattingen kunnen worden gewijzigd.

Eén categorie van zulke mechanismen is verbonden met de motivatie van het individu om concurrerende alternatieven voor zijn keuze te leren kennen. De neiging om alternatieven te

zoeken en in overweging te nemen, wordt gedetermineerd door drie motieven: a) de behoefte aan structuur (groter naarmate de beslissing sneller moet worden gevormd); b) de angst voor onjuistheid (groter naarmate de kosten van een mogelijke vergissing toenemen); en c) de voorkeur voor wenselijke conclusies (Kruglanski & Ajzen, 1983, pp. 15-16). De factoren die door Sherman en Corty (1984, p. 245) worden aangeduid als bevorderlijk voor het gebruik van heuristieken, en dus tot het vroegtijdig afbreken van het denkproces, sluiten hierbij gedeeltelijk aan: tijdsdruk, cognitieve overbelasting, onbelangrijke problemen en problemen waarbij men niet betrokken is. Eén factor die mijns inziens aan de lijst moet worden toegevoegd, is het gevoel van zekerheid. Wanneer men ervan overtuigd is dat men de situatie op de enig juiste manier heeft geïnterpreteerd, wat bij intuïtieve beslissingen vaak het geval is, zal men niet geneigd zijn alternatieven te zoeken of in overweging te nemen.

## **2. Een normatieve informatie-integratie theorie**

Men kan maar spreken over fouten die te wijten zijn aan het zich baseren op intuïties en aan afwijkingen in het algemeen indien men over een normatieve theorie beschikt. Zo werden de “beschikbaarheids”- en de “representativiteits”-heuristieken van Tverski en Kahneman juist geïdentificeerd doordat ze leiden tot typische en systematische afwijkingen van de Bayesiaanse probabiliteitstheorie. De normatieve theorie schrijft niet alleen voor hoe de informatie moet worden verwerkt, maar bepaalt tevens welke elementen als relevant moeten worden beschouwd. Het negeren van de gevolgen voor de behoeftebevrediging van alle betrokkenen wordt beschouwd als onaanvaardbaar in het utilitarisme, terwijl het dit niet hoeft te zijn voor een intuïtionistische theorie of een rechtvaardigheidstheorie. Vele normatieve theorieën spitsen zich toe op één uiteindelijke criterium van het morele denken en handelen. Daardoor hebben ze het effect dat vergelijkbaar is met een weliswaar gesofisticeerde en zeer algemene heuristiek (Sen, 1979): dat deel van de informatie dat niet relevant is voor het uiteindelijke criterium wordt beschouwd als irrelevant voor elk morele oordeel en wordt buiten beschouwing gelaten. Het Kohlberg-Gilligan debat is een mooie illustratie van dit verschijnsel. Zo stelde Kohlberg zelf trouwens dat morele principes werken ‘as guides to perceiving and integrating all the morally relevant elements in concrete situations’ (Kohlberg, 1981, p. 219).



Ter illustratie van het probleem kan een theorie over rechtvaardige verdeling worden genomen: op grond van welke criteria zullen we schaarse goederen verdelen tussen personen die hierop aanspraak maken? Twee criteria kunnen intuïtief naar voor worden geschoven: 1) de hoeveelheid werk die iemand heeft gepresteerd (loon naar werken); en 2) iemands behoeften (aan ieder naar zijn behoeften). Het morele oordeel moet dan meerdere inhoudelijke dimensies integreren. Het resultaat van zulk geïntegreerd oordeel brengt een soort compromis tot stand waarbij het oordeel zowel aan het criterium 'behoeftebevrediging' als aan het criterium 'rechtvaardigheid' voldoet (en eventuele andere criteria indien daarvoor informatie aanwezig is in de situatie). De normatieve theorie die ontwikkeld moet worden, zou de wijze van verwerking moeten aangeven, d.w.z. zowel de rekenkundige bewerking als het gewicht dat aan de elementen moet worden toegekend. Dit gewicht moet worden toegekend op basis van wetenschappelijke achtergrondtheorieën. Zo zou bijv. de theorie kunnen bepalen dat het gewicht van het element 'behoefte' proportioneel sterker zou moeten toenemen wanneer de behoeften zo groot worden dat men beneden een minimumdrempel (bijv. het bestaansminimum) komt. Dit zou kunnen worden gerechtvaardigd door te verwijzen naar de theorieën over de menselijke behoeften (fysisch, psychologisch en sociaal) en naar de theorie van het afnemend grensnut. Het zou dan op een bepaald ogenblik belangrijker zijn aan het criterium 'behoeftebevrediging' te voldoen dan aan het criterium 'rechtvaardigheid' (zie ook Murphy-Berman et al., 1984).

Bovenstaande schets is volledig geconcentreerd op de kwantificering van de oordelen en veronderstelt dat een algoritme kan worden gevonden dat steeds de juiste afweging geeft. Dit is zeer onwaarschijnlijk: het zou onrecht doen aan de complexiteit van het morele oordelen en van het menselijke leven. Niettemin kan een dergelijk systeem als leidraad dienen voor beleidsmatige beslissingen die vaak noodzakelijkerwijze kwantitatief zijn. Hoe hoog moet het minimumloon liggen? Is een leefloon (waarvoor men per definitie niet werkt maar waarmee basisbehoeften worden gedekt) moreel aanvaardbaar? Welk is de meest rechtvaardige belastingsschaal? Waarom mag een persoon niet alles houden waarvoor hij heeft gewerkt? De uitwerking van de antwoorden op die vragen veronderstelt dat een essentieel morele positie wordt ingenomen. Dit gegeven wordt door het technische karakter (moedwillig en bewust?) verdoezeld. We mogen echter niet proberen een systeem te bouwen dat de regels bevat die in alle omstandigheden tot de beste oplossing leiden. Verder bouwend op de stelling dat het

morele redeneren een vorm van informatieverwerking is, moet de theorie zo worden aangepast dat de situationele en cognitieve beperkingen in rekening worden gebracht.

Onder de situationele beperkingen nemen het gebrek aan informatie en aan tijd de belangrijkste plaatsen in. Onder de cognitieve beperkingen zijn het beperkte verwerkingsvermogen (cognitieve capaciteit) en de beperkte denksnelheid doorslaggevend. Smith (1990) bespreekt vier cognitieve beperkingen die kunnen maken dat bepaalde morele principes in de praktijk niet als 'action-guides' kunnen worden gebruikt.

1. De persoon is niet in staat om het principe te begrijpen op grond van cognitieve beperkingen. Het principe kan concepten bevatten die onbegrijpelijk zijn of kan een zeer ingewikkelde structuur hebben.
2. Een persoon bezit niet de nodige empirische informatie om een voorschrift uit het principe af te leiden (en kan die informatie ook niet verwerven binnen de beschikbare tijd). Dit is bijvoorbeeld het geval met informatie die alleen waarschijnlijkheden geeft (zie verder over genetische counseling).
3. De persoon bezit foute informatie, bijv. over de gevolgen van een handeling.
4. De persoon bezit juiste informatie maar heeft onvoldoende tijd om de noodzakelijke berekeningen te maken.

Door het opnemen van die limieten in de normatieve theorie verbreedt de juiste of aanvaardbare normatieve beslissing: het is geen punt meer maar een cirkel met wisselende diameter. De punten binnen de cirkel geven dan de normatief aanvaardbare beslissingen aan (satisficing). Alleen in ideale omstandigheden (zekere informatie over alle elementen, een verwerkbaar aantal gegevens en voldoende beslissingstijd) zouden we één punt krijgen, d.w.z. er zou slechts één aanvaardbare beslissing zijn. Naarmate de beperkingen groter worden, neemt de variatie (de diameter van de cirkel) van aanvaardbare oplossingen toe. Indien de beperkingen inzake tijd, informatie, enz., een bepaalde graad overschrijden, vallen ook zuiver intuïtieve beslissingen binnen het normatief aanvaardbare. Het normatief aanvaardbare varieert dus met de situationele omstandigheden en met de cognitieve vermogens van de oordelende persoon. Zo kan eenzelfde beslissing aanvaardbaar zijn voor een kind en tegelijk onaanvaardbaar voor een volwassene. De normatieve theorie houdt aldus rekening met de beperkingen van de mensen als informatieverwerkers.

Zijn onze morele intuïties nu betrouwbaar als middel voor de verwerking van de informatie? Als intuïtieve principes werken als heuristieken, kunnen ze onmogelijk een absolute geprivilegieerde epistemische status krijgen. Doordat ze relatief eenvoudig en algemeen moeten zijn om hun functie te vervullen, kunnen ze niet alle moreel relevante elementen in zich opnemen. Dit betreft enkel het zuiver intuïtieve redeneren. Wanneer problemen voor mensen erg belangrijk zijn en ze veel tijd hebben om erover na te denken, zullen meer elementen worden overwogen en zal men zich meer en meer van het intuïtieve denken verwijderen. Men kan echter verwachten, en dit zeker indien normatieve richtlijnen ontbreken, dat, ondanks de later toegevoegde informatie, het intuïtief beklemtoonde element een (te) groot gewicht zal worden toegekend in het uiteindelijke oordeel.

Anderzijds richten de intuïties ons toch minstens op één belangrijk moreel relevant element en zullen we dus in de meeste gevallen een gedeeltelijk correct antwoord krijgen. Dit is belangrijker dan het op het eerste gezicht lijkt. Iedere situatie, en zeker de interessante probleemsituaties, bevatten een enorme hoeveelheid informatie. Een groot deel daarvan (of mensen dik of mager zijn, rechtstaan of zitten, enz.) ontsnapt volledig aan onze aandacht. Niemand denkt eraan die elementen in overweging te nemen bij het oplossen van een moreel probleem. Daarnaast zijn er tal van elementen die relevant worden bij een andere probleemstelling (wanneer het een politiek of een economisch probleem zou zijn). Aangezien we nooit over de tijd beschikken om ons bij ieder element af te vragen of het moreel relevant is en dit bovendien niet de moeite loont, kan de (pragmatische) waarde van onze intuïties in alledaagse situaties moeilijk worden overschat.

De normatieve theorie zou moeten toelaten om morele intuïties te evalueren. Een algemene regel die uit de theorie kan worden afgeleid, is dat een intuïtief principe beter is naarmate meer relevante elementen in rekening worden gebracht. Leon (1980) heeft onderzoek gedaan naar de manier waarop kinderen en volwassenen informatie integreren. De proefpersonen ontvingen informatie over de intentie van de actor en over de gevolgen van de daad. In dit geval ging het om kinderen die werkmannen hinderden die een klus in huis moesten uitvoeren. Daarna moesten ze aangeven hoeveel straf de kinderen moesten krijgen. Vijf integratieregels kunnen worden onderscheiden: gemiddelde na optelling van beide elementen; gemiddelde na vermenigvuldiging van beide elementen; alleen intenties; alleen gevolgen; en geen gevolgen indien de intenties tegengesteld zijn (accident-configural rule). De

zogenaamde ‘beperkte aandacht’-regels (alleen intenties en alleen gevolgen) kunnen worden verworpen omdat ze een element dat relevant is voor de tweede dimensie uitsluiten. De drie andere regels beschouwen beide elementen als relevant. De ‘geen gevolgen indien de intenties tegengesteld zijn aan de gevolgen’ impliceert echter nog een derde element. Wanneer iemand de intentie heeft goed te doen en het loopt verkeerd af, mag men veronderstellen dat er zich omstandigheden hebben voorgedaan die buiten de macht van de actor liggen (overmacht, onvoorspelbare gevolgen enz.). Die omstandigheden zijn relevant voor de dimensie ‘rechtvaardigheid’ omdat ze een beperking inhouden van het handelen van de persoon. Dus als zulke omstandigheden kunnen worden aangetoond in de situatie, moeten ze een invloed hebben op de uiteindelijke evaluatie van de persoon en zijn daad.

De structuur zoals hierboven geschetst, sluit in sterke mate aan bij de structuur van het morele denken die Hare voorstelde in ‘Moral thinking’ (1981). Hij onderscheidt twee niveaus van moreel redeneren, een intuïtief en een kritisch niveau. Hij erkent de waarde, zij het weliswaar beperkt, van de morele intuïties in het alledaagse morele redeneren:

“Intuitive thinking has the function of yielding a working approximation of this for those among us who cannot think like archangels on a particular occasion. If we wish to ensure the greatest possible conformity to what an archangel would pronounce, we have to try to implant in ourselves and in others whom we influence a set of dispositions, motivations, intuitions, prima facie principles which will have this effect. We are on the whole more likely to succeed in this way than by aiming to think like archangels on occasions when we have neither the time nor the capacity for it” (Hare, 1981, 46-47).

We vinden hier dus een soort regel-utilitaristische rechtvaardiging van de morele intuïties: de toepassing van de intuïtie zal niet in alle gevallen tot de juiste oplossing leiden (of negatief, zal in sommige gevallen tot een verkeerd moreel oordeel aanleiding geven) maar het volgen van de regel zal, over het algemeen genomen, tot een hoger aantal juiste beslissingen leiden dan wanneer men de regel niet volgt. Hoe groter de beperkingen in de situatie (tijdsdruk, beperkte informatie...), hoe meer het verantwoord is dat een persoon een beslissing treft louter met behulp van zijn of haar morele intuïties.

Een interessant punt dat Hare in deze context naar voren brengt, is dat men allerlei methodologische principes kan inbouwen die moeten voorkomen dat we fouten maken door de manier waarop we intuïtief denken. Bijvoorbeeld, als uit empirisch onderzoek blijkt dat

mensen geneigd zijn om hun eigen belangen zwaarder in te schatten dan (gelijkwaardige) wensen van anderen, dan zou de regel zijn: 'als je de voorkeuren van anderen moet vergelijken met die van jouw, beschouw dan alle voorkeuren als de jouwe'. Dezelfde redenering kan worden opgezet in verband met het inschatten van toekomstige risico's en nadelen; afstand (in tijd) maakt dat risico's als minder ernstig worden ingeschat. Vanzelfsprekend moet worden aangetoond dat dit een foutieve regel is, m.a.w. dat het volgen ervan tot meer foute dan juiste beslissingen zou leiden. Ook Rawls' 'veil of ignorance' is een dergelijke procedure: omdat we weten dat mensen hun eigen positie in rekening zullen brengen bij het maken van morele oordelen over rechtvaardigheid, moeten we hen achter een sluier plaatsen die verhindert dat ze hun eigen kenmerken kennen. Beslis over de verloning van mannen en vrouwen alsof je niet weet of je een man of een vrouw bent.

## Risicobeoordeling bij erfelijkheidsraadpleging

---

Een aantal belangrijke problemen in de ethiek kunnen op treffende wijze geïllustreerd worden in de context van de erfelijkheidsraadpleging. Die context wordt algemeen beschouwd als moreel zeer beladen. Hij is immers verbonden met talrijke waarden en problemen zoals het recht op voortplanting, eugenetica, abortus, ouderlijke autonomie, welzijn van het toekomstige kind, enz. Vaak wordt de beslissing als zeer ingrijpend ervaren. De geboorte van een kind met een genetische afwijking heeft zware financiële, psychologisch, praktische, emotionele en morele gevolgen. Schuld en angstgevoelens ('Waarom moet dit ons overkomen? Hadden wij dit kunnen voorkomen?') zijn sterk aanwezig. De erfelijkheidsraadpleging (genetic counseling) heeft tot taak het beslissingsproces van de (toekomstige) ouders te begeleiden door middel van het verstrekken van informatie en door het aanbrengen van een structuur.

Naast de basisprincipes van de genetica, wordt ook informatie gegeven over het risico dat een volgend kind dezelfde aandoening zal hebben en over de ernst van de aandoening (zowel voor de ouders als voor het kind). Nu is bekend dat mensen vaak niet vertrouwd zijn met het

---

werken met percentages. Zij maken bij de perceptie van probabilistische informatie gebruik van sterke intuïties die vaak leiden tot foutieve conclusies. Een voorbeeld hiervan is de representativiteitsheuristiek van Tverski en Kahneman (1971):

“Mensen beschouwen een steekproef die op zuiver toevallige wijze uit de populatie getrokken wordt als representatief, d.w.z. dat ze op alle essentiële punten gelijk is aan de populatie. Bijgevolg verwachten ze dat twee steekproeven die uit één populatie getrokken worden zeer sterk op elkaar en op de populatie zullen lijken, en wel in veel sterkere mate dan de statistische theorie (hier: de Bayesiaanse) toelaat te voorspellen. Als proefpersonen bijvoorbeeld gevraagd wordt een toevalssequentie te genereren die bestaat uit kruis- en muntzijden van een zuiver geldstuk, produceren ze een sequentie waarin de proportie ‘kruis’ in elk kort segment veel dichter bij 0.50 ligt dan de waarschijnlijkheidstheorie zou voorspellen. Immers, elk segment moet in grote mate representatief zijn voor de zuiverheid van het geldstuk. Als een sequentie afwijkt van de populatie-proportie verwacht men dat het onevenwicht zal gecorrigeerd worden” (Billen et al., 1987, pp. 24-25).

Neem een roulette als voorbeeld. De mensen veronderstellen dat die ‘eerlijk’ is, m.a.w. dat het balletje 50% op rood en 50% op zwart zal uitkomen. Indien drie keer na elkaar zwart uitkomt, zijn de meeste mensen ervan overtuigd dat er een grotere kans bestaat dat de volgende worp rood zal zijn. Dit wordt de “dwaling van de gokker” genoemd. Hoewel die regel slechts van toepassing is op grote aantallen, geloven de mensen dat hij ook opgaat voor kleine aantallen. Een tweede voorbeeld is de beschikbaarheidsheuristiek. Die heuristiek bepaalt dat men de probabilmiteit van een gebeurtenis beoordeelt aan de hand van het gemak waarmee voorbeelden van die gebeurtenis voor de geest kunnen worden geroepen. Als ik moet inschatten hoe groot de kans is dat ik aan kanker sterf, dan zal de subjectieve kans stijgen indien ik gemakkelijk in staat ben om een aantal personen uit mijn omgeving op te noemen dat aan kanker overleden is. Ook van deze heuristiek kan worden gesteld dat hij over het algemeen tot correcte antwoorden zal leiden. Frequente gebeurtenissen zijn immers beter beschikbaar dan niet frequente (juist omdat ze frequent zijn). Anderzijds zal die heuristiek in bepaalde gevallen ook tot foute oordelen leiden. Uit het onderzoek van Tverski en Kahneman (1981) blijkt bovendien dat de manier waarop men de probabilmiteiten aan de personen vertelt heel belangrijk is voor de wijze waarop ze worden waargenomen. Zo wordt het risico beklemtoond indien de counselor enkel mededeelt dat er 10% kans is dat het kind een handicap zal hebben en niet vermeldt dat er 90% kans is dat het kind gezond zal zijn. Dit kan leiden tot een subjectieve overschatting van het risico.

De normatieve theorie waarvan men vertrekt voor de evaluatie van de beslissingen van de ouders is de Subjective Expected Utility (subjectief verwachte nut). Om na te gaan of de counseling succesvol was, zal men onder andere het reproductief gedrag van de mensen vergelijken. Indien zou blijken dat mensen met een laag herhalingsrisico meer besluiten om van voortplanting af te zien dan mensen met een hoog risico, dan wordt dit beschouwd als irrationeel en dus als een teken dat de counseling niet het gewenste effect heeft. Volgens het SEU-model moet het alternatief met het hoogste verwachte nut worden gekozen. De erfelijkheidsraadpleging heeft tot doel om informatie te verstrekken over de gevolgen en de probabiliteiten op ieder van de knooppunten zodat -rekening houdend met de eigen waarden, voorkeuren, enz. - de ouders een rationele keuze kunnen maken voor de optie die voor hen het meest wenselijk is (Hoffmaster, 1990, p. 254). De Bayesiaanse beslissingsanalyse moet alle elementen van de beslissing duidelijk maken en alle mogelijke keuzes evalueren die de ouders kunnen maken. Vijf stappen kunnen in dit proces worden onderscheiden (Vlek, 1987, p. 191):

1. Delineating and structuring the problem;
2. Uncertainty analysis: assessment of probabilities;
3. Analysis and assessment of goals, values and/or utilities;
4. Optimization analysis: identification of the "best" course of action;
5. Sensitivity analysis: testing the nature of the final decision against variations in the results of steps 2 and 3.

Nu werden er, mede op grond van de vaststelling dat dit theoretisch model niet steeds (of zelden) in de praktijk werd toegepast, pogingen gedaan om een aantal elementen van het model te veranderen. In plaats van de strikte rationaliteit die dit normatieve model veronderstelt, kan worden gewerkt met 'bounded rationality': we kiezen niet noodzakelijk de beste oplossing (omwille van onze beperkte cognitieve vermogens gekoppeld aan de situationele beperkingen), maar we stellen ons tevreden met een oplossing die goed genoeg is (satisficing) (Simon, 1955). Ook de 'prospect theory' van Kahneman en Tverski (1979) is een poging om de normatieve theorie meer aan het werkelijke denken aan te passen. Zonder in details te gaan, zal die theorie in een eerste fase de onbelangrijke elementen uitselecteren. Zo zullen erfelijke ziektes die een zeer lage kans op voorkomen hebben, uit het beslissingsproces worden gelaten. Dit is des te belangrijker omdat men weet dat zeer lage probabiliteiten een veel te hoog gewicht krijgen in de beslissing. Bovendien is dit om praktische redenen noodzakelijk aangezien toekomstige ouders op een sessie voor erfelijkheidsadvies een enorme

hoeveelheid informatie zou moeten worden gegeven over allerlei mogelijke (maar zeer onwaarschijnlijke) aandoeningen.

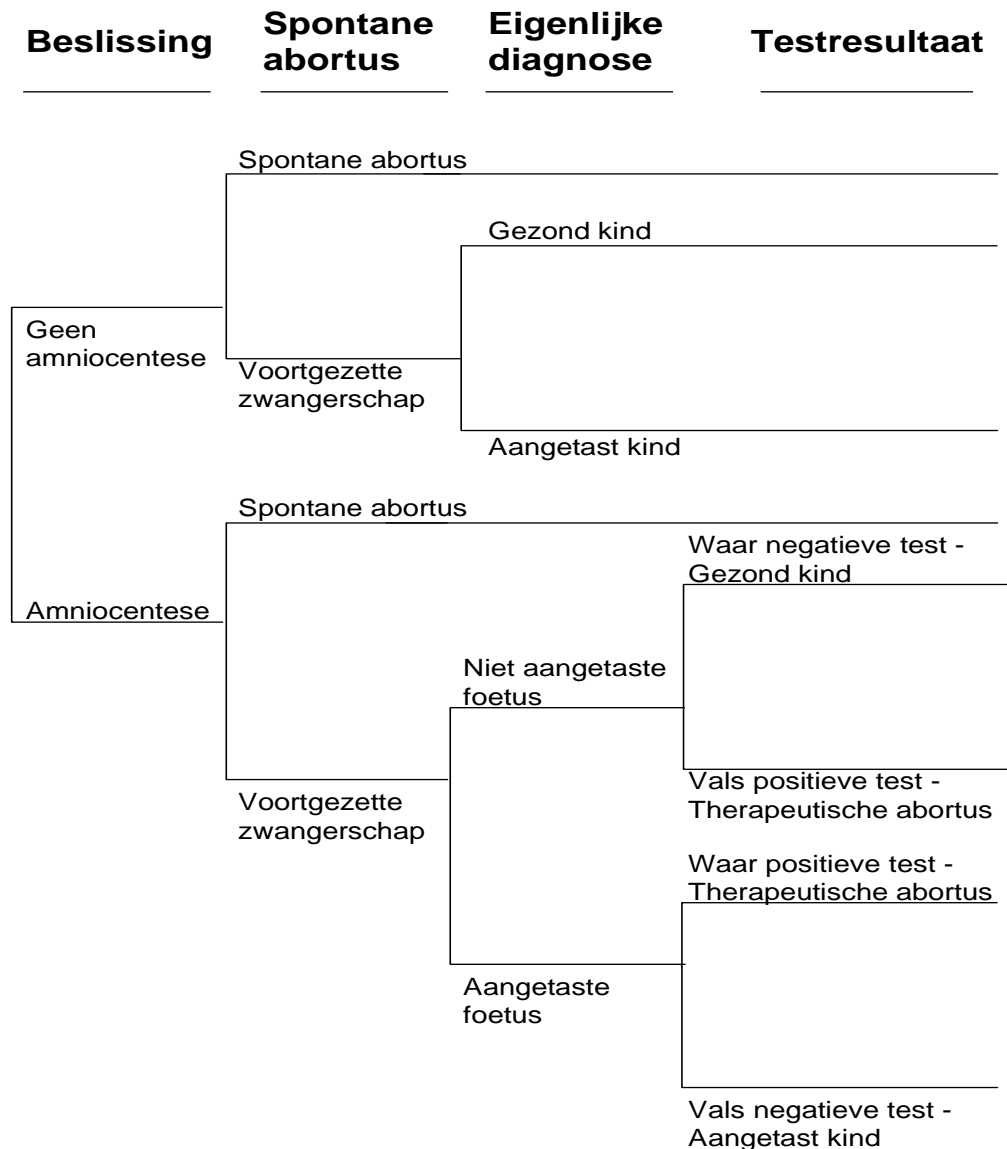
Wanneer het werkelijke denken wordt bestudeerd, komen enkele merkwaardige observaties naar voor. Zo blijkt dat informatie over het risico door de ouders wordt omgezet in een binaire structuur: ofwel 'het gebeurt' (1), ofwel 'het gebeurt niet' (0). Zal ik, ja of nee, een kind met een genetische afwijking krijgen? Om al die onzekerheden op een of andere manier te beheersen, worden scenario's geconstrueerd: hoe zal het zijn als ons kind een handicap heeft (of niet)? (Lippman-Hand & Fraser, 1979). Ook hierbij spelen heuristieken een rol. Voor mensen die reeds een kind met een handicap hebben (of hebben gehad) is het scenario 'een kind met een genetische afwijking' zeer beschikbaar, wat zal leiden tot een overschatting van het risico op herhaling. Maar ook een onderschatting van het risico kan door de beschikbaarheidsheuristiek worden verklaard. Mensen die niemand kennen met een kind met een genetische handicap zullen het algemene risico, in het bijzonder voor zichzelf, onderschatten.

De inschatting van de eigen coping-capaciteit (zullen we het aankunnen?) speelt hierin een grote rol. Het spreekt voor zich dat wanneer de ouders zelf de ziekte hebben of er reeds een kind met de handicap geboren is, zij een veel beter en concreter beeld hebben dan anderen van wat het betekent om de ziekte te hebben of een kind met de ziekte te verzorgen. Op grond van die vaststelling wordt aan risico-ouders steeds meer voorgesteld om contact op te nemen met ouders die reeds een kind met de betreffende handicap hebben zodat ze concrete informatie kunnen krijgen over hoe dit hun leven zal beïnvloeden.

De meeste formele beslissingstheorieën leggen sterk de nadruk op elementen die nauwelijks een rol spelen bij de beslissing van de ouders, terwijl anderzijds elementen die de ouders als heel belangrijk inschatten, niet in de formele modellen voorkomen. Uit de analyse van de beslissingen blijkt trouwens dat allerlei sociale factoren (inkomen, opleidingsniveau van ouders, godsdienstige opvatting, enz.) een grotere invloed hebben op de beslissing dan medische gegevens of abstracte ethische principes.

Het rationele keuze-model is de beslissingsboom. Die ziet er voor het uitvoeren van een prenataal onderzoek ongeveer als volgt uit (Pauker en Pauker, 1987):





Beslissingsmodel voor prenatale diagnose - Pauker & Pauker, 1987

Drie opeenvolgende beslissingen kunnen hier worden onderscheiden:

- 1) al dan niet zwanger worden;
- 2) al dan niet een prenataal onderzoek laten uitvoeren;
- 3) in geval van een positief testresultaat, al dan niet een abortus laten uitvoeren.

In sommige gevallen wordt de kans op een aandoening trouwens gebruikt als een argument om een prenatale test te verantwoorden. Zo wordt aan vrouwen van een zekere leeftijd (boven 35) wel eens meegedeeld dat een onderzoek naar chromosomale afwijkingen vanaf die

leeftijd verantwoord is omdat de kans op een foetus met de afwijking in dat geval groter is dan de kans op een miskraam ten gevolge van het prenataal onderzoek.

Het beslissingsproces wordt voorgesteld als een reeks duidelijk afgeijnde beslissingen waarin een keuze moet worden gemaakt tussen twee elkaar uitsluitende opties (Scholz, 1992, p. 47). Die voorstelling van de situatie bevat evenwel reeds een groot aantal vooronderstellingen. Waarom start de boom daar en niet op het ogenblik dat men moet kiezen om al dan niet zwanger te worden? Vele koppels komen immers op erfelijkheidsraadpleging wanneer ze (nog) niet zwanger zijn. Niet zwanger worden is een manier om niet met de vraag geconfronteerd te worden. Het schema is ook normatief in de zin dat men aangeeft welke elementen relevant zijn voor de beslissing, namelijk de risico's en de ernst van de aandoening. Maar hoe fungeren andere elementen in dit proces? Hoe brengt men in rekening dat de familie van de ouders het krijgen van een kind met een handicap volkomen onaanvaardbaar zou vinden? Of dat een therapeutische abortus wettelijk verboden is en men hiervoor naar het buitenland zal moeten gaan? Wat te doen indien de ouders zelf geneigd zijn om geen risico te nemen maar ze weten dat de grootouders smachten naar een kleinkind?

De beslissing om al dan niet een prenataal onderzoek uit te voeren, wordt geplaatst in een normatief beslissingsproces. De ouders worden verondersteld reeds vooruit te denken naar de volgende fasen: wat doen als de test positief is? Maar dit is voor een groot aantal mensen een volkomen vertekende voorstelling van de situatie. Het laten uitvoeren van een prenataal onderzoek is geen 'probleem' maar een logische stap om meer informatie te krijgen (Beeson en Golbus, 1985). Waarom zouden ze zich nu reeds zorgen maken terwijl de test mogelijks uitwijst dat er geen probleem is? Dit verklaart gedeeltelijk waarom de mogelijkheid van het uitvoeren van een prenataal onderzoek een groot verschil maakt. De intentie om nog kinderen te krijgen, is sterk verschillend afhankelijk van de mogelijkheid van een prenatale diagnose, hoewel dit niet betekent dat dit dan een gemakkelijke oplossing wordt (Evers-Kiebooms et al., 1980; Frets et al., 1992). Voor een aantal koppels is het geen beslissingscontext, want voor hen is er maar één juiste optie. Pas na de prenatale diagnose komt men voor een beslissing. Zelfs daar is het mogelijk dat de ouders van mening zijn dat er maar één juiste optie is. De vraag is dan niet wat ze moeten doen (abortus / geen abortus) maar hoe ze zullen verwerken wat ze moeten doen. Het is niet omdat men weet welke de juiste beslissing is dat men die gemakkelijk kan uitvoeren.

Samengevat, voor een aantal mensen die zich aanbieden voor een prenataal onderzoek is er in werkelijkheid geen sprake van een 'beslissing' of van een 'probleem' (Scholz, 1992, p. 51). Hoewel begrijpelijk is het toch bedenkelijk dat een mogelijke strategie erin bestaat om de probleemsituatie te laten structureren door de counselor indien de ouders hier moeite mee hebben. De deskundigen geven dan aan welke elementen relevant zijn voor het paar en welke niet (Pitz, 1987, p. 263).

De voornaamste verschillen tussen het beslissingsproces zoals voorgesteld door de deskundigen en de ouders zijn (Billen et al., 1987, p. 86):

- De ouders ervaren de situatie niet als een beslissingssituatie waarin verschillende alternatieven gewogen worden;
- De mogelijke gevolgen worden door de ouders veeleer in binaire (1, 0; wel, niet) dan wel in probabilistische termen gezien; en
- De beslissing wordt genomen op grond van de sociale gevolgen eerder dan op basis van medische gegevens of abstracte waarden.

Op grond van diepgaand onderzoek van semi-gestructureerde interviews hebben Lippman-Hand en Frazer (1979) een model uitgewerkt van hoe mensen feitelijk redeneren en welke elementen hierin een rol spelen. Dit model draait rond het centrale thema 'onzekerheid'. De ouders zullen drie belangrijke vragen moeten beantwoorden:

- 1) Hoe waarschijnlijk is het dat ons kind een genetische handicap zal hebben?
- 2) Hoe zal mijn leven eruit zien indien dit gebeurt?
- 3) Hoe zullen de anderen reageren op mijn beslissing?

Die sociale dimensie is erg belangrijk voor de attitude die men zal innemen. In het onderzoek van Fishbein en Ajzen (1975) wordt de keuze die mensen zullen maken in de toekomst mede voorspeld op grond van die sociale componenten. Aan mensen wordt gevraagd hoeveel belang ze hechten aan de mening van specifieke anderen (meestal familie en vrienden) en vervolgens wordt gevraagd hoe zij denken dat die anderen zullen reageren op hun beslissing (om een abortus te laten uitvoeren, niet zwanger te worden enz.). De antwoorden hierop laten toe om goede voorspellingen te maken van het werkelijke gedrag van die mensen.

Tot slot is het interessant vast te stellen dat mensen die het gevoel hebben niet om te kunnen met de gegeven informatie en die geen beslissing kunnen nemen, wel eens overgaan tot 'reproductieve roulette'. Zij beslissen m.a.w. niet zelf maar laten het toeval beslissen. Ook bij paren die niet zeker weten of ze kinderen willen, gebeurt het dat ze duidelijk risicogedrag stellen zonder een duidelijke beslissing te hebben genomen.

Indien we modellen willen bouwen die de mensen effectief kunnen helpen bij het nemen van beslissingen, moeten we meer inzicht krijgen in de manier waarop ze nu beslissen en moeten we vooral meer rekening houden met alle elementen van de situatie, en niet alleen met de formele, kwantificeerbare gegevens.

# Deugden, karaktertrekken en psychologisch onderzoek

---

De deugdethiek was, na Aristoteles, lange tijd uit de belangstelling verdwenen. Vooral met Anscombe's artikel 'Modern moral philosophy' uit 1958 en MacIntyre's boek 'After virtue' (1981) duiken de deugden opnieuw op in de ethiek. Een deugdethiek wordt vaak tegenover de plichtsethiek geplaatst. De belangstelling van een plichtsethicus gaat eerst en vooral uit 'naar principes of regels met behulp waarvan iemand kan vaststellen wat hij of zij in de verschillende levenssituaties, moreel gezien, behoort te doen' (van den Beld, 1985, p. 151). De plichtsethici interpreteren deugden dan ook vaak als disposities (neigingen, ingesteldheden) om te handelen in overeenstemming met bepaalde regels of principes. Hiermee lossen zij trouwens (gedeeltelijk) het motivatieprobleem op: aangezien regels op zich niet motiveren, hoe komen mensen er dan toe om die regels te volgen? Voor zowel de deontologische als de utilitaristische theorieën speelt de deugd een ondergeschikte rol in de theorie omdat ze slechts bijdraagt tot het doen van het goede of het doen van het juiste (de naleving van de regels) (Hurka, 2001, p. 4).

Binnen een deugdethiek zal men bepalen wat een persoon moet doen in een bepaalde situatie door na te gaan wat een persoon met een goed karakter zou doen. Een daad is moreel juist in de mate dat ze het resultaat is van het goede karakter van een persoon. In de deugdethiek is men geïnteresseerd in de persoonlijke kwaliteit van de persoon die de handeling stelt (en niet zozeer in de gevolgen van de daad of in de vraag of de daad in overeenstemming is met een bepaalde regel). Is de handeling van die aard dat een deugdzaam persoon ze zou stellen? De handelingen zijn waarneembare uitdrukkingen of expressies van karaktertrekken die de morele kwaliteit van de persoon tot uiting brengen. Ook deugdethici gaan er meestal van uit dat deugden disposities zijn. Dit vindt gedeeltelijk zijn oorsprong bij Aristoteles die meende dat deugdelijke handelingen moesten voortkomen uit stabiele disposities (Hurka, 2001, p. 43).

Deugden zijn veelsporig, d.w.z. zeer veel verschillende handelingen kunnen uiting geven aan de deugd. De vraag wordt dan hoe we kunnen besluiten dat er aan die veelheid van gedragingen een afgebakend iets ten grondslag ligt. Deugden hebben typisch te maken met

---

het overwinnen van natuurlijke emoties en neigingen die ingaan tegen de goede manier van handelen. Eerlijkheid overwint de neiging om in een situatie in zijn eigen voordeel te handelen (bijv. door geld uit een gevonden portefeuille te nemen) en moet zorgen ervoor dat de persoon niet toegeeft aan angst. Vele deugden zijn dan ook essentieel verbonden met de kwaliteit van de wil en met wilszwakte: hoe er toe komen te doen wat men weet dat men moet doen? (Brandt, 1988) Het innerlijke 'ding' in de persoon heeft met zijn motivationele structuur te maken. De deugden van een persoon zijn een deel van zijn karakter (van den Beld, 1985, p. 171).

Wat zou nu de conclusie zijn indien de psychologie ons zou leren dat er niet zoiets als een karaktertrek bestaat? Of dat het toeschrijven van zogenaamde karaktertrekken gebaseerd is op psychologische mechanismen die vaak tot foute conclusies of oordelen leiden? M.a.w. dat het 'morele karakter' niet meer is dan een 'folk concept'?

Uit psychologisch onderzoek blijkt dat leken vaak fouten maken in de beoordeling van bepaalde situaties. Bijv. over het traject dat een voorwerp volgt wanneer het uit een vliegtuig valt. Indien die feilbaarheid een feit is op die domeinen, is het waarschijnlijk dat er ook bij de morele oordelen fouten worden gemaakt op grond van verkeerde morele intuïties. Iets dergelijks zou zich voordoen bij het verklaren van gedrag. Mensen zouden de "fundamentele attributiefout" begaan: bij de verklaring van een daad hebben mensen de neiging om de oorzaak te zoeken in een hypothetische eigenschap (karaktertrek, deugd, enz.) van de dader en relevante details in de omgeving te negeren. Ross en Anderson (1982, p. 135) omschrijven de fout als volgt:

'The fundamental attribution error is the tendency for attributors to underestimate the impact of situational factors and to overestimate the role of dispositional factors in controlling behavior. As "intuitive" psychologists, we seem too often to be nativists, or proponents of individual differences, and too seldom S-R behaviorists. We too readily infer broad personal dispositions and expect consistency in behavior or outcomes across widely disparate situations and contexts. We jump to hasty conclusions upon witnessing the behavior of our peers, overlooking the impact of relevant environmental forces and constraints.'

Algemeen wordt een karaktertrek gedefinieerd als een 'relatively long-term stable disposition to act in distinctive ways' (Harman, 1999, p. 317). Overgebracht naar de term deugd: 'if a person possesses a virtue, she will exhibit virtue-relevant behavior in a given virtue-relevant

---

eliciting condition with some markedly above chance probability  $p'$  (Doris, 1998, p. 509). Het is belangrijk dat het gaat om brede, globale karaktertrekken, zoniet zou er immers geen intersituationele consistentie worden verwacht (tenzij over situaties die zeer sterk op elkaar gelijk zijn) (Miller, 2003). Op grond van de bovenstaande formulering van de deugd ontstaat er een empirisch verifieerbare stelling. Als een persoon een karaktertrek heeft, dan zal hij in situaties waarin de karaktertrek tot uiting moet komen geneigd zijn om daden te stellen in overeenstemming met de deugd.

De fundamentele attributiefout kan verklaard worden door het Gestalt mechanisme van figuur – achtergrond: de handelende persoon is de figuur, de situatie wordt de achtergrond. Wanneer persoon A persoon B helpt, zijn mensen geneigd de verklaring te zoeken in de behulpzaamheid van A eerder dan in de situatie. Een persoon geeft de portefeuille terug *omdat* hij eerlijk is. Eenmaal een dergelijke eigenschap werd toegeschreven aan een persoon zal de beoordelaar geneigd zijn om dit te blijven doen zelfs indien er sterke tegenvoorbeelden voorhanden zijn. Dit wordt de bevestigingsafwijking (confirmation bias) genoemd: de neiging om bevestigende informatie op te nemen en tegenstrijdige informatie te negeren (Harman, 2003). De verklaring hiervan kan trouwens ook gevonden worden in de neiging van mensen om juist die attributie naar een stabiele karaktereigenschap te maken; ze zien dan één individuele handeling als een illustratie of representatie van een dergelijke eigenschap en vertrekken vervolgens van die veralgemeende eigenschap om te oordelen dat het toekomstige gedrag van die persoon in dezelfde richting zal verlopen. Merkwaardig is ook dat die eerste indruk zeer moeilijk kan worden uitgewist. In een onderzoek van Ross, Leppert en Hubbart (1975) kregen de proefpersonen 'zelfmoordbriefjes' te lezen. Zij moesten die beoordelen op hun echtheid. Er werd hen een fictieve score toegekend. Diegene die een hoge score hadden gekregen, gaven van zichzelf aan dat ze dit redelijk goed konden. Maar zelfs nadat hen was meegedeeld dat de scores vals waren en reeds op voorhand waren toegekend, bleven dezelfde personen zichzelf zien als betere beoordelaars van die briefjes. Blijkbaar wordt de debriefing volkomen genegeerd. Hetzelfde zou dus ook gebeuren wanneer we anderen beoordelen. De fout is gelegen in het feit dat de mensen op grond van een eenmalige observatie overgaan tot de veronderstelling (via de disposities) dat de persoon in de toekomst of in gelijkaardige situaties op dezelfde wijze zal handelen. Logischerwijs zijn ze dan ook vaak fout wanneer ze voorspellingen maken over het toekomstige gedrag. Die fouten zijn echter geen aanduiding van het feit dat personen geen stabiele karaktertrekken zouden bezitten.

Een andere mogelijke verklaring van het feit dat we toch menen consistentie waar te nemen, omvat een dubbel proces: enerzijds kiezen mensen vaak de situaties waarin ze terechtkomen (als ik niet moedig ben, ga ik niet op reis naar Colombia) en anderzijds worden mensen vaak gekozen voor situaties op grond van de getoonde of vermeende kwaliteiten. Dit heeft tot gevolg dat mensen vaak voor gelijkaardige situaties komen te staan (Nisbett en Ross, 1980, pp. 7-8).

De theorie waarbij de waarde van persoonlijkheidskenmerken (vriendelijkheid, agressie, vrijgevigheid enz.) voor de verklaring van gedragsconstanten wordt in twijfel getrokken, wordt situationisme genoemd (Merritt, 2000). Die theorie is een gevolg van een aantal experimenten (zie verder) waarin werd aangetoond dat relatief arbitraire factoren (zoals zich goed voelen, gehaast zijn enz.) een grote impact hebben op het gedrag dat een persoon stelt. De conclusie is dat de karaktereigenschappen slechts een zeer geringe invloed hebben op het gedrag. Op dit ogenblik heeft empirisch onderzoek ook niet kunnen aantonen dat er zoiets als een karaktertrek 'behulpzaamheid', 'eerlijkheid', enz., bestaat. Personen aan wie die eigenschap wordt toegeschreven, gedragen zich in verschillende situaties niet behulpzamer dan andere personen. Ross en Nisbett (1991) argumenteren dat de intrapersonlijke consistentie over verschillende types situaties een foute gevolgtrekking is.

Zijn karaktertrekken dan illusies? Is het veronderstellen ervan gebaseerd op foutieve afleidingen? Indien dit zo is, waar staan deugdethici dan? Wat indien deugdzaam en goed gedrag niet het resultaat zijn van een goed karakter maar van omgevingsimpulsen?

In de sociale psychologie worden vier groepen studies naar voren gebracht die aantonen dat de externe controle op het gedrag groter is dan gedacht. Dit zijn de experimenten over gehoorzaamheid (Milgram), de onderzoeken over de 'goede Samaritaan', de onderzoeken over groepsconformiteit (Asch) en de studies over hulpverlening door omstanders (Darley en Latané).

## **1. Gehoorzaamheid aan autoriteit**

In het wereldberoemde experiment van Milgram (1963; 1974) werd aan de proefpersonen gevraagd om een elektrische schok toe te dienen aan een 'leerling' indien die het foute



antwoord gaf. Het betreft zogezegd een onderzoek naar de werking van het geheugen en de leerlingen krijgen woordassociatie-tests voorgelegd. De posities van leerling en leraar worden bij de aanvang van het onderzoek zogezegd per toeval bepaald. De persoon die de schokken moet toedienen, denkt dat hij net zo goed in de plaats van de leerling had kunnen staan. Die schokken gaan van 15 volt tot 450 volt. Op het apparaat waren indicaties aangebracht gaande van 'lichte schok' tot 'Gevaar: extreem hoge schok' en 'XXX'. Tijdens het experiment gaven de 'leraars' steeds sterkere schokken, ondanks het hoorbare gejammer en zelfs geroep van de 'leerlingen'. Op het niveau van 300 volt sloegen de 'leerlingen' op de muur maar gaven geen antwoord. Wanneer de proefpersonen om raad vroegen of aangaven te willen stoppen, antwoordde de proefleider achtereenvolgens: 'Ga alsjeblief door', 'Het experiment vereist dat je voortdoet', 'Het is absoluut noodzakelijk dat je voortdoet' en 'Je hebt geen andere keuze, je moet verder doen'. Als de proefpersonen dan nog weigerden, werd de experimenten stopgezet zonder verdere druk. Uit het onderzoek bleek dat 65 percent van de proefpersonen doorging tot 450 volt. Dit was volkomen tegen de verwachtingen van zowel de ontwerpers van het onderzoek als van alle andere groepen die gevraagd werden om een voorspelling te maken. Een groot aantal proefpersonen vertoonde tekenen van extreme nervositeit en spanning zoals overdadig zweten, trillen en stotteren. Het gaat hier dus niet om blinde gehoorzaamheid maar om conflicterende gehoorzaamheid.

Welke conclusie trekken we uit dit resultaat wat betreft de eigenschappen van de proefpersonen die doorgingen tot het einde?

Volgens Ross en Nisbett (1991, pp. 56-58) kunnen drie elementen ter verklaring worden aangebracht voor het grote aantal dat bereid was tot het uiterste te gaan: a) de geleidelijke overgang van aanvaardbaar tot volstrekt onaanvaardbaar met als moeilijkheid om een precies breekpunt aan te duiden; b) de moeilijkheid om van de intentie om te stoppen over te gaan tot het daadwerkelijk afbreken van de medewerking; en c) de toenemende onbegrijpelijkheid van de situatie (het toedienen van extreme schokken aan iemand die reeds lang niets meer leerde). Volgens de "fundamentele attributiefout" wordt het gedrag van de proefpersonen evenwel verklaard door de neiging of dispositie (interne factor) om te gehoorzamen eerder dan door de externe factor (de bevelen van de proefleider). Die attributiefout staat ook bekend als de "correspondence bias": de neiging om besluiten te trekken over de unieke en vaste disposities van een persoon uit gedrag dat volledig verklaard kan worden door de

situatie waarin het voorkomt (Gilbert & Malone, 1995). Mensen zien een daad met een bepaalde eigenschap en ze leiden daaruit een corresponderende eigenschap in de persoon van de dader af.

## **2. De “goede samaritaan”**

In dit type experiment, worden proefpersonen (theologiestudenten) uitgenodigd in een lokaal waar hen wordt verteld dat ze een voordracht moeten voorbereiden. Wanneer de voorbereiding beëindigd is, wordt hen gezegd dat ze naar een ander gebouw moeten gaan waar de toehoorders zitten wachten. Onderweg komen ze door een gang waarin een persoon kreunend op de grond ligt. De variabele die door de proefleider werd gemanipuleerd, is de graad van gehaastheid zoals bepaald door de mededeling van de proefleider dat ze reeds te laat zijn (1<sup>ste</sup> groep), juist op tijd zijn (2<sup>de</sup> groep) of tijd over hebben (3<sup>de</sup> groep) (Darley & Batson, 1973). In de eerste groep hielp ongeveer 10 percent, de tweede groep 45 en in de derde groep 63 percent. Wanneer we de resultaten bekijken, helpt een persoon een ander in nood wanneer hij of zij niet gehaast is. Het hulp bieden is dus niet afhankelijk van de deugzaamheid van de persoon, van zijn of haar plichtsbewustzijn, enz., maar blijkbaar van een triviale situationele factor.

Een soortgelijk onderzoek werd door Isen en Levin (1972) uitgevoerd. Een persoon telefoneert in een telefooncel in een shopping center. Wanneer hij of zij buitenkomt, laat een vrouw een bundel papieren vallen. In de ene situatie vond de beller een muntstuk in het bakje wanneer hij de telefooncel verliet, in het andere niet. 14 van de 16 bellers die een muntstuk vonden, hielpen de vrouw om de papieren op te rapen en slechts 1 van de 25 die geen muntstuk vonden. Ook in dit experiment wordt het helpend gedrag in sterke mate beïnvloed door een triviaal gegeven. Volgens Isen en Levin had het gevonden muntstuk een invloed op de affectieve gemoedstoestand van de proefpersonen. Personen die zich goed voelen, zullen helpen. Trouwens, de relatie tussen een positieve gemoedstoestand en prosociaal gedrag werd in meerdere experimenten aangetoond.

## **3. Invloed van omstanders**

Het helpend gedrag van mensen wordt in sterke mate bepaald door de aanwezigheid van anderen: wanneer anderen aanwezig zijn, wordt er veel minder geholpen en/of veel trager. De

situationele variabele, de aanwezigheid van anderen, was veel belangrijker dan de interne variabele die we verwachtten, namelijk de bezorgdheid om het welzijn van anderen. Dit onderzoek kwam onder andere op gang door de moord op Kitty Genovese in 1963 waarbij de moordenaar drie maal terugkwam in een periode van 35 minuten. Ongeveer 38 bewoners van de buurt hadden haar duidelijk hoorbaar geschreeuw en hulpgeroep gehoord. Na eerst met een vriend te hebben gebeld, heeft dan uiteindelijk één van de toehoorders de politie verwittigd, maar tegen dan was de vrouw reeds overleden.

In een experiment van Latané en Rodin (1969) solliciteren studenten voor deelname aan een marketingstudie. Een knappe jonge vrouw brengt hen naar een lokaal waar ze enkele formulieren moeten invullen. De vrouw gaat tijdens het invullen achter een gordijn in de kamer. Vervolgens horen de studenten een luide klap en pijnkreten van de vrouw. 70 percent van hen gingen kijken wanneer ze alleen waren. Slechts 7 percent deed dit wanneer ze in het gezelschap waren van een collega-student die niet reageerde. Twee elementen lijken een rol te spelen in deze reactie: de onzekerheid over de interpretatie van de situatie (was er werkelijk een noodsituatie?) en de 'gedeelde verantwoordelijkheid'.

#### **4. Conformeren aan de groepsmening**

Asch (1956) vroeg zijn proefpersonen om aan te geven welke van drie lijnen even lang was als een vierde lijn. Indien de proefpersonen alleen werden getest, vergisten ze zich zelden. Dit veranderde wanneer ze werden getest samen met zes andere personen die een manifest verkeerd antwoord gaven. In plaats van te antwoorden wat ze zelf geloofden (interne factor), werden de antwoorden sterk beïnvloed door de antwoorden die de andere personen gaven (externe factor). Wanneer ze hierover werden ondervraagd, bleven deze personen volhouden dat ze niet beïnvloed werden door de mening van de anderen.

#### **Psychologische reacties**

In alle bovenstaande experimenten wordt aangetoond dat het gedrag van mensen veel meer door externe dan door interne factoren wordt bepaald. Toch is een volkomen verschillende interpretatie van de resultaten mogelijk. Sabini et al. (2001) stellen dat in alle bovenstaande

gevallen de wens om zijn gezicht niet te verliezen (zijn reputatie te behouden) de reactie van de mensen kan verklaren. De “werkelijke” fundamentele attributiefout van de mensen is niet dat ze een externe factor over het hoofd zien maar wel dat ze een andere interne factor dan de karaktertrek, namelijk de wens om geen gezichtsverlies te lijden, volkomen negeren of sterk onderschatten. ‘Gezicht’ refereert aan de positieve aspecten van het karakter van een persoon waarop hij of zij aanspraak maakt in een specifieke interactie. Zo zouden de mensen in de omstanderssituatie niet reageren uit vrees gezichtsverlies te lijden indien ze de situatie verkeerd inschatten. Wanneer jij bezorgd reageert op rook die onder de deur doorkomt, en de andere aanwezigen negeren de rook, dan hebben zij hiervoor mogelijk een goede reden die jij niet kent. Je komt dan over als flauw, naïef, paniekerig, enz. Ook bij het zich conformeren aan de groepspositie lijkt de wens om niet belachelijk over te komen (door het verkeerde antwoord te geven) een grote rol te spelen. Anderzijds willen mensen ook geen handelingen stellen die bij een ander persoon gezichtsverlies kunnen veroorzaken. In de Milgramexperimenten zouden ze de proefleider moeten confronteren met zijn volstrekt immoreel gedrag. Door te weigeren verder mee te werken, geven ze aan dat wat hen gevraagd wordt onaanvaardbaar is. Maar zelfs de proefpersonen die weigerden sterkere schokken toe te dienen, confronteerden de proefleider niet openlijk. Dit gebeurde wel indien er een afstand was tussen de proefleider en de proefpersoon of wanneer de interactie per telefoon gebeurde. Door de afstand en het niet persoonlijk tegenover elkaar staan, wordt het verwijt gemakkelijker. Blijkbaar is die terughoudendheid voor “gezichtsbedreigende” handelingen zo sterk dat men bereid is daden te stellen die men zelf volstrekt onaanvaardbaar vindt. Zolang men geen absolute zekerheid heeft over ernstige feiten die zeer bedreigend zijn voor de reputatie van de ander, is men sterk geneigd niet te reageren. Een persoon in het gezicht zeggen dat wat hij doet volkomen verkeerd is, is bedreigend. Een moeder betichten van kindermishandeling is, voorzichtig uitgedrukt, een aantasting van zowel haar status als moeder als van haar status als persoon. Veronderstel dat je je vergist en dat het kind een bijzondere ziekte heeft waardoor het zeer gemakkelijk interne bloedingen krijgt.

Bij de interpretatie van Sabini et al. is er geen fundamentele attributiefout indien men hiermee bedoelt dat men de externe factoren over het hoofd ziet. Bovendien komt uit hun analyse duidelijk naar voor dat er een fundamenteel probleem bestaat in verband met de aanduiding van een factor als intern dan wel als extern. Veronderstel dat ik van een gebouw spring omdat een mooie vrouw mij dit vraagt. De externe factor is de schoonheid van de vrouw maar de

interne factor is mijn zwakte om niet te kunnen weerstaan aan mooie vrouwen. Of ik schiet iemand neer omdat een ander persoon mij hiervoor 100€ zal betalen. De externe factor is geld, de interne is mijn hebzucht. Het is steeds mogelijk om een interne factor zo te formuleren dat het een externe wordt. In de experimenten van Asch is de externe factor de mening die de andere personen te kennen geven. Men zou evenwel kunnen zeggen dat het om een interne factor gaat, namelijk de neiging of dispositie om anderen te volgen. Het besluit zou kunnen zijn dat beide factoren steeds gelijktijdig aanwezig zijn. Sabini et al. (2001) gebruiken hiervoor de metafoer van de magneet: wanneer magneet A wordt aangetrokken tot de tegengestelde pool van magneet B, is het gedrag van magneet B dan intern of extern bepaald? Antwoord: beide. Het is door de interne eigenschappen van de magneet dat ze wordt aangetrokken tot de andere. Tegelijk wordt die aantrekking gerealiseerd door de externe aanwezigheid van de andere magneet.

Verschillende definities of criteria voor het onderscheid intern/extern en disposities/situatiekenmerken kunnen worden gegeven:

1. onder de huid, boven de huid;
2. interindividuele verschillen: indien er veel interpersoonlijke verschillen bestaan, dan is het gedrag dispositioneel. Omgekeerd, indien de meerderheid van de mensen dezelfde keuze maakt in een situatie, dan is het gedrag situationeel bepaald. Indien de overgrote meerderheid van de mensen bereid is om op klaarlichte dag naakt rond het koninklijk paleis te lopen voor een bepaalde som geld, dan is de som geld de externe factor die het gedrag bepaalt. Indien de overgrote meerderheid weigert, dan zouden degenen die het wel doen exhibitionistisch zijn. Indien die standaard wordt aangenomen, zijn de gedragingen van de proefpersonen in de Milgram studies wel degelijk intern bepaald. Er zijn namelijk relatief veel interindividuele verschillen (65 percent gehoorzaamde, 35 percent weigerde) en in ieder geval veel meer variatie dan door de mensen was voorspeld. Bij deze interpretatie van de intern/extern, dispositionele/situationele scheiding maken de leken geen fundamentele attributiefout aangezien het gedrag wel degelijk intern bepaald is.
3. in overeenstemming/niet in overeenstemming met het zelf. Gedrag is intern veroorzaakt indien het volgt uit de waarden en overtuigingen van de persoon. Interne oorzaken zijn oorzaken die mensen bevestigen als deel van hun zelf (ego-syntonic), externe oorzaken zijn die welke ze verwerpen (ego-dystonic) (Sabini et al. 2001). We kunnen ervan uitgaan dat de deelnemers aan de experimenten niet het soort mensen waren dat onschuldige slachtoffers

martelt, dat zich conformeert aan de groep zelfs als ze weten dat het antwoord verkeerd is, of dat nalaat de belangen van anderen te behartigen indien die in gevaar zijn. De mensen doen dingen waarvan ze weten dat ze ze niet zouden mogen doen en die ingaan tegen hun eigen waarden. In interviews na de Milgramexperimenten deden de proefpersonen veel moeite om uit te leggen dat ze geen sadisten waren en geen plezier beleefden in het toedienen van de schokken (Milgram, 1963, p. 375). Gedrag is extern veroorzaakt wanneer het wordt veroorzaakt door of in overeenstemming is met disposities die men afwijst. Indien een gehuwde man die zijn vrouw trouw heeft beloofd, zich toch laat verleiden tot seks met een knappe collega, dan is dit gedrag extern bepaald. Indien een vrijgezel hetzelfde doet, is dit intern omdat voor de vrijgezel die wensen en neigingen niet in strijd zijn met zijn zelfbeeld. Die positie kan verklaren waarom sommige mensen ervan overtuigd zijn dat het gedrag van de proefpersonen in het Milgramexperiment extern gemotiveerd was; ze werden gemanipuleerd tot het doen van dingen die ze niet wensten te doen. Het hier voorgestelde onderscheid sluit aan bij de 'identificationistische' benadering van morele verantwoordelijkheid die aan Frankfurt is toe te schrijven (Doris, 2002, p. 140). Een persoon is dan verantwoordelijk voor een daad in de mate dat hij zich identificeert met het motief van de daad. Dit lijkt echter een zeer moeilijk houdbare positie. Sabini et al. besluiten dat mensen de kracht van de eis om 'face-threatening' of beschamende daden te vermijden (zowel voor zichzelf als voor anderen) zwaar onderschatten.

## Filosofische reacties

1) De beweringen van de deugdethiek over deugdzaamheid zijn geen empirische beweringen en ze zijn bijgevolg ook niet vatbaar voor empirische weerligging (Campbell, 1999, pp. 33 ev.). Er kan beweerd worden dat de ethiek louter uitspraak doet over welke basis een helpende daad moet hebben om moreel waardevol te zijn. Kant bijv. meende dat een helpende daad alleen waarde had indien ze uit plicht werd gesteld. In vele gevallen worden zulke daden gesteld omwille van andere motieven, bijv. uit empathie, maar die daden hebben geen morele waarde. Zo meent Nagel dat helpend gedrag niet volledig ethisch is wanneer het louter gebaseerd is op emotie, op een veralgemeende affectie voor de mens (Nagel, 1970, p. 3). Ook anderen, zoals Blum, argumenteren dat helpend gedrag gemotiveerd door eigenbelang of angst geen morele waarde heeft. Men wil m.a.w. dat de daad wordt gesteld om het juiste motief en met de juiste intentie. Dit is evenwel een ethische stelling: of het helpend gedrag

van mensen nu al dan niet om zulk motief wordt gesteld, kan worden beschouwd als irrelevant.

2) Niettemin zijn tussenposities mogelijk wat betreft de bijdrage van de psychologie tot de ethiek. Zelfs indien de motivatie niets zou afdoen van de waarde kunnen de empirische data indicaties geven over wat men moet doen. Veronderstel dat een utilitarist, die meent dat helpend gedrag wordt verantwoord door de positieve gevolgen die eruit voortvloeien, naar een strategie zoekt om helpende daden te maximaliseren. Op grond van de gegevens kan hij mogelijks een beter resultaat bereiken door maatregelen te nemen waardoor de mensen een minder jachtig leven leiden dan door middelen te steken in morele opvoeding om meer deugdzaam mensen voort te brengen. Zo besluit Harman dat als er geen karakter bestaat, er ook geen opvoeding gericht op karaktervorming moet worden gegeven (Harman, 2000, p. 177). Algemeen gesproken zouden we om goed gedrag te promoten onze energie moeten steken in de situationele variabelen die een impact hebben op het gedrag eerder dan in de ontwikkeling van karakters die ons gedrag sturen onafhankelijk van de situatie (Doris, 1998, p. 515).

3) Filosofische bedenkingen over helpend gedrag en altruïsme zijn gedeeltelijk empirisch, maar de resultaten van de experimenten spreken die bedenkingen niet tegen. Dit argument is mogelijk, maar een plausibele verklaring is zeer moeilijk te vinden. Een mogelijkheid is dat wanneer mensen gehaast zijn (of in het algemeen een bepaalde voorafgaande intentie en plan hebben), ze de wereld anders waarnemen en in feite de persoon in nood niet als zodanig herkennen (Campbell, 1999). Er zou sprake zijn van 'competence defeaters': situationele omstandigheden die maken dat de mensen de normatief relevante elementen niet herkennen in de situatie (Doris, 2002, p. 138). Niet-helpen zou dan niet afstralen op hun karakter, m.a.w. niet-helpen zegt niets over hoe deugdzaam ze zijn. Nu lijkt het moeilijk om 'gehaast zijn' als een belangrijke factor aan te duiden. Het is aannemelijk dat dit gegeven een invloed heeft op de waardenhiërarchie (op tijd zijn is nu belangrijker dan iemand helpen) maar die verschuiving zou wel in verhouding moeten staan tot de situatie. Indien iemand bijv. een pak papieren heeft laten vallen en je helpt niet om dat op te rapen omdat je gehaast bent, is dit rechtvaardigbaar. Indien iemand kreunend op de grond ligt, is het negeren van die persoon niet meer aanvaardbaar. Bovendien blijken de erg gehaaste proefpersonen zelfs niemand te verwittigen van het feit dat er een persoon in nood is.

4) De sociale situatie waarin we leven vereist dat we handelen alsof de karakteriële moraalpsychologie waar is. Dit is m.a.w. een functionalistische benadering; het doet weinig terzake of de karakteriële moraalpsychologie waar is en empirisch kan worden bevestigd. Praten over karakter dient allereerst om een ideaal te beschrijven. De morele modellen zijn misschien erg zeldzaam en de meeste mensen komen nauwelijks in hun buurt maar toch vergemakkelijkt en verbetert het nadenken over die modellen ons morele handelen. Het nut van de Aristotelische karakter-idealen ligt vooral in het richten van onze morele aspiraties. Op dit vlak komt de deugdethiek op basis van karakter-idealen dan in competitie met andere idealen zoals rechtvaardigheid of wederkerigheid. De deugdethiek zou trouwens een stap voor kunnen hebben op die andere idealen omdat men zou kunnen argumenteren dat concrete persoonlijke voorbeelden psychologisch meer aanspreken dan abstracte idealen van rechtvaardigheid.

5) Men kan voor een beter begrip de volgende categorieën onderscheiden: a) *realisme*: er bestaan globale karaktertrekken die een centrale rol spelen in het gedrag en de psychologische structuur van de persoon, b) *instrumentalisme*: er bestaan geen globale karaktertrekken maar het is nuttig voor voorspellende en verklarende doeleinden om te praten alsof er zulke trekken zijn, en c) *eliminatie*: er bestaan geen globale karaktertrekken en we moeten iedere referentie ernaar in ons denken vermijden (Miller, 2003, p. 373). We hoeven binnen de instrumentalistische visie ons taalgebruik en denken niet te veranderen.

6) De deugdethiek zou volgens sommigen slechts in gevaar komen door de empirische bevindingen indien die ethiek eisen zou stellen die door de mens niet kunnen worden gerealiseerd (moeten impliceert kunnen, ought implies can). Maar dit is niet het geval: de deugdethiek hoeft geen verwerkelijking van de deugden te eisen. Ze presenteert idealen die door de mensen moeten worden nagestreefd.

7) Er moet een onderscheid worden gemaakt tussen verschillende invullingen van de deugd. Het is immers mogelijk dat het situationisme enkel gericht is tegen een deugdethiek die de deugd op een specifieke manier invult. Vooral de neo-Aristotelische ethische deugdethiek komt in moeilijkheden omdat daarin de deugd wordt beschouwd als een soort algemene stabiele karaktertrek. Een meer Humeaanse moraalpsychologie, die vertrekt vanuit de deugd



als een eigenschap die wordt ondersteund door sociale relaties en niet louter is gebaseerd op het eigen onveranderlijke karakter dat onafhankelijk de juiste keuze bepaalt, is wel verenigbaar met de bevindingen van de situationistische psychologie (Merritt, 2000). Niettemin moeten we voorzichtig zijn met het trekken van conclusies uit de empirische psychologie voor een normatieve theorie van de deugd. Een Aristoteliaan zou bijv. kunnen argumenteren dat de vaststelling van de situationisten dat er geen intersituationele consistentie bestaat alleen maar aangeeft dat het ideaal van het deugdzaam handelen slechts weinigen gegeven is. De psychologische experimenten kunnen trouwens niet aantonen dat een zeer beperkt aantal personen niet werkelijk deugdzaam handelt. Die 'morele modellen' dienen dan als voorbeeld voor de anderen.

8) De positie van Harman op de deugden zou veronderstellen dat personen zich volledig consistent moeten gedragen. Maar indien een persoon zich in een bepaalde situatie niet eerlijk gedraagt, dan betekent dit niet dat de persoon de karaktertrek 'eerlijk' niet bezit (Kupperman, 2001). Dit is een correcte bewering, maar Harman en Doris hebben geen 'alles of niets' visie op de deugd. De lekenpsychologische opvatting over de deugd 'eerlijkheid' heeft twee stellingen: sommige personen zijn beduidend eerlijker dan anderen en dit feit verklaart verschillen in gedrag. Harman meent dat dergelijke deugden niet bestaan, maar dit impliceert niet dat hij meent dat die persoon in alle of vrijwel alle situaties eerlijk moet zijn. Het is immers voor de toekenning van een karaktertrek niet vereist dat de persoon perfect eenvormig handelt in alle situaties. Zoals boven opgemerkt, vertrekken we van de idee dat indien iemand een bepaalde eigenschap of deugd heeft, hij of zij in bepaalde situaties op een bepaalde manier zal reageren en handelen. De onderzoeken van Milgram enz. tonen aan dat mensen in de specifieke context van dit experiment niet op de gepaste manier (altruïstisch, hulpvaardig of medelevend) reageren. Maar dit bewijst niet dat de mensen die karaktertrek niet hebben. Het bewijst hoogstens dat ze die niet volledig bezitten, of er niet volledig en perfect naar handelen. Gezien de meeste deugdethici ervan overtuigd zijn dat deugdzaam handelen en het verwerven van deugden een langdurig en moeilijk proces is, hebben ze met die bevinding evenwel niet de minste moeite. De experimenten hebben weliswaar aangetoond dat het volledig bezit van deugden niet wijdverspreid is maar ze hebben niet aangetoond dat het gedeeltelijk bezit van deugden niet wijdverspreid is. Binnen die redenering is het mogelijk om de deugden als stabiele karaktertrekken in te roepen als causale verklaringen en voorspellers van gedrag van personen. Het zal geen perfecte voorspelling zijn maar dat is ook niet noodzakelijk.

9) Men kan vragen stellen bij de interpretatie van de empirische resultaten. Om te weten of die resultaten inderdaad aantonen dat er geen eenvormigheid is, moeten we een maatstaf hebben van 'deugdrelevant gedrag' en van welke situaties een bepaalde deugd oproepen. Sreenivasan (2001) stelt hierbij enkele vragen:

a) wie bepaalt of een situatie betrekking heeft op eerlijkheid? Veronderstel dat de proefpersoon meent dat eerlijkheid niet op het spel staat in een bepaalde situatie. Kan zijn 'oneerlijk' gedrag dan wel aanzien worden als in strijd met zijn eerlijk karakter? Stel bijv. dat ik in een kleedkamer enkele munten vind en ik steek die op zak, is dit dan oneerlijk of is dit aanvaardbaar in het kader van 'de eerlijke vinder'? Aangezien situationisten hun bevindingen baseren op objectief vaststelbaar gedrag, bestaat de mogelijkheid dat de proefpersoon de situatie op een andere manier heeft geconstrueerd en geïnterpreteerd dan de proefleider.

b) De experimenten moeten een grote inhoudsvaliditeit hebben, m.a.w. ze moeten relevant zijn voor de schatting van de deugd die men wil meten. Het wegnemen van munten die achterblijven in een lege kleedkamer kan moeilijk als een paradigmatisch voorbeeld van stelen worden aanzien. Winkeldiefstal zou informatiever zijn. Het zal dus nodig zijn een preciesere inhoud aan een deugd te geven. Onder de experimenten die worden opgezet om 'eerlijkheid' te meten, vinden we experimenten waarin er sprake is van liegen, stelen en vals spelen. Zijn die drie vormen van gedrag even duidelijke aanwijzingen voor die deugd? Zo niet, waarom zouden we dan veronderstellen dat een persoon die liegt waarschijnlijk ook zal vals spelen?

Om te kunnen spreken over intersituationele consistentie moet men kunnen aangeven welke situaties onder een bepaalde deugd vallen, m.a.w. in welke situaties het handelen volgens een bepaalde deugd wordt verondersteld. Het is best mogelijk dat de verschillende situaties die in de psychologische onderzoeken worden vergeleken (zie stelen, liegen en vals spelen als vormen van eerlijkheid) te veel verschillen op moreel relevante punten om onder een gemeenschappelijke eigenschap te vallen. Op dit ogenblik is er psychologisch bewijsmateriaal voor het bestaan van lokale (beperkt tot sterk gelijkende situaties) karaktertrekken. Bovendien is het mogelijk dat minstens een aantal proefpersonen (de 10 percent die zelfs in hoge tijdsdruk hielp en de 35 percent die weigerde hoge schokken toe te dienen) een globale deugd in hoge mate bezitten.

c) Wanneer bepaalde deugden worden getoetst, moet men nagaan of er geen 'overtreffende' regels in het spel zijn. In een experiment van Hartshorne en May wordt als test voor liegen een situatie genomen waarin een kind door te liegen een ander kind uit de problemen kan houden.

De vraag is dan of dit laatste 'goed' voldoende is om de regelovertrading (liegen) te rechtvaardigen. Dit experiment is dus geen goede test om na te gaan of iemand de deugd 'eerlijkheid' bezit. Het belang van deze vaststelling is dat zogenaamd inconsistent gedrag mogelijk niet inconsistent is (want gewijzigd op grond van een overtreffende regel) of niet altijd een indicatie is voor de afwezigheid van de deugd. Gehaast zijn kan bijv. een reden zijn om iemand niet te helpen (dus niet hulpvaardig te zijn). Zoals hoger opgemerkt, zal de beoordeling dan afhangen van het belang van de afspraak waarop men aanwezig moet zijn en de ernst van de nood van de hulpbehoeftige. In het experiment van Darley en Batson gaat men er dus van uit dat het te laat komen geen overtreffende reden was. 'Op tijd komen' kan evenwel als een uiting van respect voor de wachtenden worden gezien die in sommige gevallen belangrijker is dan andere plichten.

Voor Sreenivasan moet het psychologische en sociaal wetenschappelijk onderzoek over moreel karakter rekening houden met een aantal voorwaarden vooraleer het aantoont dat er al dan niet intersituationele consistentie is van een deugd. Het subject en de observator moeten het eens zijn over de karakterisering van de experimentele situatie en van de reacties als test voor een bepaalde deugd; de situatie moet relevant zijn voor de deugd (een paradigmatisch voorbeeld); en er mogen geen overtreffende regels in het spel zijn. De suggestie van Sreenivasan is dan ook dat, als de bovenstaande voorwaarden voldaan zijn, de intersituationele consistentie veel groter zal zijn.

10) Normaal zegt men dat iemand zich deugdzaam gedraagt indien hij in een bepaalde situatie een bepaalde deugd tot uitdrukking brengt. Als ik in een situatie eerlijk ben hoewel ik hierdoor zelf veel nadeel ondervind, dan doet het feit dat ik in andere situaties niet de waarheid vertel niets af aan die deugdzaamheid. Er is een onderscheid tussen een deugdzame daad en een deugdzaam persoon. Het bestaan of niet bestaan van een moreel karakter wordt door Harman afgeleid uit het gebrek aan consistentie over situaties terwijl het bestaan van een moreel karakter ook zou kunnen worden afgeleid uit gedrag in individuele situaties.

11) Er kunnen vragen worden gesteld bij de interpretatie en de operationalisering van de testen voor het bestaan van een moreel karakter. Zo zou het moreel karakter ook kunnen blijken uit de inspanning die moet worden gedaan om iemand tot ondeugdzaam gedrag te brengen. Twee punten kunnen hier worden aangevoerd:

a. Zelfs in de experimenten van Milgram hadden de proefpersonen verschillende graden van druk nodig voor ze bereid waren bepaalde straffen toe te dienen. Hetzelfde zou gelden voor beloningen. Nu concentreert men zich vooral op het eindresultaat (hoeveel proefpersonen waren bereid tot de maximale straf te gaan). Maar of iemand bereid is een bepaalde handeling te stellen die ingaat tegen een deugd is vaak afhankelijk van de grootte van de beloning die in het vooruitzicht wordt gesteld (zoals in 'Indecent proposal'). Het karakter, en het verschil in moreel karakter, blijkt dan uit de grootte van de beloning die moet worden geboden om iemand ondeugdzaam te laten handelen (Montmarquet, 2003). In zekere zin komt het erop neer dat een persoon een bepaalde ondeugd heeft indien hij of zij bereid is een ondeugdzame handeling te stellen voor een reden of beloning die ver ligt onder die welke een 'gemiddeld persoon' zou overhalen.

Er stelt zich hier trouwens een bijkomend probleem van filosofisch-conceptuele aard. Dit probleem heeft gevolgen voor de wijze waarop men de aanwezigheid van deugden moet testen. Men zou namelijk kunnen argumenteren dat een persoon die veel tijd heeft, geen deugd illustreert wanneer hij stopt om iemand te helpen; iemand die veel geld heeft niet getuigt van eerlijkheid wanneer hij geen geld steelt; enz. De achterliggende idee is dat deugdzaamheid tegen een verleiding moet ingaan. Foot (2003, pp. 113-114) formuleert dit als volgt:

“... we both are and are not inclined to think that the harder a man finds it to act virtuously the more virtue he shows if he does act well. For on the one hand great virtue is needed where it is particularly hard to act virtuously; yet on the other it could be argued that difficulty in acting virtuously shows that the agent is imperfect in virtue: ... Who shows most courage, the one who wants to run away but does not, or the one who does not even want to run away? ... The fact that a man is *tempted* to steal is something about him that shows a lack of honesty: of the thoroughly honest man we say that it 'never entered his head', meaning that it was never a real possibility for him. But the fact that he is poor is something that makes the occasion more tempting, and difficulties of this kind make honest action all the more virtuous.”

b. Het realiteitsgehalte van de experimenten is twijfelachtig. Iemands karakter komt meestal tot uiting in grotere projecten en series gedragingen die niet gevat kunnen worden door experimentele situaties. Bijv. indien ik een plichtsbewust persoon ben, dan zal ik vermijden in situaties te komen waarin ik mijn verplichtingen niet kan nakomen. Ik zal bijv. geen schulden maken, grote leningen aangaan enz. Indien ik mijn vrouw trouw heb beloofd, is het verstandig niet tijdens haar afwezigheid een gezellig drankovergoten etentje bij mijn ex thuis te

aanvaarden. De beslissing om niet in ondeugd te vervallen na het etentje is veel moeilijker dan de beslissing om niet op het voorstel in te gaan. Als niet moreel voorbeeld kan de intentie om te stoppen met roken worden genomen: indien ik die intentie wil houden, doe ik er goed aan mij niet in een rokerig café te gaan bezatten. Mijn deugdzaamheid komt tot uiting in de manier waarop ik mijn leven structureer en bepaalde situaties opzoek of vermijd, eerder dan in mijn gedrag in die situaties. Of 'je moet de kat niet bij de melk zetten'.

12) Miller (2003) wijst op een merkwaardige vooronderstelling van Harman. Harman concludeert uit het feit dat mensen fouten maken bij bepaalde afleidingen dat de voorwerpen van de afleiding niet bestaan. Zelfs indien we alle resultaten van het psychologisch onderzoek aanvaarden, dan nog kan uit het feit dat mensen een fout maken bij het verklaren van gedrag van anderen (het zoeken van de oorzaak in disposities en karaktertrekken) niet worden afgeleid dat er geen disposities of karaktertrekken zijn. Zoals Sreenivasan stelde: 'From the fact that people happen to add badly, it does not follow that there are no sums' (p. 54). Dit is correct maar het probleem is dat het bestaan van de deugden ook niet op een andere manier wordt aangetoond.

## Attributietheorie en verantwoordelijkheid

---

In de meest brede betekenis verwijst de attributietheorie naar het algemene proces waarbij een persoon gebeurtenissen verklaart. De attributietheorieën zijn geformuleerd in een poging om de rol van de persoonlijkheid in gedrag te begrijpen. We gaan er normaal van uit dat in een individu een persoonlijkheid zit die samenhangende gedragspatronen veroorzaakt over een brede waaier van situaties (zie deugden). Het kennen van een persoon betekent dat men kan voorspellen wat hij of zij zal doen in bepaalde situaties. Die extrapolaties zijn mogelijk omdat de persoonlijkheid verondersteld wordt operationeel te zijn en geopenbaard te worden in de meeste contexten.

De voornaamste attributietheoristen waren Heider (1958) en Kelley (1971). Door eerder toevallige omstandigheden, en door het ontbreken van een uitgewerkte conceptuele analyse van de term 'verantwoordelijkheid', is het psychologisch onderzoek vooral in de richting van de toeschrijving van verantwoordelijkheid gegaan. Heider, één van de meest theoretisch ingestelde psychologen, stelde 5 niveaus van verantwoordelijkheidstoekenning voor. Hoewel die niveaus niet als ontwikkelingsfasen waren bedoeld, werden ze, onder andere door de band met Piagets fasen van morele ontwikkeling, vaak als zodanig gezien (Fincham & Jaspars, 1980, p. 90). In feite zijn het vijf verschillende gronden voor de toekenning van verantwoordelijkheid.

1. Associatie: een persoon is verantwoordelijk voor ieder gevolg dat op enige manier met hem verbonden is.
2. Causaliteit: alles wat een persoon veroorzaakt, wordt aan hem toegeschreven. Een persoon veroorzaakt iets wanneer hij een noodzakelijke voorwaarde was, zelfs indien hij de gebeurtenissen niet kon voorzien en voorzichtig was. Alleen de werkelijke resultaten van wat hij doet tellen (zie objectieve verantwoordelijkheid van Piaget).
3. Voorzienbaarheid: de persoon is verantwoordelijk voor elk effect dat hij kon voorzien, zelfs indien het geen onderdeel was van zijn plan.
4. Intentionaliteit: de persoon is enkel verantwoordelijk voor wat hij intentioneel tot stand brengt. Alleen die daden hebben hun oorsprong in hem (zie subjectieve verantwoordelijkheid van Piaget).

5. Rechtvaardiging: zelfs de eigen motieven van de persoon worden niet volledig aan hem toegeschreven maar hebben gedeeltelijk hun oorsprong in de omgeving. De verantwoordelijkheid wordt dus steeds gedeeld met de omgeving (Heider, 1958, pp. 113-114).

## 1. Verantwoordelijkheid

De essentie van 'verantwoordelijkheid' is het moeten afleggen van verantwoording of rekenschap voor zijn daden. Hart onderscheidt vier soorten verantwoordelijkheid:

1. Wettelijke verantwoordelijkheid: deze vorm is essentieel voor de wet. De persoon moet aan bepaalde criteria voldoen vooraleer hij wettelijk aansprakelijk kan zijn: hij moet een schuldige geest hebben, normale vermogens en een causale of andere relatie met de schade of misdaad hebben (zie verder).
2. Morele verantwoordelijkheid: is niet essentieel verschillend van de wettelijke aansprakelijkheid. Ze verschilt vooral door de minder expliciete formulering van de voorwaarden en de doelstelling.
3. Oorzakelijke verantwoordelijkheid: causaliteit en verantwoordelijkheid vallen hier praktisch samen.
4. Rolverantwoordelijkheid: verwijst naar een relatief complexe en uitgebreide verzameling van plichten waaraan men zorg en aandacht moet besteden over een langere tijd. Die verantwoordelijkheid is gewoonlijk verbonden met een bepaalde plaats in een organisatie en slaat normaal op de plicht het welzijn van bepaalde anderen te behartigen (zoals ouders voor hun kinderen) of bepaalde doelen van de organisatie of de gemeenschap te realiseren (zoals een geneesheer).

## 2. Strafrechtelijke verantwoordelijkheid

Voor het toekennen van verantwoordelijkheid in het strafrecht zijn twee elementen essentieel: de daad, het fysieke element (*actus reus*) en de intentie, het mentale element (*mens rea*). Het '*actus reus*' concept verwijst naar het feit dat moet worden aangetoond dat een bepaald gevolg het resultaat was van het gedrag van een persoon. M.a.w. de gevolgen moeten in 'voldoende' mate veroorzaakt zijn door de beschuldigde. Uitmaken wat in voldoende mate rechtstreeks veroorzaakt wordt, is een zeer complexe oefening. De nalating

(omission) kan die moeilijkheid illustreren. Het nalaten van handelingen kan resulteren in strafrechtelijke verantwoordelijkheid wanneer de wet in die bepaalde context de persoon een verplichting tot handelen oplegt. Dit wijst erop dat de toeschrijving van verantwoordelijkheid gedeeltelijk wordt bepaald door impliciete of expliciete ideeën die mensen hebben over de plichten van een persoon in bepaalde omstandigheden.

Het '*mens rea*' concept verwijst naar de 'schuldige geest'. Schuld wordt toegekend wanneer de persoon doelbewust, wetend, roekeloos of nalatig handelt. De verdediging die moet bewijzen dat er geen strafrechtelijke verantwoordelijkheid is, probeert aan te tonen dat een bepaalde geestestoestand niet bestond. Dit kan door te verwijzen naar dwang, automatisme, ontoerekeningsvatbaarheid, waanzin, enz. Dit onderdeel is essentieel negatief: de persoon wordt verondersteld intentioneel gehandeld te hebben tenzij het tegendeel wordt aangetoond. Er wordt hier een 'discounting procedure' gevolgd: de mate waarin een daad wordt gezien als intentioneel wordt verminderd met de mate waarin de daad wordt gezien als gedetermineerd door situationele factoren (Fincham & Jaspars, 1980, p. 103).

Door het apart beschouwen van de causale verantwoordelijkheid geven Hart en Honoré (1959) aan dat een causale relatie tussen daad en gevolg noch een voldoende noch een noodzakelijke voorwaarde is om verantwoordelijkheid toe te kennen. Causaliteit is weliswaar de meest primaire basis voor het toekennen van verantwoordelijkheid maar het is niet de enige. Een ouder kan verantwoordelijk zijn voor de schade die zijn kind veroorzaakt, zelfs indien hij of zij oorzakelijk niets met die schade te maken heeft. De wettelijke en morele aansprakelijkheid stoelt dus niet volledig op de oorzakelijke band maar heeft vaak meer te maken met 'zorgstandaarden' zoals de notie van een 'redelijk persoon'. De vraag of iemand nalatig was, wordt bepaald door de vraag of een redelijk persoon in dergelijke omstandigheden anders zou hebben gehandeld.

De belangrijkste stelling van Hart en Honoré is dat de algemene wetten waarmee we een causale relatie kunnen aantonen, ons niet vertellen welke van de factoren die noodzakelijk waren voor een gebeurtenis worden aangeduid als de oorzaak. De oorzaak van de brand is niet de aanwezigheid van zuurstof (hoewel dit een noodzakelijke voorwaarde is voor brand) maar het laten vallen van een sigaret of een kortsluiting. Hierbij aansluitend menen Hart en Honoré dat de centrale notie van causaliteit is dat een toevalligheid, gewoonlijk een menselijke



tussenkomen, een reeks fysische veranderingen veroorzaakt. Binnen deze notie van causaliteit worden slechts die voorwaarden die noodzakelijk zijn voor het plaatsvinden van de gebeurtenis en die geen deel zijn van de normale toestand (zoals zuurstof) gezien als oorzaken. Een oorzaak is dus een abnormale variabele die tussenkomt in het normale verloop van de dingen. Een menselijke daad is het prototype van een dergelijke abnormale omstandigheid.

### 3. Attributie en causaliteit

In psychologische artikels wordt verantwoordelijkheid vaak gelijkgesteld met causaliteit. De kernbetekenis van beide concepten is evenwel verschillend. We houden iemand verantwoordelijk voor een daad wanneer we hem om uitleg vragen bij zijn daad. Door de vraag te stellen, geven we aan dat hij aansprakelijk kan worden gesteld en aldus vatbaar is voor straf of beloning.

De attributietheoristen vertrekken van de idee dat wanneer omgevingsfactoren worden ingebracht om gedrag te verklaren, de morele verantwoordelijkheid van de dader vermindert. Het bewijs van de invloed van de omgeving op het gedrag is een hoge populatieverhouding ('base rate'), d.w.z. een hoog percentage mensen dat zich op dezelfde manier gedraagt. We krijgen dan het volgende morele afleidingspatroon:

- hoe atypischer een daad in een bepaalde situatie, hoe meer de persoon die het gedrag stelt verantwoordelijk is;
- hoe gemener (gemeenschappelijker) een daad in een bepaalde situatie, hoe minder de persoon verantwoordelijk wordt geacht en hoe meer de omgeving.

Een korte methodologische opmerking: zelfs indien de omgeving in competitie is met karakter of persoonlijkheid als verklarende variabelen, dan impliceert dit niet dat ze ook in competitie is met de wil of de intentie van de persoon. Zelfs als er een omgevingsverklaring is, kan de daad nog steeds intentioneel gewild zijn. Volgens een theorie van verantwoordelijkheid waarin keuze en intentie een rol spelen, zou de persoon nog steeds verantwoordelijk zijn.

De attributietheorie geeft in het algemeen een pragmatische en voorspellende invulling van een causale analyse (Schoeman, 1987). Iets wordt gezien als een oorzaak voor zover het een

basis is voor betrouwbare voorspellingen van het gedrag van een persoon. Een daad wordt niet toegeschreven aan een persoon indien de informatie over hem onze inschatting van de kans dat de persoon een daad zal stellen niet verandert in vergelijking tot de kans die we zouden hebben voorspeld op basis van de populatieverhoudingen. Wanneer we vaststellen dat een persoon doet wat de meeste mensen doen in dezelfde situatie, dan geeft dit zeer weinig informatie over de persoon omdat zijn gedrag had kunnen voorspeld worden op grond van de populatieverhoudingen. Alleen statistisch ongewoon gedrag geeft informatie over een persoon. Deze positie wijkt af van de normale manier waarop we gedrag toeschrijven. Als 95 percent van de bevolking belastingen betaalt omdat ze menen dat dit rechtvaardig is, dan is het nog steeds positief wanneer een persoon om die reden zijn belastingen betaalt. Als alle mensen helpen in een noodsituatie, waarom zou dit dan niets zeggen over de hulpvaardigheid van ieder van hen?

In plaats van de benadering van de attributietheoristen (dat externe factoren de verantwoordelijkheid en schuld verkleinen) kan ook worden verdedigd dat omgevingsfactoren alleen verzachtend werken voor de schuldtoekenning indien ze het vermogen van de persoon om rationeel te handelen uitschakelen of wanneer ze de persoonlijke kosten voor het navolgen van de regel extreem hoog maken (Schoeman, 1987). Dit is bijv. het geval wanneer een persoon een misdaad begaat onder een dreiging die een redelijk persoon niet zou weerstaan. Niet iedere causale verklaring vermindert m.a.w. de morele verantwoordelijkheid maar enkel die verklaring die het oordeelsvermogen ondermijnt. Trouwens, ook gedrag waarvoor een persoon verantwoordelijk wordt gesteld, heeft een oorzakelijke verklaring.

De pragmatische benadering van de attributietheoristen komt in die interpretatie van omgevingsfactoren tot uiting. Het is immers zinvol om te spreken over omgevingsinvloeden wanneer we dingen willen veranderen. Wanneer ongewenst gedrag vooral door de omgeving wordt veroorzaakt, dan is het efficiënter om de omgeving te veranderen. Wanneer een grote meerderheid van de automobilisten op een bepaalde weg te snel rijdt, dan is het efficiënter om snelheidsremmende elementen te bouwen eerder dan van op de rijstijl van de automobilisten in te werken. Dit heeft echter weinig te maken met de inschatting van de persoonlijke verantwoordelijkheid.

Volgens de attributietheoristen begaan mensen een fout wanneer ze de proefpersonen van het Milgram-experiment streng veroordelen. Op grond van de hoge graad van navolging van de bevelen, moet een veel grotere causale bijdrage worden toegekend aan de omgeving (de experimentele setting). De attributietheorist zou trouwens tot dezelfde conclusie komen indien vrijwel niemand de bevelen zou volgen. Het gedrag dat wordt gesteld door de personen die zich in de meerderheid bevinden, leert ons weinig over het karakter van de persoon. De mensen zouden hun veroordeling moeten mildereren wanneer ze de populatieverhoudingen vernemen. Dit komt trouwens neer op een erkenning van het excuus bij het begaan van een fout dat 'de anderen het ook gedaan hebben'. Maar het feit dat een moreel tekort wijdverspreider is dan de meeste mensen veronderstellen, toont niet aan dat er geen persoonlijkheidsfout is. Het feit dat mensen in een gegeven situatie niet in staat zijn om te doen wat ze (denken te) moeten doen, toont dat het handelen naar de morele normen in die situatie moeilijk is. Een eenvoudig niet-moreel voorbeeld: als slechts enkele studenten slagen in een examen, dan schrijven we dit toe aan hun uitzonderlijke vermogens. Anderzijds kunnen we het falen van de anderen verklaren door het feit dat het een zeer moeilijk examen was.

De vraag wordt dan welk soort factoren het navolgen van de regel bemoeilijkt op een manier die moreel relevant is. Iemand belooft mij 10 miljoen euro om meened te plegen. Ik ben opgevoed in luxe en hecht groot belang aan een welgesteld leven. Iedereen begrijpt dat 10 miljoen een zeer sterke aanzet is om te liegen maar verandert dit ook iets aan onze morele evaluatie van de daad? Anderzijds maakt de prijs toch een verschil. Veronderstel dat ik bereid ben om te liegen voor 100 euro. Men kan dan oordelen dat ik een zeer zwak karakter heb, dat ik de morele regel 'niet liegen' niet volg of dat ik de deugd 'eerlijkheid' niet bezit. Vergelijk dit met iemand die meened pleegt omdat hij het geld dringend nodig heeft om het leven van zijn kind te redden. In dat geval hebben we een moreel relevant element dat mogelijk als excuus voor de leugen kan dienen. Eén reden om niet te veel op de populatieverhoudingen te steunen, is onder andere dat de daden van de mensen zowel door moreel relevante als niet-relevante factoren worden beïnvloed.

#### **4. Attributie van verantwoordelijkheid als functie van de sociale context**

Uit onderzoek blijkt dat de attributie van verantwoordelijkheid ook als een sociale activiteit moet worden gezien en binnen een bepaalde context moet worden geplaatst. De attributie van verantwoordelijkheid is immers ook een sociale daad met bepaalde gevolgen. Volgens Lloyd-Bostock (1979) moet een onderscheid worden gemaakt tussen twee types van attributie: 1) een relatief onbewust en snel informatieverwerkingsproces dat plaatsvindt in het hoofd van een persoon; en 2) attributie als een sociale handeling die meestal verbaal wordt geuit. Die laatste vorm komt voor wanneer de gebeurtenis moeilijk te begrijpen is of een norm overtreedt en er een verklaring, rechtvaardiging of excuus moet worden afgelegd. De laatste vorm vinden we wanneer een automobilist aan de politie moet uitleggen hoe een ongeval werd veroorzaakt. De sociale regels zullen aangeven welke gebeurtenissen een dergelijke attributie vragen, wat een adequate verklaring of verslag uitmaakt en welke verdere actie daaruit volgt. In deze laatste vorm van attributie, de sociale daad van het verklaren van gebeurtenissen aan anderen, is de primaire vraag 'Hoe selecteert de persoon *de* oorzaak uit een waaier van omstandigheden en complexe causale verbanden?' (Lloyd-Bostock, 1983). Dit is ook het centrale punt in het 'common sense' concept van causaliteit volgens Hart en Honoré.

De aanduiding van oorzaken en het toeschrijven van verantwoordelijkheid zijn vragen die rijzen in een sociale context. Het antwoord kan grote sociale en materiële (financiële) gevolgen hebben voor zowel de personen die verantwoordelijk worden gesteld als voor de slachtoffers. In het psychologisch onderzoek wordt attributie vooral bestudeerd als een cognitieve activiteit en niet als een sociale activiteit. De attributie is een oordeel dat gebaseerd is op informatie over de omstandigheden waarin de daad of gebeurtenis zich voordeed. Dit oordeel kan dan op haar beurt de basis vormen voor verdere oordelen omtrent de gepaste gevolgen zoals straf, compensatie, enz. Die twee oordelen worden echter gezien als onafhankelijk. Dit is moeilijk vol te houden. Vragen of iemand schade heeft veroorzaakt, staat binnen bepaalde contexten gelijk met vragen of de persoon moreel schuldig is, moet betalen of moet worden gestraft. Lloyd-Bostock (1983) merkt op dat de toewijzing van verantwoordelijkheid vaak wordt beïnvloed door het vooruitzicht van schadeloosstelling (zoals wanneer de 'dader' verzekerd is voor schade). Of een fout wordt toegeschreven, hangt vooral af van de kosten verbonden aan het verwijten en aan het vooruitzicht van compensatie. Uit de veelheid van mogelijke oorzaken moet een keuze worden gemaakt en die keuze wordt onder andere gebaseerd op de redenen waarom het oordeel wordt gevraagd, en dus op basis van de mogelijke gevolgen van het

oordeel. Wanneer er een ongeval gebeurt, kan de oorzaak bij de garagist, de bestuurder, de autoconstructeur, de staat van de weg, enz., liggen. Dit is meer dan een afwijking in de toewijzing van verantwoordelijkheid op grond van motieven. Voor de verklaring van de toewijzing als een sociale daad moeten twee bijkomende bronnen van variatie worden in rekening gebracht: 1) de sociale regels die de attributie leiden, kunnen verschillen naargelang de reden waarom het oordeel wordt gemaakt; en 2) de mogelijkheid dat sociale beloning en sancties volgen, impliceert dat moet rekening worden gehouden met kosten en beloningen als motieven voor de oordelen.

# Psychopaten en het internalisme/externalisme debat

---

Het internalisme is de dominante visie onder hedendaagse filosofen. Een internalist verdedigt de stelling dat motivatie intrinsiek is aan of een noodzakelijk onderdeel is van het morele oordeel. De erkenning dat men A moet doen (in de morele betekenis van het woord) houdt in dat men gemotiveerd is om A te doen. Voor de internalist wordt de relatie tussen de motivatie en het morele oordeel gekenmerkt door noodzakelijkheid, intrinsiekheid en specificiteit. Dit laatste slaat op de idee dat alleen morele oordelen intrinsiek motiverend zijn en dat dit element (dat aansluit bij het voorschrijvende en normatieve karakter) morele oordelen onderscheidt van andere oordelen. Voor een externalist is de wens en de motivatie om A te doen weliswaar noodzakelijk om ernaar te handelen maar die motivatie is toevallig verbonden met het morele oordeel. Het externalisme is voor internalisten onaanvaardbaar omdat 'they permit someone who has acknowledged that he should do something and has seen why it is the case that he should do it to ask whether he has any reason for doing it' (Nagel, 1970, p. 9). Nagel legt het externalisme ook uit in termen van extrinsieke motivatie: 'the necessary motivation is not supplied by ethical principles and judgements themselves, and that an additional psychological sanction is required to motivate our compliance' (p. 7).

Roskies (2003) stelt nu dat de internalistische positie empirisch kan worden weerlegd. Hiervoor verwijst ze naar mensen die een beschadiging hebben opgelopen aan de ventromediale frontale cortex. Dit hersendeel is verbonden met een groot aantal andere delen (waaronder die welke verband houden met perceptie en redeneren) en met emotie en de instinctieve controle. Het eerste geval van een persoon met een beschadiging in dat hersendeel (VM) dateert uit 1848. Gage was een beloftevol ingenieur bij de spoorwegen, geliefd bij medewerkers en had een gelukkig en stabiel gezinsleven. Door de voortijdige ontploffing van explosieven vloog er een ijzeren staaf door zijn schedel. Gage overleefde dit ongeval en zijn intellectuele vaardigheden (geheugen, redeneervermogen, spraak en motorische functies) waren nog volledig intact. Na zijn ongeval maakte Gage echter enkele slechte keuzes, gedroeg zich volkomen ongepast in het publiek en slaagde hij er niet langer in een werk voor langere tijd te houden. Zijn falen situeerde zich vooral in zijn sociale gedrag. De meeste VM patiënten zijn cognitief normaal op een brede waaier van standaard

---

psychologische testen en ze lijken in vluchtige contacten normaal. Ze hebben het echter zeer moeilijk om te handelen in overeenstemming met de sociale regels hoewel ze het vermogen behouden om gepast te oordelen in die situaties. Er is m.a.w. een probleem bij de functionele relatie tussen het morele redeneren en het handelen. Deze patiënten hebben na het ongeval of de operatie een 'verworven sociopathie' ontwikkeld (Damasio et al., 1990). Hun toestand wordt gekenmerkt door de volgende eigenschappen:

1. VM patiënten zijn in staat tot normale morele en sociale *oordelen*. Hun conclusies over wat moet worden gedaan in hypothetische situaties verschillen niet van die van normale mensen. Sommigen halen zelfs het hoogste niveau op de Kohlberg-schalen.
2. Klinische studies geven aan dat die patiënten een beperking hebben van hun vermogen om effectief in morele situaties te *handelen*.
3. Normale personen produceren een huidgeleidingsrespons wanneer ze geconfronteerd worden met emotioneel- of waardegeladen stimuli. Dit is niet het geval in deze patiënten. Volgens Roskies kan die huidgeleidingsrespons worden gezien als een bewijs van de aanwezigheid van een motivatie (en omgekeerd).
4. VM patiënten vertonen en rapporteren verminderde gevoelens of afwezigheid van emotie wanneer ze in situaties komen die bij andere mensen steeds emoties opwekken.

Er is bij deze patiënten geen sprake van een algemene toestand van gebrek aan motivatie of lusteloosheid. Ze blijven gemotiveerd om voeding te zoeken wanneer ze honger hebben, willen financieel succesvol zijn en ze wensen het gezelschap van anderen. Het falen lijkt vooral te maken te hebben met handelingen met een uitgestelde beloning of straf. Een aantal morele handelingen vallen hieronder. Deze mensen zijn trouwens geen morele monsters. Morele monsters hebben een sterke motivatie om immoreel te handelen en dit is voor VM patiënten niet het geval. Toch zijn deze mensen, vooral wanneer de disfunctionaliteit zich op relatief jonge leeftijd voordoet, geneigd tot geweld en berokkenen zij anderen schade zonder emotie en zonder schuldgevoel te ervaren.

Toegepast op het internalisme/externalisme debat, krijgen we het volgende: VM patiënten hebben morele overtuigingen maar missen de motivatie die met die overtuigingen samenhangt. Conclusie: er is geen noodzakelijke band tussen weten en motivatie. Dit besluit gaat trouwens verder dan het feit dat er geen noodzakelijke band is tussen weten en *handelen*. Het is immers om allerlei redenen mogelijk dat een persoon wel een motivatie heeft maar er

niet naar handelt. De internalist zou hiertegen kunnen inbrengen dat die patiënten oordelen en overtuigingen hebben die moreel *lijken* te zijn maar dat die het in werkelijkheid niet zijn. Het is echter onduidelijk op welke gronden ze dit kunnen argumenteren. Zoals hoger gezegd, redeneren deze patiënten op moreel vlak normaal en verschilt de inhoud van hun oordelen niet van die van normale mensen. De patiënten gebruiken de morele oordelen ook niet in de 'tussen haakjes' betekenis waarbij ze weergeven wat andere mensen denken over de situatie. Ze geven wel degelijk hun eigen mening en overtuiging weer. Toch is het onduidelijk of die interpretatie van Roskies niet gebaseerd is op een vooraf ingenomen externalistische positie. Wanneer we aan mensen een juridisch probleem voorleggen, dan kan de persoon antwoorden dat, gezien de wetgeving in dit land, een bepaalde uitspraak moet worden gedaan. Hij heeft daarmee echter op geen enkele manier aangegeven dat hij ook bereid is en de neiging voelt om die wetten en die uitspraak na te leven. Dit is in het bijzonder het geval wanneer de bevraging van het morele redeneren gebaseerd is op hypothetische situaties (zie het debat tussen Kohlberg en Gilligan). De patiënt kent de morele regels en geeft inderdaad zijn mening weer maar of hij daarmee ook zijn 'morele' overtuiging heeft weergegeven is minder duidelijk. Indien het hebben van morele overtuigingen meer is dan het louter kennen van de morele regels van de samenleving en het vermogen om die regels in bepaalde situaties toe te passen, dan is er bij deze patiënten geen sprake van morele overtuigingen.

Een ander argument om de conclusie te vermijden dat het internalisme onhoudbaar is, is dat VM patiënten een hersenletsel hebben en dus niet normaal zijn. Men zou de internalistische stelling kunnen herformuleren als volgt: 'Als een *normaal* persoon gelooft dat het moreel juist is om X te doen in bepaalde omstandigheden, dat is hij gemotiveerd om X te doen'. Of dit tegenargument aanvaardbaar is, hangt af van de afbakening van wat de internalistische stelling precies inhoudt. Als de motivatie intrinsiek en noodzakelijk deel moet uitmaken van de morele overtuiging, dan is de bovenstaande herformulering eigenlijk geen internalistische stelling meer maar een descriptieve uitspraak. De vraag is dan of de uitspraak waar is. Indien dit het geval is, dan lijkt een afgezwakte versie van het internalisme toch de voorkeur te genieten boven een externalisme.

## 1. Psychopaten en morele verantwoordelijkheid

---



De bovenbeschreven VM patiënten kunnen worden geplaatst onder de hoofding 'psychopaten'. Zoals voor vele andere psychiatrische ziektebeelden is de afbakening van het beeld niet echt eenvoudig. De meeste auteurs verwijzen voor de identificatie van een psychopaat naar het basiswerk van Cleckley (1976). Een 'primaire' psychopaat is bedrieglijk en onbetrouwbaar, vertoont inadequaat gemotiveerd anti-sociaal gedrag, vrij van schuldgevoel, manipulerend, cynisch, zonder empathie, stelt dat hij (de overgrote meerderheid van de psychopaten zijn mannen) de conventionele waarden aanhangt. Hij is eveneens onverstoort, intelligent, oppervlakkig charmant, rusteloos en georiënteerd op het heden (Smith, 1984). Psychopaten zijn vaak extreem egocentrisch. Dit gaat vanzelfsprekend gepaard met een duidelijk egoïsme. Toch handelen ze soms zo roekeloos en tegen hun eigen belangen dat hun gedrag moeilijk te begrijpen is (Cleckley, 1976; Haksar, 1965). Niet alleen hun morele maar ook hun prudentiële redeneren schiet dus tekort. Twee mogelijke verklaringen kunnen hiervoor zijn: ze hebben zelf geen duidelijk zicht op wat hun belangen zijn. Ze zijn gericht op direct genot zonder oog te hebben voor langetermijnbelangen. Ze hebben dan ook problemen met alle vormen van uitstel van bevrediging. Aansluitend hierbij blijkt dat psychopaten niet in staat zijn een levensplan te volgen. Ze hebben geen groter doel op lange termijn voor ogen. Ze worden algemeen gekenmerkt door de afwezigheid van schaamte, schuldgevoel of wroeging. In feite ontbreekt ieder moreel gevoel. Een bijkomend kenmerk is een verstoord emotioneel leven dat zich uit in een reeks mislukte persoonlijke relaties. Ook in die relaties blijft de psychopaat zeer oppervlakkig en oneerlijk, de relaties houden zelden langer dan een jaar stand, en zijn seksueel leven is onpersoonlijk en niet geïntegreerd (vaak is er sprake van promiscuïteit). Het belang van de afwezigheid van morele emoties bij deze mensen hangt vanzelfsprekend samen met de visie die men heeft op het morele beslissingsproces (Elliott & Gillett, 1992). Indien men zoals in de Angelsaksische ethiek het morele redeneren beschouwt als in de eerste plaats een rationeel en intellectueel proces, dan heeft die emotionele koelheid weinig invloed (zie verder). Als men daarentegen de emoties ziet als essentieel voor moreel handelen dan zal dit de psychopaat ernstig hinderen bij het morele handelen.

Om precies te begrijpen wat er fout loopt in het morele denken en handelen van de psychopaat, moeten we een aantal onderscheiden maken die aansluiten bij wat we reeds bij de VM patiënten hebben vermeld. Voor moreel handelen zijn er drie componenten nodig: cognitieve vermogens (verstand, het weten dat anderen rechten hebben), emotionele vermogens (gevoelens van empathie, weersin, schaamte, enz.) en volitionele vermogens (de

wil om op de morele redenen te reageren). De meningen verschillen over waar het probleem moet worden gezocht. Voor sommige auteurs (Murphy, 1972; Deigh, 1995) heeft de psychopaat een tekort aan morele kennis ten gevolge van een cognitief gebrek dat zich uit in gebrekkig praktisch redeneren. Binnen die Kantiaanse interpretatie ontbeert de psychopaat een diepere kennis van moraal. Volgens een tweede positie (Glannon, 1997) heeft een psychopaat geen cognitief defect op moreel vlak. Hij is in staat om morele concepten te gebruiken en hij kent de morele regels en normen die in zijn samenleving gelden. Hij weet dat die regels het leven van anderen beïnvloeden en dat die anderen verwachten dat hij ze ook volgt. Hij kent en begrijpt de regels maar ze hebben voor hem geen enkele motiverende kracht. Hij heeft ze m.a.w. nooit geïnternaliseerd, tot de zijne gemaakt. Die kennis laat hem overigens ook toe zich ogenschijnlijk relatief normaal in een samenleving te gedragen en anderen te manipuleren, zowel door het acteren van bepaalde gevoelens als door het beroep doen op de morele gevoelens van de anderen. Zijn probleem is veeleer van emotionele aard. Door emoties zoals empathie worden de belangen van anderen belangrijk en spelen ze een rol in het denken van mensen. Gezien een psychopaat geen empathie voelt, heeft hij ook geen motivatie om met die belangen rekening te houden.

De psychopaat kent dus de morele regels en het verschil tussen goed en kwaad (waardoor hij in Angelsaksische landen als toerekeningsvatbaar wordt beschouwd) maar de morele redenen (rechten, plichten, schade, enz.) zijn voor hem geen redenen voor zijn handelen.

'Though psychopaths know, in some sense, what it means to wrong people, to act immorally, this kind of judgment has for them no motivational component at all ... They feel no guilt, regret, shame, or remorse (though they may superficially fake these feelings) when they have engaged in harmful conduct' (Murphy, 1972, p. 285).

## **2. Morele verantwoordelijkheid**

Om te kunnen oordelen over de verantwoordelijkheid van de psychopaat, hebben we een normatieve theorie over morele verantwoordelijkheid nodig. Verschillende visies op morele verantwoordelijkheid worden in dit debat naar voor geschoven. De meningen over de verantwoordelijkheid verschillen:

'Whether they are morally responsible for their crimes is an issue on which opinion divides according as one believes wrongdoing that is the product of severe mental disorder is blameless, no matter how grave the offense, or believes wrongdoing that the agent knows or should have known is wrong and that he could have averted merits blame, no matter how screwy the agent. The psychopath, as a mentally disordered individual, thus puts pressure on our traditional criteria for moral responsibility.' (Deigh, 1995, p. 745)

Een belangrijk probleem is hoe we de echte psychopaten kunnen herkennen. Het kan immers niet zo zijn dat alle mensen die gruwelijke daden stellen daarom als psychopaat worden bestempeld. Men moet voorkomen in een cirkelredenering te vervallen: de psychopaat is mentaal ziek omdat hij antisociale daden stelt (Smith, 1984). We moeten m.a.w. vermijden het antisociale gedrag als enige criterium te hanteren. Het is immers mogelijk dat de persoon die bepaalde voor ons duidelijk immorele daden stelt een alternatieve moraal aanhangt. In dat geval zou hij een soort morele rebel zijn en geen psychopaat.

Fischer en Ravizza (1998) maken een onderscheid tussen ontvankelijkheid voor morele redenen (receptivity) en het reageren op morele redenen (reactivity). Dit is een verdere specificatie van hun theorie dat een persoon een mechanisme van 'reasons-responsiveness' moet hebben om morele verantwoordelijkheid te dragen. Glannon (1997) sluit zich hierbij aan en vertrekt van de stelling dat een persoon moreel verantwoordelijk is indien hij in staat is om te reageren op morele redenen. Psychopaten zijn niet in staat om te zien dat de rechten en belangen van andere personen redenen vormen om op een bepaalde manier te handelen. Ze kunnen weliswaar een intellectueel begrip hebben van het bestaan van rechten en plichten in de samenleving en van het feit dat anderen hiermee rekening houden. Die personen zijn onvoldoende ontvankelijk (receptief) voor morele redenen en daarom niet moreel verantwoordelijk. Een individu dat daarentegen receptief is voor morele redenen maar niet reageert op die aanspraken, kan wel moreel verantwoordelijk worden gehouden. De laatste groep herkent en waardeert de morele redenen maar reageert er niet op of niet in voldoende mate. Als beide componenten nodig zijn voor volledige morele verantwoordelijkheid, zou de psychopaat nog gedeeltelijk verantwoordelijk zijn indien hij de receptiviteit bezit (Glannon, 1997). Het opmerkelijke aan psychopaten is trouwens dat hun probleem zich in de reactiviteit bevindt terwijl voor vrijwel alle andere categorieën van geestesstoornissen (zoals psychoten of schizofrenen) het probleem in de kennis en de cognitieve vermogens zit. Wanneer een vrouw

met waanvoorstellingen haar vader ernstig verwondt omdat ze meende dat hij haar trachtte te vermoorden, dan is ze niet moreel verantwoordelijk.

Fischer en Ravizza (1998, p. 76) argumenteren dat hogere dieren, kinderen en psychopaten geen morele actoren zijn. Ze hebben weliswaar een aantal mechanismen waardoor ze op instrumentele en prudentiële (redenen die betrekking hebben op het eigenbelang op lange termijn) redenen reageren maar ze reageren niet op de gepaste manier op morele eisen. Ze kunnen niet moreel verantwoordelijk worden gehouden voor hun gedrag omdat ze de morele redenen niet begrijpen of kunnen waarderen. Aangezien ze geen adequaat begrip hebben van morele redenen (zoals rechten en plichten), zou het ongepast zijn om hen moreel verantwoordelijk te houden voor het feit dat ze hun eigen doelen en belangen boven de morele aanspraken van de andere individuen stellen. Ook Elliott (1996) lijkt die mening toegedaan: men kan een persoon niet moreel veroordelen voor iets waarvan hij niet begreep dat het moreel verkeerd was. De vraag wordt dan of een psychopaat, die het bijvoorbeeld niet moreel verkeerd vindt om kinderen te misbruiken, ook moreel verantwoordelijk kan worden gehouden voor die feiten (Haji, 1998). Dit betekent overigens niet dat men die personen dan ook zomaar vrij moet laten rondlopen. In normale gevallen is een gevangenzetting een straf maar het kan ook een maatregel zijn ter bescherming van de gemeenschap. De psychopaat die een misdrijf heeft begaan, wordt gevangengezet maar dit gevangenschap is geen straf indien we ervan uitgaan dat hem geen morele schuld treft.

Murphy (1972) stelt dat een psychopaat blijkbaar niet in staat is om met de rechten van anderen rekening te houden en daardoor doet hij ook afstand van zijn eigen rechten. De psychopaat wordt niet langer als verantwoordelijk beschouwd (voor Murphy een recht) en is bijgevolg 'dood' als moreel persoon. Hij moet als een dier worden gezien en hem kan bijgevolg geen onrecht worden aangedaan. Hij wordt door deze auteurs trouwens ook niet moreel verantwoordelijk geacht voor zijn daden.

Een alternatieve benadering van verantwoordelijkheid is gebaseerd op Strawsons 'reactieve attitudes'. Strawsons benadering werd oorspronkelijk geformuleerd als een antwoord op het dilemma van vrije wil versus determinisme. Hij geeft een verzameling van "reactieve attitudes" aan, zoals verontwaardiging, die gericht zijn tegen goede of slechte eigenschappen van een persoon. Eén van zijn centrale punten (dat aansluit bij Kant) is dat erkenning en herkenning

van elkaar als personen afhankelijk is van morele praktijken waarbij we elkaar verantwoordelijk houden door zulke reactieve attitudes ten aanzien van de anderen. In plaats van “morele reactieve attitudes” zou de psychopaat moeten worden benaderd met een “objectieve” attitude die we normaal voorbehouden voor dingen. Het probleem bij psychopaten is dat hun reactieve attitudes en hun bewustzijn van de reactieve attitudes van de anderen, geen motivatie opwekt, zoals schuld of zelfverwijt. Wanneer ze agressief zijn, hebben ze wel degelijk de intentie om te kwetsen, hoewel ze niet de mogelijkheid hebben om zichzelf te controleren. Hoewel ze dus niets kunnen doen aan hun toestand, is morele kritiek de gepaste reactieve attitude van de anderen op de falen van de psychopaat om de anderen op de gepaste manier te respecteren (Greenspan, 2003). Hoewel psychopaten een motivationeel gebrek hebben waardoor ze niet vrij zijn, kunnen ze verantwoordelijk worden gehouden indien hun daden kunnen worden toegeschreven aan hun kwaadwillige intenties. Deze interpretatie (om verantwoordelijkheid te verbinden met de intentie) sluit aan bij de visie van Frankfurt: een persoon die handelt naar zijn kwaadwillige intenties is verantwoordelijk zelfs als hij niet de mogelijkheid van zelfcontrole bezit die hem toelaat om die intenties vrij te kiezen.

Een manier om onze positie tegenover de verantwoordelijkheid van de psychopaat te begrijpen, is door een vergelijking te maken met onze eigen positie ten aanzien van wetten. De psychopaat kijkt morele regels zoals velen onder ons naar wettelijke voorschriften kijken, d.w.z. we zijn het niet noodzakelijk eens met de juistheid ervan en we zullen in een aantal gevallen de wetten breken of niet volgen indien we dit ongestraft kunnen doen. Wettelijke voorschriften zijn voor ons m.a.w. niet intrinsiek motiverend. Wanneer ik word betrapt bij het overtreden van een dergelijke wet, dan ben ik daar niettemin voor verantwoordelijk. Het is niet omdat ik niet de motivatie heb om de wet te volgen, of dat ik geen enkele reden zie om ze te volgen (of dat de opgegeven redenen voor mij geen waarde hebben), dat ik niet verantwoordelijk ben wanneer ik de wet overtreed. Ik handel nog steeds naar een eigen intentie en met een bepaald doel, namelijk een voordeel voor mezelf. De motivatie is dan volkomen heteronoom en steunt uitsluitend op dreiging met straf. Het punt waarop de psychopaat vrijstelling van verantwoordelijkheid kan claimen, is dat hij de waarde van de morele redenen, door factoren die buiten zijn controle liggen, niet kan appreciëren. Maar het feit dat bijv. de pijn van anderen voor hem geen reden is om iets niet te doen, betekent niet dat het hem vrij staat om het te doen. Je kan argumenteren dat er een verminderde

verantwoordelijkheid is omdat het gedrag niet zoals bij andere mensen wordt ondersteund door emoties en de daaruit volgende motivatie, maar niet dat de volledige verantwoordelijkheid wegvalt. De psychopaat kan trouwens ook op andere gronden van verantwoordelijkheid worden ontheven. Volgens sommigen lijdt hij aan een ernstig emotioneel defect (namelijk het onvermogen om echte liefde en affectie te voelen voor anderen) en aan een sterk verminderd vermogen tot zelfbeheersing. Hij lijkt op dit laatste punt op een klein kind. Maar in dat geval zijn het die elementen die hem van verantwoordelijkheid ontheffen en niet zijn gebrek aan moreel gevoel of geweten (Milo, 1983). Het is trouwens niet zo dat de impulsiviteit van de psychopaat maakt dat hij niet langer vrij is om te handelen. Indien dit het geval was, zou hij niet verantwoordelijk zijn. Hij is vrij om al dan niet naar zijn amorele of immorele wensen en intenties te handelen (Glannon, 1997).

## Morele emoties

---

De 'morele' emoties (waaronder in het bijzonder schuldgevoel, schaamte en empathie) worden als 'moreel' aangeduid omdat ze een grote rol spelen in het morele denken en handelen. Schuld is het pijnlijke gevoel wanneer een persoon een 'negatieve' daad stelt of ermee geassocieerd is. De persoon die zich schuldig voelt, aanvaardt verantwoordelijkheid voor een gedrag dat geïnternaliseerde normen overtreedt of leed aan anderen veroorzaakt. Hij of zij wenst dit goed te maken of zichzelf te straffen als een soort boetedoening. Schaamte is gelijkaardig aan schuld maar is meer op het zelf gericht dan op de overtreding (Eisenberg, 2000, Harris, 2003). Een persoon die zich schaamt, ervaart zichzelf als fundamenteel onwaardig, inferieur, gedegradeerd. Schuldgevoelens leiden vaak tot een neiging om de fout te herstellen, iets wat niet geldt voor schaamte. Empathie is in zekere zin de morele emotie bij uitstek (zie verder). Empathie kan worden gedefinieerd als 'an affective response that stems from the apprehension or comprehension of another's emotional state or condition and is similar to what the other person is feeling or would be expected to feel (Eisenberg et al., 1994).

De term 'morele' emotie slaat niet op het feit dat het een positieve emotie is, m.a.w. een emotie die aanzet tot morele handelingen. In de literatuur wordt vaak over positieve en negatieve emoties gesproken maar de betekenis daarvan kan verschillen naargelang een psycholoog of een ethicus aan het woord is. De evaluatieve component die intrinsiek is aan een bepaalde emotionele toestand mag niet worden verward met de morele evaluatie van de toestand (Ben Ze'ev, 2000, p. 348). Bijv. plezier in het leed van anderen houdt een positieve evaluatie in van het ongeluk van anderen en voelt aangenaam aan. Vanuit een ethisch oogpunt wordt een dergelijke emotie echter als negatief bestempeld. Medelijden houdt een negatieve evaluatie in van het leed van anderen en voelt negatief aan. Ethisch is het evenwel een positieve emotie. Algemeen gesproken is de bipolaire opdeling in positieve en negatieve emoties afkomstig uit de ethiek en meer specifiek uit de Aristotelische deugdethiek en niet uit de psychologie (Solomon & Stone, 2002). Binnen de ethische context is er dan nog een onderscheid tussen positieve en negatieve emoties op grond van de ethische positie: utilitaristisch (goed – slecht), deontologisch (juist – verkeerd, rechtvaardig – onrechtvaardig) en

---

deugdethisch (deugd – ondeugd). Respectievelijk zal een positieve emotie het geluk bevorderen, motiveren tot het volgen van de regels of een uiting zijn van een deugd.

## 1. Emoties algemeen

Emoties in het algemeen worden binnen de psychologie op de volgende manier gezien (Blasi, 1999):

1) Emoties zijn lichamelijke fenomenen die geworteld zijn in of gepaard gaan met fysiologische processen die een genetische oorsprong hebben. Emoties worden hier gezien als aanpassingsfuncties van levende organismen. Emoties worden geactiveerd door processen die niet intentioneel zijn en niet onder de controle van het individu staan. Ze vinden spontaan plaats, soms zelfs tegen de wens van de persoon. De fysiologisch-genetische basis verklaart dit ongewilde voorkomen en verklaart tevens de subjectieve ervaring van spontaneïteit. Het is trouwens ook op basis van dit 'ongewild-zijn' dat emoties kunnen vertrouwd worden als eerlijke uitdrukking van de houding van de persoon.

2) Emoties werken motiverend; ze zijn of produceren de neiging om te handelen. 'All emotions are, in essence, impulses to act' (Goleman, 1995, p. 6). Dit idee is gebaseerd op het functionalisme: emoties dienen binnen een evolutionair perspectief om gedrag te stellen dat aangepast is om te overleven.

Binnen psychologische theorieën werken emoties als 'oorzaken' en niet als 'redenen'. Ze werken eerder als natuurkrachten die blind en automatisch handelen dan als conclusies van het praktische redeneren gericht op het maken van keuzes tussen alternatieve handelingen. Ze ontstaan spontaan uit de perceptie van bepaalde situaties.

3) Emoties zijn onderworpen aan regulerende processen van het organisme. Die regulering verloopt automatisch en onbewust en is meestal niet intentioneel of vrijwillig. De regulering is een biologisch proces dat functioneel of dysfunctioneel kan zijn.

De sociaal-constructivisten (zoals Harré) zijn weliswaar ook psychologen maar ze ontkennen dat de emoties natuurlijke reacties zijn. Zij stellen dat emoties socio-cultureel bepaalde patronen van ervaring en uitdrukking zijn binnen interpersoonlijke relaties. De cruciale determinanten van emoties zijn de systemen van normen en overtuigingen die in een cultuur leven. Emotionele reacties worden dan ook vaak geritualiseerd; ze krijgen vorm en betekenis door een sociale constructie. Emoties en de uitingen ervan zijn gelijk aan oordelen, een soort



‘speech act’, iets wat we doen. Bijv. wanneer een slachtoffer op de rechtszaak oog in oog komt te staan met de dader kan hij schreeuwen en de man uitschelden. Die woede betekent dan zoveel als ‘Wat je deed was verkeerd’. Toch zal men moeten erkennen dat een dergelijke vertoning van woede iets meer uitdrukt dan louter de afkeuring van de daad. Dat ‘meer’ zit vermoedelijk in de authenticiteit en de graad van emotie (Sabini & Silver, 1998).

Een voorbeeld van hoe een morele orde en structuur vorm geeft en tegelijk een normatief kader schept voor de evaluatie van morele emoties, vind je in de volgende paragraaf over verdriet.

‘Grief is also done or performed by skilled human actors, who can only grieve properly if they know their local moral order (Harré 1983), i.e., know how, and how much, grief is called for in the social practices of their culture (Kofod 2013). This is not to say that grief is an action that can simply be stopped (like playing football with friends, which stops whenever the players become bored with the game or are leaving because of other appointments). But it is to say that grief is not a mechanical reaction, but rather a response to a loss, and the loss is not simply a cause that triggers an emotion, but a reason for feeling and expressing grief. This also explains why grief (like other emotions) may be evaluated morally: The person who does not grieve sufficiently is easily seen as shallow or aloof (whether justified or not), whereas the person who is experiencing extreme grief in a situation that does not call for deep mourning can be accused of “overdoing it.” Ester Holte Kofod has recently studied parents’ grief after the loss of an infant and found that they do not only struggle with the loss as such, but also struggle with navigating the rather unclear normativity in this tragic situation: On the one hand, there is a cultural discourse claiming that the worst thing a human being can experience is the loss of a child, but, on the other, there is also a discourse implying (to put it bluntly) that the loss is supposed to be less intense when the child is so small at the time of its death (Kofod’s participants have lost their children either before, during, or soon after giving birth) compared to older children that the parents “have gotten to know” (there is also a cultural discourse, which implies that the loss of very old persons should call for less intense forms of grief). How—and how much—should one grieve then? This is not an easy question, but one that Kofod’s participants reflect upon, lending support to the idea that also difficult emotions that overwhelm us have a normative aspect.’ (Brinkmann, 2016)

Solomon (1980), ook een sociaal constructivist, stelt dat we verantwoordelijk zijn voor ons emotionele leven en die verantwoordelijkheid vereist doelgerichtheid en keuze. Maar om de

---

mensen verantwoordelijk te maken voor hun emoties, moeten we er niet van uitgaan dat onze emoties intentioneel zijn. We moeten daarvoor alleen aanvaarden dat mensen hun emoties onrechtstreeks kunnen controleren en regelen. Ook voor Solomon zijn emoties zoals normatieve oordelen. Emoties, zoals het vormen van oordelen, zijn iets wat we doen en niet iets dat ons overkomt.

Filosofen, in tegenstelling tot psychologen, behandelen de controle van emoties als een zaak van rationele overweging, bewuste beslissing en actieve inspanning. Hierdoor is die controle ook een zaak waarvoor een persoon verantwoordelijk wordt. Die benadering wordt door Blasi de 'agentische' benadering genoemd. Uit een aantal onderzoeken blijkt dat de mensen in hun manier van spreken over emoties en manieren waarop ze bepaalde dingen aanpakken, tonen dat ze bewust invloed en controle uitoefenen over hun gedrag. 'Wanneer ik zenuwachtig (kwaad, enz.) ben, dan doe ik dit of dat'. De eerste stap in de agentische benadering ten aanzien van een emotionele reactie is het innemen van een bewuste evaluatieve houding. Wij evalueren onze emoties, die spontaan ontstaan, dus als goed of slecht. Op grond van die positie ontwikkelen we dan wensen ten aanzien van die emoties en die wensen geven op hun beurt aanleiding tot min of meer bewuste pogingen om de emoties te controleren. Het gaat hier dus om tweede-orde of reflexieve wensen, d.w.z. wensen over onze wensen (Frankfurt, 1971). Frankfurts stelling was dat door een positie in te nemen ten aanzien van wat ons spontaan overkomt, we het natuurlijke tot iets van ons maken. We kunnen dan bepaalde emoties verwerpen omdat ze niet passen bij het soort persoon die we willen zijn. Door dit proces worden we volgens Frankfurt ook pas een volledig persoon: een persoon die zich identificeert met bepaalde emoties. Vanuit dit perspectief is het dan ook niet zo belangrijk te weten welke emoties mensen spontaan ervaren, maar wel welke reflexieve houding mensen aannemen ten aanzien van die emoties.

Het bovenstaande is belangrijk voor de vraag of morele emoties kunnen werken als motivatie voor morele handelingen. De voorafgaande vraag is welke handelingen morele handelingen zijn. Blasi (1999) vertrekt van twee eigenschappen: 1) de handeling moet intentioneel zijn, ze moet het resultaat zijn van redenen; en 2) de redenen moeten morele redenen zijn. Emoties worden binnen de psychologie opgevat als niet-intentioneel: de emoties zetten haast automatisch aan tot bepaalde daden. Emoties kunnen in deze visie niet de motivatie vormen voor morele handelingen. "A naturally elicited empathic response is not moral, even if it

generates “prosocial” behavior. Concerns and emotions become moral when they are inserted into a special perspective, the perspective of moral goodness, that transforms their naturalness and spontaneity into cultivated intentions.” (Blasi, 1999, p. 13). De spontane emoties hebben niet de vereiste intentionaliteit maar de agentisch gecontroleerde emoties mogelijk wel. Hiervoor zijn er twee mogelijkheden: 1) Een spontane emotie kan het resultaat zijn van reeds bestaande morele bezorgdheden. De emotie en de daaruit volgende handeling hebben dan dezelfde betekenis als de oorspronkelijke morele overtuiging. 2) De emotie kan gevormd en gericht worden door agentische controleprocessen. Een persoon kan bijv. actief werken aan het creëren van gevoelens van medelijden omdat hij meent dat dit hem zal helpen om zich moreel te gedragen. In deze gevallen hangt de morele betekenis van emoties en hun vermogen om bij te dragen tot de morele motivatie (de motivatie om zich moreel te gedragen) af van de voorafgaande aanwezigheid van morele overwegingen.

Het passieve en ongewilde karakter van onze emoties wordt ook door andere auteurs in vraag gesteld. Greenspan (2000) aanvaardt de mogelijkheid dat een persoon bewust controle uitoefent op de emoties die hij wil voelen in een bepaalde situatie. De emoties krijgen dan een instrumentele rol in de dagdagelijkse praktische realiteit. Twee voorbeelden: een man weet reeds geruime tijd dat zijn vrouw hem bedriegt. Iedere keer dat hij haar ermee confronteert, belooft ze haar leven te beteren. Op een dag vindt hij de verpakking van een condoom in een kledingstuk dat ze recent droeg. Hij kan dan beslissen voldoende woede op te wekken om haar, wanneer ze enkele uren later thuiskomt, te confronteren en overtuigend met echtscheiding te dreigen. Die woede kan hij opwekken door zich te concentreren op de vele eerdere beloftes die ze heeft gedaan, op de stress en de psychologische pijn die zij hem aandoet, de vernedering, enz. Op een gelijkaardige manier kunnen mensen zich ‘opladen’ om overtuigend over te komen wanneer ze een verkoper gaan confronteren met een slecht werkend toestel. De kopers kunnen zich focussen op de overlast die dit voor hen meebrengt, het tijdverlies, enz. Een dergelijke strategie hoeft geen vertekening of vervorming van de situatie in te houden. Het is best mogelijk dat de bedrogen echtgenoot, om in de weinig bevredigende relatie te kunnen blijven, al die elementen die hij nu beschouwt, heeft onderdrukt. De opgewekte emotie leidt dus niet tot irrationeel gedrag. Die voorstelling van emoties als strategieën gaat wel frontaal in tegen onze overtuiging dat een eerlijke emotie een reactie is op een gebeurtenis en niet iets wat de persoon kiest te ervaren om zijn doel te bereiken. Die eerste visie steunt op een radicale scheiding tussen emotie en rationaliteit. Het

---

zelfbewuste ontstaan van de emotie sluit echter de eerlijkheid en oprechtheid ervan niet uit. Toch verdedigen sommigen dat het onvrijwillige karakter van de emoties de basis vormt voor het als authentiek en oprecht beschouwen ervan (Sabini & Silver, 1998; p. 232).

Een tweede voorbeeld zijn de emoties die een moeder voor haar kind voelt. De 'moeder-foetus' binding wordt vaak voorgesteld als een biologische, instinctieve reactie (het zogenaamde moederinstinct). Er kan vanuit een evolutionair standpunt immers worden geargumenteed dat de moeder-kind binding een voordeel oplevert voor de overleving van het kind. Feministen zoals de Beauvoir en Badinter hebben kritiek geuit op die veronderstelling omdat ze ervan overtuigd zijn dat het moederinstinct een sociale constructie is waarin culturele, sociale en ideologische factoren een rol spelen. Badinter (1981) concludeerde uit een analyse van 300 jaar opvoedingspraktijken in Europa dat vrouwen hun houding gedurende de 19<sup>de</sup> eeuw veranderden als gevolg van een verandering in het discours over het moederschap. Die verandering kwam er op haar beurt als reactie op de ouderlijke onverschilligheid die resulteerde in hoge kindersterfte eind 18<sup>de</sup> eeuw.

Een interessant natuurlijk experiment voor het onderzoeken van de invloed van cognitieve elementen en overtuigingen op de emotie is het draagmoederschap. Uit enkele (weliswaar zeldzame) onderzoeken blijkt dat draagmoeders zich minder binden aan de foetus omdat ze weten dat het hun kind niet is en dat zij het niet zullen opvoeden. Dit proces wordt onder andere versterkt door het feit dat enkele betrokken organisaties (agentschappen, zelfhulpgroepen, ...) een socialisatieproces opzetten waarin de kandidaat-draagmoeders worden geleerd welke waarden, normen en gedragspatronen ze moeten aannemen. De verplichting ten aanzien van de wensouders en het zich houden aan gemaakte beloften en afspraken worden sterk benadrukt. De betaling wordt als een belangrijke factor gezien in die afstandelijkheid ten aanzien van het kind ('Ik doe slechts een job'). Door de aard van de zwangerschap (zwanger voor een ander) voor de geest te houden, oefenen deze vrouwen een bewuste controle uit op de emoties die ze ervaren. Zij aanvaarden die emoties niet indien ze opduiken omdat ze niet passen bij de rol die ze vervullen, omdat ze hiervoor door de directe sociale omgeving worden veroordeeld, en omdat ze weten dat ze het kind zullen moeten afstaan (Baslington, 2002). De visie op het moederinstinct en onrechtstreeks op de controle die vrouwen hebben over hun emoties hangt trouwens samen met de beoordeling van de aanvaardbaarheid van de afdwingbaarheid van de draagmoederscontracten. Degenen

die van oordeel zijn dat er sprake is van een instinct menen dat de vrouwen hierover geen controle hebben, dat die emoties sterker zijn dan zichzelf en dat geen enkele vrouw op voorhand met redelijke zekerheid kan voorspellen of zij het kind zal kunnen afstaan. Instinct betekent geen keuze en geen controle.

## 2. Emoties, moreel denken en rationaliteit

Er bestaat een traditie in de filosofie die vertrekt van de veronderstelling dat emoties een bedreiging vormen voor de rationaliteit (de Sousa, 1980, p. 127). Indien we helder, rustig en rationeel over een probleem willen nadenken, dan moeten we emoties zoveel mogelijk buiten beschouwing laten. Emoties zijn ook nefast voor het morele redeneren. Dit idee vindt in belangrijke mate haar oorsprong bij Kant en heeft zich via Kohlberg ook naar de moraalpsychologie verplaatst.

Er zijn drie belangrijke redenen om de bijdrage van emoties in het moreel oordelen te verwerpen (Pizarro, 2000):

1. Emoties zijn partijdig. Frijda (1988) duidt dit kenmerk van de emoties aan als de 'wet van de bezorgdheid' (law of concern): emoties worden sneller en gemakkelijker opgeroepen voor dingen en personen waarom we geven.

De Sousa (1980, p. 137) stelt de volgende hypothese voor:

'Emotions are determinate patterns of salience among objects of attention, lines of inquiry, and inferential strategies.'

Emoties richten de denkprocessen. Afhankelijk van de beoordelaar kan die sturing positief of negatief (vervormend) zijn. Zo kunnen bepaalde emoties, zoals liefde, ons heel gevoelig maken voor de behoeften, wensen, enz., van anderen. We worden ons bewust van hun verlangens en noden en die ingesteldheid maakt het gemakkelijker om die noden en wensen ook in ons gedrag ter harte te nemen. De emoties brengen bepaalde moreel relevante aspecten op de voorgrond. De emoties in bijv. interpersoonlijke relaties kunnen evenwel ook als negatief worden beschouwd omdat ze ons aanzetten tot oordelen die in strijd zijn met het onpartijdigheidsbeginsel. We zullen m.a.w. geneigd zijn om mensen waarvan we houden voor te trekken. Emoties focussen op een beperkt doel of op enkele personen (liefde kan je maar

---

voor een beperkt aantal personen voelen) en geven een persoonlijk en belanghebbend perspectief weer (Ben Ze'ev, 2000). Een persoon die verliefd is, heeft alleen nog oog voor zijn of haar geliefde met een zekere uitsluiting van de belangen van anderen tot gevolg. Op grond van een zuiver onpartijdige ethiek is dit onaanvaardbaar.

2. Emoties ontstaan vaak door volkomen toevallige en triviale factoren. Elementen uit de situatie die volstrekt moreel irrelevant zijn, kunnen een emotie oproepen en die emotie kan op haar beurt de daarop volgende morele oordelen beïnvloeden. Mensen die door het vinden van een muntstuk in een telefooncel of door het ruiken van versgebakken koekjes in een goede stemming komen, zijn meer geneigd om een persoon in nood te helpen.

3. Emoties worden passief ervaren. Het zijn dingen die ons overkomen en waarover we geen bewuste controle hebben. Ben Ze'ev (2000, p. 244) heeft het probleem als volgt samengevat:

- a) Verantwoordelijkheid vooronderstelt vrije keuze; als we niet vrij zijn, zijn we niet verantwoordelijk.
- b) Vrije keuze vooronderstelt intellectueel overleg en de keuze van het beste alternatief.
- c) Aangezien intellectueel overleg afwezig is in emoties, kunnen we niet verantwoordelijk zijn voor onze emoties.

De redenering kort samengevat luidt dan als volgt (Pizarro, 2000, p. 358):

- (a) Emotions are always partial, arbitrary, and passive.
  - (b) Moral judgements should be impartial, well-grounded, and freely made.
- Therefore (c ) emotions are detrimental to moral judgments, and are to be avoided in moral decision-making.'

Ieder van de bovenstaande punten kan worden bekritiseerd. Pizarro neemt empathie als typevoorbeeld van een morele emotie. De term duidt vooral op het inlevingsvermogen, op het ervaren van emoties die gelijkaardig zijn aan die welke bestaan in een ander persoon. Die emotie veroorzaakt bezorgdheid om het welzijn van anderen, vooral in situaties waarin anderen lijden. De band tussen emoties en de morele oordelen komt op de volgende manieren tot uiting:

1. Empathie informeert. Empathie maakt ons gevoelig voor het ongeluk van de ander en de aanwezigheid van de emotie is een efficiënte aanduiding van het feit dat er een moreel relevant element aanwezig is in de situatie. Empathie fungeert zo als 'eerste waarschuwing'.
2. Het voorkomen van empathie hangt af van een verzameling van voorafgaandelijk gevormde morele overtuigingen en houdingen. Die cognitieve antecedenten van empathie kunnen in drie groepen worden onderverdeeld:

- Gelijkaardigheid: hoe meer we de ander zien als gelijkaardig, hoe meer empathie we zullen voelen.
  - Toeschrijving van schuld: we voelen minder empathie voor een persoon die we verantwoordelijk achten voor zijn leed en omgekeerd meer empathie voor onschuldig geachte personen. Het verschil in houding ten aanzien van AIDS-patiënten (die verantwoordelijk worden geacht voor hun besmetting tenzij ze besmet werden door bloedtransfusies) in vergelijking tot andere aandoeningen kan dit illustreren.
  - De plaats innemen van de ander (perspective taking): dit proces is één van de beste methodes om de ervaren empathie te beïnvloeden.
3. De empathie motiveert de persoon om een oordeel te vormen. Ze kan het beslissingsproces versnellen door mogelijke alternatieven uit te sluiten.

Vanuit hun functionalistische benadering zijn psychologen geneigd om een emotie te evalueren als gepast en rationeel als het goede, adaptieve en levensbevorderende effecten heeft voor het individu, de groep of de samenleving. Vanuit dezelfde optiek worden emoties moreel genoemd omdat ze motiveren tot altruïstisch gedrag of de sociale samenhang versterken. Filosofen hanteren nog andere criteria voor gepaste en rationele emoties dan hun gevolgen. Een emotie is rationeel wanneer ze overeenstemt met de perceptie en de beoordeling van de situatie. Angst is rationeel wanneer ze ontstaat in reactie op een gevaarlijk situatie en dus verband houdt met de zorg van de persoon om zelfbehoud. Of zoals de Sousa stelt: 'an emotion is appropriate, if and only if the evoking object or situation warrants the emotion' (de Sousa, 1980, p. 133).

### **3. Emoties en morele verantwoordelijkheid**

In het hoofdstuk over de psychopaten werd er reeds gewezen op de volkomen afwezigheid van morele gevoelens. Die afwezigheid is voor sommige auteurs een teken dat de psychopaat niet het vermogen bezit om morele zaken te begrijpen (Elliott, 1996). De morele emoties zouden ons immers motiveren om het juiste te doen. Dit is een bediscussieerbare stelling. De afwezigheid van die emoties is niet voldoende om een persoon niet verantwoordelijk te stellen voor een verkeerde daad die vrij en intentioneel werd gesteld (Haji, 1998).

Daartegenover staat een wijdverspreide positie dat de aanwezigheid van emoties bij het begaan van misdrijven tot strafvermindering moet leiden. Een klassiek voorbeeld is de ‘*furor brevis*’ die aanwezig is bij een passionele daad; de emotie is zo hevig dat de persoon controle verliest over zijn handelen. Deze positie beschouwt de emotionele toestand van de dader als onmiddellijk causaal verantwoordelijk voor het misdrijf. Die toestand heeft geen cognitieve inhoud; het is een soort onmiddellijke en onweerstaanbare reflex die de rede uitschakelt en zo de morele verantwoordelijkheid wegneemt of vermindert. De andere positie (onder andere Kahan en Nussbaum, 1996) stelt dat er een cognitief element zit in alle emoties, met inbegrip van die emoties die een persoon aanzetten tot geweld. Zulk een emotie vormt volgens hen een “evaluatief oordeel” dat in sommige gevallen juist bezwarend kan werken in plaats van verzachtend. Kahan en Nussbaum verzetten zich vooral tegen de mechanistische visie op emotie waarbij emoties worden gezien als opwellingen en impulsen onafhankelijk van cognitie. Emoties gaan over gebeurtenissen en situaties, ze houden oordelen in en kennen waarde toe. Bijv. het voelen van medelijden voor iemand impliceert noodzakelijk dat men meent dat die persoon bestaat en lijdt en dat men oordeelt dat dit lijden onverdiend is. Als dit zo is, dan kunnen ook de emoties worden geëvalueerd. Hoewel onze emoties in belangrijke mate ontstaan zijn als gevolg van opvoeding en onderwijs, zijn we er toch voor verantwoordelijk. In de mechanistische visie is vooral de intensiteit van de emotie belangrijk omdat ze de controle wegneemt. De ‘evaluatieve’ visie maakt een onderscheid op grond van de beoordeling van de emotie. Vergelijk bijv. ‘een moeder vermoordt een man waarvan ze denkt dat hij haar kinderen heeft mishandeld’ met ‘een man vermoordt een man omdat hij meent dat die seksuele avances maakte’. Volgens de evaluatieve visie moet de tweede persoon zwaarder worden gestraft omdat het in het eerste geval gaat om een lovenswaardige emotie (zorg voor het welzijn van een kind) in tegenstelling tot de tweede emotie (homofobie). Volgens Kahan en Nussbaum moet de morele evaluatie van de cognitieve inhoud van de emotie in rekening worden gebracht. Er zijn echter nogal wat problemen met deze visie (Rosebury, 2003).

Samenvattend blijken ethici een dubbelzinnige houding aan te nemen ten aanzien van onze emoties. Enerzijds vertegenwoordigen ze een dierlijk en fysiek aspect, vertekenen ze ons denken en ons moreel redeneren en kunnen ze ons zelfs ontheffen van onze morele verantwoordelijkheid. Anderzijds zijn de emoties noodzakelijk als motivatie voor het morele handelen en helpen ze bij het waarnemen en waarderen van moreel relevante elementen in de situatie.



## Een moraal van de eer

---

Eer en schaamte zijn expliciete morele concepten. Morele systemen waarin die concepten een fundamentele rol spelen hebben een volkomen andere structuur dan die welke ons vertrouwd zijn. De morele regels die erin aanwezig zijn, discrimineren vaak nadrukkelijk tussen mannen en vrouwen. De regels die mannen moeten volgen zijn m.a.w. niet dezelfde als die voor vrouwen. De universele code, die onder andere in de mensenrechten en in de westerse ethische theorieën wordt beklemtoond, negeert een dergelijke visie door de gelijkheid van alle mensen te poneren (Harré). Morele systemen die draaien rond eer en deugdzaamheid hebben nog andere kenmerken die volkomen in strijd zijn met de posities in de heersende visie op moraal (zie verder).

Eervol zijn impliceert gerespecteerd worden door anderen. Een eervol persoon hecht belang aan de eer en zal zich op eervolle wijze gedragen. Niettemin is sociale erkenning van dat gedrag noodzakelijk. Eer wordt zo meer geassocieerd met 'reputatie'. Het kan zowel een individuele als een collectieve eer zijn. Die laatste wordt dan gedeeld met een groep (bijv. de scouts, de zeemacht, supportersgroep, enz.). In de antropologie is de familie de meest fundamentele referentiegroep. De familie wordt gezien als een eenheid met een gemeenschappelijke identiteit (Rodriguez Mosquera et al., 2002, p. 17). De familie-eer is dan de waarde, status en het aanzien van de familie in de ogen van anderen. Eer wordt hierdoor zowel een persoonlijke eigenschap als een eigenschap van de familie. Die overlapping maakt dat het oneervol gedrag van een familielid kan afstralen op de eer van alle andere familieleden. Hetzelfde geldt voor andere vormen van collectieve eer: mijn eer als soldaat van een bepaald leger, als lid van een bende, enz., wordt besmeurd door het oneervol gedrag van een ander lid. Eer heeft dan ook onvermijdelijk te maken met vernedering (het gedwongen verlagen van een groep of persoon), wat zowel moord op anderen als zelfmoord kan verklaren (Lindner, 2002). De man die faalt bij de vervulling van zijn plichten moet de eer aan zichzelf houden (en afhankelijk van zijn positie aftreden, ontslag nemen of zelfmoord plegen). Dit fenomeen wordt in de huidige ethiek vrijwel genegeerd omdat de aandacht vooral gaat naar de individuele persoon en naar het handelen van die persoon (wat moet ik doen?). De idee dat mijn morele status gedeeltelijk wordt bepaald door de handelingen van anderen is vreemd.

---

Zoals hierboven vermeld, krijgt eer in de meeste culturen waarin dit concept een fundamentele rol speelt een volkomen verschillende invulling afhankelijk van het geslacht. Het centrale idee in de erecode van de vrouw is schaamte (in seksuele zin) en kuisheid. Die elementen komen tot uiting in maagdelijkheid voor het huwelijk, terughoudendheid in seksuele relaties, ingehoudenheid in sociale relaties met mannen en deftigheid in kleding. Daarnaast is ook gehoorzaamheid aan de (meestal mannelijke) autoriteit binnen de familiale context erg belangrijk. De man daarentegen heeft tot taak de familie-eer te verdedigen, wat vaak neerkomt op het opleggen van de seksuele schaamte aan de vrouwen van de familie. Daarnaast zijn viriliteit en stoerheid belangrijke kenmerken. Viriliteit komt vooral tot uiting in het vermogen om veel kinderen te maken. De stoerheid blijkt vooral uit het vermogen en de wil om te reageren op alle opmerkingen en daden die een bedreiging vormen voor zijn eigen eer of van die van zijn familie. De dappere en waardige ridder is de man die de jonkvrouw redt door de draak en de slechterik te verslaan. Dit vormt een verklaring voor de praktijk in oorlogssituaties in de Balkan en Somalië om systematisch dochters en vrouwen te verkrachten voor de ogen van de mannelijke leden of in het publiek. De man, wiens plicht het is 'zijn' vrouwen te beschermen, wordt extra vernederd door hem te dwingen machteloos toe te kijken.

In Jordanië, Syrië, Libanon, Palestina en andere Arabische landen is de verdediging van de eer een sterke verzachtende omstandigheid waardoor de dader (zonen, vaders, broers en neven) in vele gevallen wordt vrijgesproken of een lichte straf krijgt. Het bewaren van de eer wordt er als een belangrijke opdracht gezien van de man. Dit gebeurt in sommige landen op een radicale manier, namelijk door de vrouw te vermoorden. In Jordanië werden 503 moorden gepleegd tussen 1990 en 1995. Hiervan was 30 percent (n=150) op vrouwen door een familielid omwille van de eer van de familie (Kulwicki, 2002). De man krijgt de scheldnamen 'hoerenzoon' of 'broer van een slet'. De terminologie is hier veelzeggend: de eer van de man wordt gekrenkt door zijn band met een vrouw met een slechte reputatie. De redenen die op de rechtbank werden aangehaald, hielden allemaal verband met seksualiteit en eer (zwangerschap buiten het huwelijk, voorhuwelijks seks, overspel, huwelijk zonder goedkeuring van de familie, twijfelachtige reputatie enz.).

De oorsprong van die opstelling is onder meer gelegen in het patrilineair systeem. In dit systeem is de man moreel, wettelijk en economisch verantwoordelijk voor de vrouw. De vrouw is ook ondergeschikt aan de man. In de Arabische cultuur wordt de eer van de familie en de mannelijke eer uitgedrukt in vrijgevigheid ten aanzien van familieleden, eerlijkheid tegenover de familie, mannelijkheid (moed) en de seksuele zuiverheid (maagdelijkheid) van de zus of dochter en trouw van de vrouw of moeder. Die normen en praktijken bepalen het sociale en seksuele gedrag van mannen en vrouwen. Dit systeem verschilt van patriarchale samenlevingen. In die laatste zal de man zijn vrouw overheersen en is het zijn verantwoordelijkheid om eventuele overtredingen te straffen. In een patriarchaat neemt de vrouw de naam van de man over en wordt ze geassocieerd met de afstamming van de man (Kulwicki, 2002). In een patrilineair systeem wordt ook de eer van de mannen van de afstammingslijn waaruit de vrouw komt, bedreigd door ongepast seksueel gedrag en bijgevolg behouden zij ook het recht om tussen te komen.

De positie van de vrouw wordt niet alleen bepaald door haar seksuele gedrag maar ook door haar voortplantingsvermogen, in het bijzonder van mannelijke nakomelingen. Een vrouw die geen zonen baart, of erger nog, die geen kinderen heeft, is 'onwaardig' en verliest ieder sociaal aanzien. Zij krijgt haar status door 'zijn' kinderen te baren.

De visies op eer verschillen van cultuur tot cultuur. De hierboven geschetste visie is eigen aan culturen rond de Middellandse zee. Eer heeft daar ook veel meer een verbinding met wederzijdse verbondenheid zoals in het nakomen van zijn sociale verplichtingen en in vrijgevigheid naar anderen. Voor de meer noordelijke landen heeft eer meer te maken met het bereiken van iets en met persoonlijke verwezenlijkingen. Onafhankelijkheid en het op eigen benen kunnen staan is een bron van eergevoel (Rodriguez Mosquera et al., 2002, p. 31). De noties van eer zijn nauw verbonden met de waarden die in een cultuur naar voor worden geschoven. De gedragingen die de eer en de reputatie verhogen zijn ongeveer dezelfde in Nederland en Spanje maar de klemtonen en de waarde die gehecht wordt aan die elementen verschilt: wederzijdse afhankelijkheid (vooral in de familie) in Spanje, prestaties en zelfverwerkelijking in Nederland.

Ook in Zuid-Amerikaanse landen vinden we een structuur terug die lijkt op de mediterrane eer. In katholieke en Spaans-sprekende landen zoals Mexico wordt het fenomeen van de

deugd en de eer verbonden met visies op het moederschap en de status van de maagd Maria (Melhuus, 1997). De seksualiteit geeft uitdrukking aan de mannelijkheid en aan de vrouwelijke deugd. Geslacht (gender) speelt een grote rol in het structureren van de morele code in die samenlevingen. Dit impliceert onvermijdelijk een particularistische moraal: wat goed is voor mannen is niet noodzakelijk goed voor vrouwen en omgekeerd. Die opdeling komt ook tot uiting in concrete handelingen zoals het feit dat de man buitenshuis werkt en zijn gezin onderhoudt terwijl de vrouw binnenshuis werkt en instaat voor het gezin. Buitenshuis werken wordt vaak gezien als een bedreiging voor de kuisheid van de vrouw en geeft bovendien aan dat de man niet in staat is zijn gezin alleen te onderhouden.

De regels gaan echter verder. Melhuus (1997) geeft het voorbeeld van een man die wordt vermoord, vermoedelijk omwille van corruptie. De weduwe blijft achter met vier kleine kinderen. De familie van de vermoorde man zal alleen bereid zijn om voor het gezin te zorgen indien de vrouw niet hertrouwt en geen seksuele betrekkingen heeft met andere mannen. Een goede vrouw/moeder hertrouwt niet en houdt de eer van haar overleden man hoog. Toen de moordenaar gevat werd, startte de vrouw van de moordenaar het gerucht dat zij de minnares was van de vermoorde man om zo de aard van de moord te veranderen in een zaak van eer. Zij offert haar eer op om een lichtere straf voor haar man te krijgen (Melhuus, 1997). Zulke verhalen geven een invulling aan het concept van een goede vrouw (in het bijzonder als moeder) en aan het belang van loyaliteit tegenover de echtgenoot. Er ontstaat een samenhang waardoor de vrouwen de eer van de mannen dragen, hun handelingen effect hebben op de reputatie van de mannen, en de mannen tegelijk de behoeders zijn van de deugd van de vrouwen. Samenhangend met de identificatie van de vrouw met de maagd Maria is er de verheerlijking van het lijden van de vrouw. Lijden is de primaire vrouwelijke deugd. Bovendien lijdt de vrouw vaak voor en door haar man; wanneer ze mishandeld wordt, verlaten wordt, alleen voor de kinderen moet zorgen, de ontrouw van haar echtgenoot moet aanvaarden, niet voldoende geld krijgt voor het huishouden, gekleineerd wordt door de schoonfamilie, enz. Dit martelaarschap maakt haar tot een goede moeder en een goede vrouw.

Er is wel een merkwaardig verschil. Indien in de Arabische wereld een vrouw wordt verkracht door een buurman of familielid, dan wordt de dader niet gestraft maar wel de vrouw. De smet op de eer van de familie wordt weggewist door de vrouw te vermoorden of te verminken. In

de Zuid-Amerikaanse context zullen de vader en de broers de familie-eer zuiveren door de man te doden die hun zus of dochter heeft vernederd .

## **1. Eermoraal versus mensenrechten**

Voor de laatste 50 jaar heeft de ideologie van de mensenrechten grote vooruitgang geboekt. Mensen hebben recht op een gelijke behandeling op grond van hun menselijkheid, zonder uitsluiting op basis van geslacht, ras, enz. Dit betekent evenwel niet dat de gedragingen die gebaseerd zijn op eer uit ons leven verdwenen zijn en onbegrijpelijk geworden zijn. Verhalen over wraak (in films bijv.) zijn vaak gebaseerd op het herstel van de eer. Binnen een eer-cultuur is het eerbaar, perfect legitiem en in hoge mate moreel verplicht om vernedering teniet te doen door een persoon (een ander of zichzelf) te doden. In een mensenrechtenmoraal wordt vernedering teniet gedaan door een empathische dialoog, een eerlijke verontschuldiging en tenslotte door verzoening.

Algemeen gesproken maken mannen en vrouwen bij de overgang van een traditionele eermoraal naar een mensenrechtenmoraal een omgekeerde beweging: mannen dalen naar het niveau van gelijkheid, vrouwen stijgen naar het niveau van gelijkheid. Die overgang leidt op dit ogenblik tot grote conflicten, niet alleen in bestaande structuren maar vooral in situaties waar culturen op breuklijnen zitten. Een Indische immigrant in het Verenigd Koninkrijk moet zichzelf in een mensenrechtensamenleving bewijzen door te werken en zich te integreren. Hij heeft evenwel noch de opleiding, noch de middelen hiervoor. Tegelijk kan hij niet terug naar de vroegere situatie van goede huisvader die voor zijn vrouw en kroost zorgt want ook daarvoor ontbreekt de mogelijkheid. Of de Turkse adolescente die leeft in België en zoals de andere meisjes op dezelfde leeftijd wil uitgaan en een vriendje wil, terwijl de ouders en de achtergebleven familie haar bekijken vanuit de eermoraal.

De volgende twee schema's geven een goed overzicht van de invulling van een eermoraal in vergelijking tot een mensenrechten-moraal (Lindner, 2002).

*Definition of "male" and "female" in honor societies versus human rights societies*

	<b>Honor society</b>	<b>Human rights society</b>
<b>Male</b>	Actor, defender of honor against humiliation, responsible, self-reflexive, rational, protective of "his women" as long as he values them as a "resource" (e.g. a source of children or a means of proving male sexual prowess), hostile to "his women" as soon as they become a burden upon his resources (e.g. as daughters) or remind him of desires that he deems un-male (that is fe-male, for example, his desire to be cared for, to be emotional, and weak), hostile to "the other men's women" in war, by capturing, raping and/or killing the enemy's women - public rape being the ultimate humiliator of the enemy.	Actor, defender of dignity against humiliation, responsible, self-reflexive, rational and emotional, with an inner core of dignity on the grounds of belonging to humanity, without reference to gender, ethnicity or other "secondary" criteria.
<b>Female</b>	Variant 1: She is seen as a passive recipient of the effects of male actions. She is not perceived as a human being, but as "material" to be either used or thrown away by him; she is on the same level as household items or domesticated animals. Variant 2: She is perceived as a human being, but her rank is lower than men, on the same level as children and slaves. Also in this case she is seen as a passive recipient of the effects of male actions.	Actor, defender of dignity against humiliation, responsible, self-reflexive, rational and emotional, with an inner core of dignity on the grounds of belonging to humanity, without reference to gender, ethnicity, or other "secondary" criteria.

*Criteria of worthiness and unworthiness in honor societies and human rights societies*

	Honor society		Human rights society	
	Criteria of worthiness leading to the possession of honor	Criteria for determining non-worthiness leading to social rejection or elimination (e.g. in the form of murder or suicide)	Criteria of worthiness leading to the possession of dignity	Criteria for determining non-worthiness leading to social rejection or elimination (e.g. in the form of murder or suicide)
<b>Male</b>	Capacity to defend his own and his people's honor against humiliation (one ideal is the knight, who successfully defends his fortress).	Incapacity to defend his own and his people's honor against humiliation (the unsuccessful war leader or soldier is humiliated. He may be killed by the enemy or his own people, or he may commit suicide; see Hitler, for example, or all mens of "battle age").	Capacity to work and live creatively in teams of equal men and women (this is the ideal of the modern human being, as presented in modern management seminars or therapies for personal growth).	Incapacity to work and live creatively in teams of equal men and women (uneducated young men in the west have serious problems with the transition to the new ways and find themselves without a respectable role, i.e. humiliated in both the old and new contexts).
<b>Female</b>	Capacity to give birth to "his" children, and serve as a symbol or prize demonstrating male honor (the traditional ideal of the "proper" woman)	Incapacity to give birth to "his" children, or serve as a symbol or prize demonstrating male honor (e.g. females, infants or wives from traditional contexts in China, India, etc., who are murdered, or who commit suicide).	Capacity to work and live creatively in teams of equal men and women (the modern ideal of the "proper" man and woman).	Incapacity to work and live creatively of equal men and women (uneducated young women in the west have problems with the transition to the new ways and find themselves without a respectable role, i.e. humiliated in both the old and new contexts).

## 2. Maagdelijkheid als symbool

De obsessie van de man voor de maagdelijkheid van zijn toekomstige partner en van de familie voor de maagdelijkheid van hun zussen en dochters is in samenlevingen met een eermoraal enorm. In extreme vorm wordt de maagdelijkheid bewaakt door het toenaaien van de vagina (gepaard met genitale mutilatie). Maagdelijkheid en eer worden in vele patriarchale samenlevingen gelijkgesteld. In een onderzoek in Turkije van 1992 gaf 85 percent van de mannen aan dat zij verwachten dat hun toekomstige vrouw maagd is. Voorhuwelijks betrekkingen zijn voor vrouwen (maar niet voor mannen) uitgesloten. Het bewijs van de maagdelijkheid is vanzelfsprekend het maagdenvlies. In Turkije heeft zowat iedereen het recht om een maagdenvliescontrole te laten uitvoeren op een vrouw. Hierin zijn begrepen de politie, staatsbeambten, schooldirecteurs, ouders, broers, ooms, verloofden, enz. Dit onderzoek wordt uitgevoerd door een geneesheer terwijl iemand van het verplegend personeel getuige is.

Wanneer een dergelijke praktijk tegen het licht van de moderne Westerse ethiek wordt gehouden, dan houdt ze een flagrante schending in van een groot aantal ethische principes (Pelin, 1999):

- respect voor de psychologische en fysische integriteit van de persoon;
- autonomie van de persoon, i.e., de vereiste dat de persoon een geïnformeerde toestemming geeft voor alle ingrepen op zijn of haar lichaam; en
- vertrouwelijkheid (het resultaat wordt doorgegeven aan de persoon die het onderzoek heeft gevraagd).

De kwestie van de geïnformeerde toestemming is moeilijk omdat het nooit echt duidelijk zal zijn wanneer de toestemming echt vrij is. Weigering van het onderzoek komt in feite neer op de erkenning dat men geen maagd meer is.

Uit een onderzoek van 1997 bleek dat een aanzienlijk aantal zelfmoorden van meisjes verband hielden met het verlies van hun maagdelijkheid (Gürsoy & Vural, 2003). Bij een onderzoek van Turkse verpleegsters en vroedvrouwen uit 1984 keurde 15 percent het plegen van zelfmoord voor het behoud van de sociale norm van de maagdelijkheid goed. Tegelijk vond 86 percent een hymenoplastie (een herstel van het maagdenvlies) aanvaardbaar en ingegeven door sociale druk. Die operatie wordt gezien als een noodzakelijke voorwaarde voor een gelukkig huwelijk. In andere Arabische landen wordt hymenoplastie toegepast na een verkrachting om



te voorkomen dat iemand iets over dit feit verneemt. Het uitbrengen ervan door de slachtoffers heeft niet alleen tot gevolg dat het slachtoffer door een mannelijk familielid zal worden vermoord, maar ook dat de nog aanwezige zussen geen enkele kans meer maken om te huwen door de smet die op de ganse familie rust (Shalhoub-Kevorkian, 1999). Een dergelijke operatie bevestigt opnieuw het belang van de maagdelijkheid voor de status van de vrouw.

De houding van de Turkse overheid is dubbelzinnig: enerzijds druist de praktijk in tegen een aantal wetten betreffende de rechten van de persoon, anderzijds worden de onderzoeken toch toegelaten. Bovendien verdedigen een aantal officiële instanties de stelling dat de staat de plicht heeft om de morele normen en waarden die eigen zijn aan de Turkse traditie te verdedigen en in stand te houden. Aldus wordt de controle op het seksuele gedrag van de vrouwen een staatszaak (naast de directe familie-belangen). Zo verdedigde de Turkse minister voor Vrouwenzaken in 1997 fel het voorrecht van de staat om maagdelijkheidstesten uit te voeren als een wezenlijk onderdeel van de waarden en tradities (Parla, 2001). Dat onderzoek was volgens haar een efficiënt middel om een goede opvoeding van meisjes te verzekeren. Onze houding ten aanzien van dit soort onderzoek maakt ook een basispremissie van onze kijk op seksualiteit duidelijk, namelijk de scheiding tussen privaat en publiek. De staat kan in Turkije, via de controle op het lichaam van de vrouw, de waarde van het gezin verdedigen.

Die positie komt ook tot uiting in het recht. In het strafrecht worden aanslagen op de persoon aangeduid als 'misdaden tegen individuen' maar seksuele misdrijven tegen vrouwen worden geplaatst onder de rubriek 'misdrijven tegen openbare zeden en familie-orde'. Ook andere punten wijzen in dezelfde richting. Een verkrachter gaat vrijuit als hij zijn slachtoffer huwt. De strafmaat verschilt ook afhankelijk van het al dan niet maagd zijn van het slachtoffer. In feite wordt het etiket maagd/geen maagd een aanduiding voor normaal/afwijkend en moreel goed/moreel verwerpelijk. Dit gegeven toont ook een duidelijk verschil aan tussen de evaluatie van mannen en vrouwen. De mannelijkheid van mannen is een continuüm: ze zijn het in meerdere of mindere mate. Bij de vrouwen is er sprake van dichotome categorieën: een vrouw is of volledig goed of volledig slecht.

## Het incesttaboe

---

In de sociale wetenschappen wordt het incesttaboe gebaseerd op een tweeledig argument:

1. Het incesttaboe is een culturele uitvinding die de natuurlijke aantrekking tussen leden van het kerngezin moeten tegengaan en zo conflicten moet vermijden die verband houden met seksuele jaloezie en rolverwarring (Freud, 1950, Malinowski, 1927).

Het incesttaboe kan worden verklaard door de essentiële rol die het taboe speelt bij het handhaven van het gezin. Kinderen groeien in de overgrote meerderheid van de samenlevingen op in een of andere vorm van gezinsverband. Het gezin vormt een georganiseerde structuur met in het algemeen duidelijk omschreven statusposities, gedragspatronen, gevoelens enz. Het gezin is bovendien een essentiële structuur in de samenleving omdat ze de basis vormt van een aantal fundamentele functies zoals voortplanting, opvoeding, economie, seks, enz. Indien nu seksuele relaties tussen ouders en kinderen en tussen broers en zussen vrij toegelaten zouden zijn, is de kans zeer groot dat dit destabiliserend werkt voor het gezin. Gevoelens van seksuele jaloezie, afgunst en rivaliteit zouden snel opduiken. Daarnaast komt nog dat bij voortplanting na incest er onduidelijkheid ontstaat over de rol en bijgevolg de status die een lid heeft binnen de structuur. De broer van de moeder zou tegelijk de vader en de oom van het kind zijn. Een zoon geboren uit vader-dochterincest zou tegelijk een broer van zijn moeder, een zoon van zijn zus en een kleinzoon van zijn vader zijn.

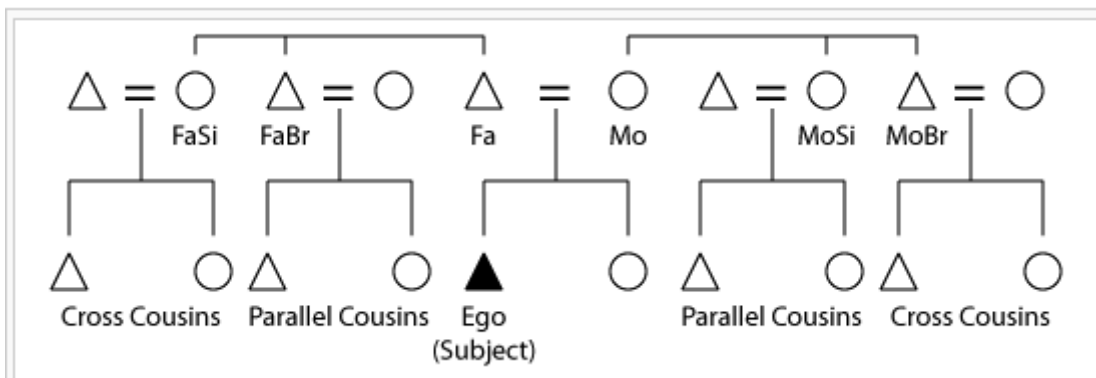
2. Incesttaboes vormen de grote culturele ontwikkeling die de overgang aanduidt van natuur naar cultuur door het promoten van grotere en meer complexe vormen van samenleven (Levy-Strauss, 1969). Door huwelijken binnen de verwantengroep te verbieden, worden verwantengroepen gedwongen om nieuwe gevoelsrelaties te ontwikkelen met andere verwantengroepen en zo relaties van wederkerigheid en verbondenheid.

Naast het instandhouden van het gezin moet het incesttaboe ook worden gezien binnen de grotere sociale instituties. In *Les structures élémentaires de la parenté* heeft Levy-Strauss de theorie ontwikkeld dat de exogame (exo + gamos: huwelijk buiten de stam) gedragsregels, samen met het incesttaboe, het uitwisselen van vrouwen tussen sociale groepen

vergemakelijkt. Dit zou een stabiliserend effect hebben op de verhoudingen tussen gezinnen, families, clans en stammen.

Een element dat bijdraagt tot de idee dat het incesttaboe mogelijks een biologisch-genetische basis heeft is het vrijwel universele karakter ervan. Een universeel voorkomende regel hoeft echter geen genetische basis te hebben. De mensen kunnen er reeds in hun zeer vroege ontwikkeling achter zijn gekomen dat incest leidt tot genetisch minder gezond nageslacht. Dit gegeven, dat gebaseerd is op de genetische gevolgen van inteelt, zal zich dan vertalen in sociale, culturele, juridische en religieuze verbodsbepalingen. Mensen die opgroeien in samenlevingen waarin die verboden aanwezig zijn, zullen tijdens hun opvoeding die regel aanleren en incestueus gedrag vermijden.

Volgens sociobiologen is de bovenstaande verklaring niet juist. Het eerste argument (conflicten vermijden binnen het gezin) maakt volgens hen drie fouten: 1) het verwart incesttaboe met inteeltvermijding; 2) inteeltvermijding komt voor in vele diersoorten; en 3) incesttaboe is niet universeel bij de mens (het wordt toegelaten voor beperkte groepen in een beperkt aantal samenlevingen) (van den Berghe, 1983). Bovendien wordt niet in alle samenlevingen met afgrijzen gereageerd op een overtreding van het taboe. In een aantal samenlevingen is incest meer het voorwerp van humor en spot en wordt een dergelijk idee als absurd aanzien. Het tweede argument (solidariteit tussen grotere groepen bevorderen) verwart incest met exogamie. Het eerste slaat echter op seksualiteit, het tweede op huwelijksrelaties. Dit zijn twee gedragscategorieën die niet volledig overlappen. Maar er zijn nog andere verschillen. Incesttaboes verbieden seksuele relaties tussen het ego en naaste verwanten, exogamieregels verplichten huwelijken buiten de grote verwantschapsgroep. Onder exogamieregels zijn vele verre verwanten niet geschikt als huwelijkspartners maar geeft men vaak de voorkeur aan dichte verwanten (cross-cousins,  $r = .125$ ) als man of vrouw. Dit resulteert in relatief hogere graden van inteelt. Exogamie kan dus niet worden gezien als een uitbreiding van de incestregel. Exogamie is wel degelijk bevorderlijk voor de solidariteit en voor wederkerigheid tussen verwantschapsgroepen, maar niet incestvermijding.



## 1. De sociobiologische verklaring

De verklaring van sociaal gedrag ligt voor sociobiologen in de maximalisering van de individuele inclusieve fitness. 'Inclusieve fitness' verwijst naar het eigen reproductieve succes van het ego plus dat van al zijn of haar verwanten, verminderd met de graad van verwantschap ( $r$ ) ( $r$  = Sewall Wright verwantschapscoëfficiënt) (Barash, 1977, Wilson, 1975). Inteeltevermijding is een goede strategie om de inclusieve fitness te verhogen. Maar fitnessmaximalisering is een kwestie van niet te veel inteelt en niet te weinig 'uiteelt' (outbreeding) (van de Berghe, 1983). De huwelijken tussen cross-cousins zouden de optimale balans zijn. Een cross-cousin is het kind van de broer van de moeder of van de zuster van de vader. Die voorkeur hangt samen met de matrilineaire afstamming. De vader behoort in dat geval tot een andere afstammingslijn dan zijn kinderen. Anderen (o.a. Irons, 1981) hebben gesteld dat die keuze voor cross-cousins meer een gevolg was van de schaarste aan partners. Een manier om die schaarste te verhelpen was door vrouwelijke groepsleden te geven aan neven in ruil voor de vrouwelijke leden uit de groep van de neven.

De vermijding van inteelt is gebaseerd op drie argumenten:

1. Inteelt vermindert de fitness.

Door inteelt vergroot de kans dat dodelijke en schadelijke recessieve genen voorkomen in homozygote vorm. Dit resulteert in een groter risico op doodgeboren of zwaar gehandicapte kinderen.

2. Algemeen wordt voortplanting vermeden tussen verwanten met  $r > .25$ .

3. De incidentie van incest zou tussen 1/100 en 1/1000 liggen (van den Berghe, 1983). Maar waar seks met verwanten  $r = .25$  wordt afgewezen, wordt seks met verwanten  $r = .125$  (neven)

aangemoedigd. Mensen zoeken geen maximale uitteelt maar maximale fitness. Het percentage handicaps bij de kinderen is nog steeds hoger dan bij niet-verwanten maar slechts weinig hoger.

## **2. De Westermarck-hypothese**

Het mechanisme voor inteeltvermijding is precultureel en gebeurt door negatieve imprinting van intieme naasten gedurende een kritische periode in de vroege kindertijd (ongeveer tussen 2 en 6 jaar). Het bewijs voor een dergelijk mechanisme vinden de verdedigers in twee bijzondere situaties, namelijk de Israëliësch kibboets en het Chinese 'sim-pua' huwelijk (minderjarigenhuwelijk). In beide gevallen werden niet-verwante kinderen samengebracht in een omgeving die lijkt op de intimiteit van het kerngezin. In beide gevallen ontwikkelt er zich een pseudo-incestvermijding tussen de kinderen, ondanks de afwezigheid van een culturele norm terzake. Seksueel gedrag tussen leden van dezelfde kibboets werd zelfs eerder aangemoedigd. De kibboets vormden een soort experiment waarin werd geprobeerd om de taakverdeling op basis van geslacht te elimineren, de vrouwen vrij te stellen van de zorg voor de kinderen en om het belang van het gezin te verminderen door gemeenschappelijke kinderopvang te voorzien (Tiger & Shepher, 1975). Dit gebeurde door zogenaamde kinderhuizen te voorzien waarin 8 tot 15 kinderen werden opgevoed door 2 of 3 vrouwen die niet de moeder waren. Genetische broers en zussen werden van elkaar gescheiden en werden niet in hetzelfde huis grootgebracht. Hoewel er een seksueel permissief klimaat heerste, stelde men vast dat er uiterst zelden huwelijken waren tussen kinderen die in hetzelfde huis waren opgevoed. Na een aantal jaren werd het experiment aangepast en werd de rol van het kerngezin hersteld. In het sim-puahuwelijk wordt een meisje op jonge leeftijd geadopteerd in het gezin waarvan zij werd verwacht om een zoon te huwen. Dit was voor arme gezinnen een middel om het kind niet bij de geboorte te moeten laten sterven. Ook in deze gevallen bleek de overgrote meerderheid van de geplande huwelijkspartners te weigeren om met elkaar te huwen.

## **3. De rol van de cultuur**

---

De sociobiologen negeren de rol van cultuur niet bij de verklaring van het menselijk gedrag. Zij gaan er daarentegen vanuit dat de cultuur co-evolueert met de genen in de richting van fitnessmaximalisering. De cultuur heeft drie systemen om een te grote vorm van inteelt te vermijden:

1) incesttaboes

2) regels die de verblijfplaats bepalen

Dit zijn de regels die aangeven naar waar men gaat wanneer men huwt. Er zijn drie alternatieven: 1) men zoekt een nieuwe locatie, 2) de vrouw trekt in bij de familie van de man, en 3) de man trekt in bij de familie van de vrouw. In ongeveer 70% van de samenlevingen gaat de vrouw naar de familie van de man. De verklaring hiervoor volgens sociobiologen ligt in de onzekerheid over het vaderschap. De man kan het gemakkelijkst en zekerst controle uitoefenen op zijn vrouw en haar gedrag door haar te plaatsen binnen zijn groep.

Indien het voor mannen moeilijk is om overspel te voorkomen, wordt vaak een alternatieve fitnessmaximaliseringsstrategie aangenomen, namelijk het avunculaat. Hierbij investeren mannen in de kinderen van vrouwelijke verwanten, in het bijzonder hun zussen. Die strategie is gelinkt aan een matrilineaire afstamming gekoppeld aan een verplaatsing van de man naar de familie van de vrouw.

3) afstammingsregels, exogamie en voorkeur voor cross-cousin huwelijken

De verklaring voor dit soort huwelijken en voor exogamie heeft niets te maken met incest maar alles met fitnessmaximalisering.

De algemene conclusie is dat natuur (genetica) en cultuur samenwerken in dezelfde richting. Wij zijn genetisch geprogrammeerd om ons te gedragen op manieren die ons reproductieve succes maximaliseren. De cultuur hangt volgens sociobiologen aan een "genetische leiband". De culturele normen, praktijken enz. hebben een relatief grote vrijheid of speelruimte maar worden niettemin beperkt door de leiband. Culturele normen zijn gedoemd om te falen wanneer ze zouden leiden tot gedrag dat onze fitness vermindert.

## Literatuur

---

- Alston, W.P. (1968) Moral attitudes and moral judgments, *Noûs* 2: 1-23.
- Anderson, N.H. & Butzin, C.A. (1978) Integration theory applied to children's judgments of equity, *Developmental Psychology* 14: 593-606.
- Anscombe, G.E.M. (1958) Modern moral philosophy, *Philosophy* 33: 1-19.
- Anspach, R.R. (1987) Prognostic conflict in life-and-death decisions: the organisation as an ecology of knowledge, *Journal of Health and Social Behavior* 28: 215-231.
- Apostel, L. (1994) *Wereldbeelden, ontologie en ethiek*, Humanistisch Verbond.
- Aronfreed, J. (1976) Moral development from the standpoint of a general psychological theory, In Lickona, T. (ed.) *Moral development and behavior: theory, research, and social issues*, pp. 54-70, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Badinter, E. (1981) *The myth of motherhood. An historical view of the maternal instinct*, London: Souvenir Press.
- Barash, D.P. (1977) *Sociobiology and behavior*, Elsevier.
- Baslington, H. (2002) The social organisation of surrogacy: relinquishing a baby and the role of payment in the psychological detachment process, *Journal of Health Psychology* 7 (1): 57-71.
- Beeson, D. & Golbus, S. (1985) Decision making: whether or not to have prenatal diagnosis and abortion for X-linked conditions, *American Journal of Medical Genetics* 20: 107-114.
- Ben Ze'ev, A. (2000) "I only have eyes for you": the partiality of positive emotions, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30 (3): 341-351.
- Bergmann, J.R. (1993) *Discreet indiscretions: the social organisation of gossip*, New York: Aldine De Gruyter.
- Billen, A., Evers-Kiebooms, G. & d'Ydewalle, G. (1987) *Risico-perceptie en erfelijkheid: een benadering vanuit de cognitieve psychologie*, Lisse: Swets & Zeitlinger.
- Blackburn, S. (1984) *Spreading the word*, Oxford: Oxford University Press.
- Blasi, A. (1999) Emotions and moral motivation, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 29 (1): 1-19.
- Blum, L.A. (1988) Gilligan and Kohlberg: implications for moral theory, *Ethics* 98: 472-491.

- Boyd, D.R. (1990) The study of moral development: a bridge over the "is-ought" gap, In Wren, T.E. (ed.) *The moral domain: essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences*, Cam., Mass., London: MIT Press.
- Boyd, R. (1997) How to be a moral realist, In Darwall, S., Gibbard, A. & Railton, P. (eds.) *Moral discourse and practice: some philosophical approaches*, pp. 105-135, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Brandt, R.B. (1961) *Value and obligation: systematic readings in ethics*, New York: Harcourt.
- Brandt, R.B. (1988) The structure of virtue, *Midwest Studies in Philosophy* 13: 64-82.
- Brink, D.O. (1989) *Moral realism and the foundations of ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brinkmann, S. (2016) Psychology as a normative science. In Valsiner, J. et al., (eds.) *Psychology as the science of human being*, 3-16. Springer.
- Campbell, J. (1999) Can philosophical accounts of altruism accommodate experimental data on helping behaviour?, *Australasian Journal of Philosophy* 77 (1): 26-45.
- Cleckley, H. (1976) *The mask of insanity*, St. Louis, MO: Mosby. (oorspr. 1955)
- Cohen, L.J. (1981) Can human irrationality be experimentally demonstrated? *Behavioral and Brain Sciences* 4: 317-370.
- Copp, D. (1992) Metaethics, In Becker, L.C. & Becker, C.B. (eds.) *Encyclopedia of ethics*, pp. 790-798, New York, London: Garland Publishers.
- Damasio, A.R., Tranel, D. & Damasio, H. (1990) Individuals with sociopathic behavior caused by frontal damage fail to respond automatically to social stimuli, *Behavioral Brain Research* 41: 81-94.
- Dancy, J. (1983) Ethical particularism and morally relevant properties, *Mind* 92: 530-547.
- Darley, J.M. & Batson, C.D. (1973) "From Jerusalem to Jericho": a study of situational and dispositional variables in helping behavior, *Journal of Personality and Social Psychology* 27: 100-108.
- Deigh, J. (1995) Empathy and universalizability, *Ethics* 105: 743-763.
- DesAutels, P. (1996) Gestalt shifts in moral perception, In May, L., Friedman, M. & Clark, A. (eds.) *Mind and morals: essays on cognitive science and ethics*, pp. 129-43, Mass.: MIT.
- De Sousa, R. (1980) The rationality of emotions, In Rorty, A. (ed.) *Explaining emotions*, pp. 127-152, Berkeley, Los Angeles, London: University of California.
- Doris, J.M. (1998) Persons, situations, and virtue ethics, *Nous* 32 (4): 504-530.



- 
- Doris, J.M. (2002) *Lack of character: personality and moral behavior*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Edelstein, W. & Nunner-Winkler, G. (1990) From the introduction to the German edition, In Wren, T.E. (ed.) *The moral domain: essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences*, pp. xvii-xxix, Cam., Mass., London: MIT Press.
- Eder, D. & Enke, J.L. (1991) The structure of gossip: opportunities and constraints on collective expression among adolescents, *American Sociological Review* 27: 31-41.
- Eisenberg, N. (2000) Emotion, regulation, and moral development, *Annual Review of Psychology* 51: 665-697.
- Eisenberg, N., Fabes, R.A., Murphy, B., Karbon, M. & Maszk, P. (1994) The relations of emotionality and regulation of dispositional and situational empathy-related responding, *Journal of Personality and Social Psychology* 66: 776-797.
- Elliott, C. (1992) Where ethics comes from and what to do about it, *Hastings Center Report* 22: 28-35.
- Elliott, C. (1996) *The rules of insanity: moral responsibility and the mentally ill offender*, Albany: State University of New York Press.
- Evers-Kiebooms, G., Fryns, J.P. & Van den Berghe, H. (1980) Prenatal diagnosis and genetic counselling in 21 trisomy: its impact on family planning, *Journal de Génétique Humaine* 5: 147-159.
- Fincham, F.D. & Jaspars, J.M. (1980) Attribution of responsibility: from man the scientist to man as lawyer, *Advances in Experimental Psychology* 13: 81-138.
- Fischer, J.M. & Ravizza, M. (1998) *Responsibility and control: a theory of moral responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fishbein, M. & Ajzen, I. (1975) *Belief, attitude, intention and behavior: an introduction to theory and research*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Flanagan Jr., O.J. (1982) Virtue, sex, and gender: some philosophical reflections on the moral psychology debate, *Ethics* 92: 499-512.
- Flanagan, Jr. O.J. (1991) *Varieties of moral personality: ethics and psychological realism*, Cam., Mass.: Harvard University Press.
- Flanagan Jr., O.J. & Jackson, K. (1987) Justice, care, and gender: the Kohlberg-Gilligan debate revisited, *Ethics* 97: 622-637.
- Foot, P. (2003) Virtues and vices, In Darwall, S. (ed.) *Virtue ethics*, pp. 105-120, Oxford: Blackwell.
-

- Frankfurt, H.G. (1971) Freedom of the will and the concept of the person, *Journal of Philosophy* 68: 5-20.
- Frets, P.G., Duivenvoorden, H.J., Verhage, F. & Niermeijer, M.F. (1992) The reproductive decision-making process after genetic counselling: psychosocial aspects, In Evers-Kiebooms, G., Fryns, J-P., Cassiman, J-J. & Van den Berghe, H. (eds.) *Psychosocial aspects of genetic counseling*, pp. 21-28, New York: Wiley-Liss.
- Fretz, L. (1980) *Ethiek als wetenschap*, Meppel: Boom.
- Freud, S. (1950) *Totem and taboo*. W.W.Norton.
- Frijda, N. (1988) The laws of emotion, *American Psychologist* 43: 349-358.
- Frohock, F.M. (1986) *Special care*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gelfand, D., Hartman, D., Walde, P. & Page, B. (1973) Who reports shoplifters? A field experimental study, *Journal of Personality and Social Psychology* 25: 276-285.
- Gibbard, A. (1990) *Wise choices, apt feelings*, Oxford: Clarendon Press.
- Gilligan, C. (1982) *In a different voice*, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.
- Gilligan, C. (1983) Do the social sciences have an adequate theory of moral development?, In Haan, N. et al. (eds) *Social science as moral inquiry*, pp. 33-51, New York: Columbia University Press.
- Gilligan, C. (1988) Remapping the moral domain: new images of self in relationship, In Gilligan, C. Ward, J.V. & Taylor McLean, J. (eds.) *Mapping the moral domain: a contribution of women's thinking to psychological theory and education*, Cam., Mass.: Center for the Study of Gender, Education, and Human Development.
- Gilligan, C. & Wiggins, G. (1988) The origins of morality in early childhood relationships, In Gilligan, C. Ward, J.V. & Taylor McLean, J. (eds.) *Mapping the moral domain: a contribution of women's thinking to psychological theory and education*, pp. 111-138, Cam., Mass.: Center for the Study of Gender, Education, and Human Development.
- Glannon, W. (1997) Psychopathy and responsibility, *Journal of Applied Philosophy* 14 (3): 263-275.
- Gluckman, M. (1963) Gossip and scandal, *Current Anthropology* 4: 307-316.
- Goldman, A.I. (1985) The relation between epistemology and psychology, *Synthese* 64: 29-68.
- Goleman, D. (1995) *Emotional intelligence*, New York: Bantam Books.
- Greenspan, P. (2000) Emotional strategies and rationality, *Ethics* 110 (3): 469-487.
- Greenspan, P. (2003) Responsible psychopaths, *Philosophical Psychology* 16 (3): 417-429.

- 
- Gürsoy, E. & Vural, G. (2003) Nurses' and midwives' views on approaches to hymen examination, *Nursing Ethics* 10 (5): 485-496.
- Habermas, J. (1983) Interpretive social science vs. hermeneuticism, In Haan, N. et al. (eds) *Social science as moral inquiry*, pp. 251-269, New York: Columbia University Press.
- Haji, I. (1998) On psychopaths and culpability, *Law and Philosophy* 17: 117-140.
- Hare, R.M. (1952) *The language of morals*, Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R.M. (1981) *Moral thinking: its levels, method, and point*, Oxford: Clarendon Press.
- Haksar, V. (1965) The responsibility of psychopaths, *Philosophical Quarterly* 15 (59): 135-145.
- Harman, G. (1998-1999) Moral philosophy meets social psychology: virtue ethics and the fundamental attribution error, *Proceedings of the Aristotelean Society* 99: 315-331.
- Harman, G. (2000) *Explaining value and other essays in moral philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Harman, G. (2003) No character or personality, *Business Ethics Quarterly* 13 (1): 87-94.
- Harris, N. (2003) Reassessing the dimensionality of the moral emotions, *British Journal of Psychology* 94: 457-473.
- Hart, H.L.A. & Honoré, A.M. (1959) *Causation in the law*, London, New York: Oxford University Press.
- Harré, R. (1983) *Personal being. A theory of individual psychology*, Oxford: Basil Blackwell Publishers.
- Harris, N. (2003) Reassessing the dimensionality of moral emotions, *British Journal of Psychology* 94: 457-493.
- Haskar, V. (1965) The responsibility of psychopaths, *Philosophical Quarterly* 15: 135-145.
- Heider, F. (1958) *The psychology of interpersonal relations*. New York: Wiley.
- Hoffmaster, B. (1990) Morality and the social sciences, In Weisz, G. (ed.) *Social sciences perspectives on medical ethics*, pp. 241-260, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hoffmaster, B. (1992) Can ethnography save the life of medical ethics?, *Social Science and Medicine* 35: 1421-1431.
- Hogart, R.M. (1981) Beyond discrete biases: functional and dysfunctional aspects of judgmental heuristics, *Psychological Bulletin* 90 (2): 197-217.
- Holland, M.G. (1996) What's wrong with telling the truth? An analysis of gossip, *American Philosophical Quarterly* 33 (2): 197-209.
- Hurka, T. (2001) *Virtue, vice, and value*, Oxford: Oxford University Press.
-

- Irons, W. (1981) Why lineage exogamy? In Alexander, R.D. & Tinkle, D.W. (eds.) *Natural selection and social behavior*, Chiron Press.
- Isen, A.M. & Levin, P.F. (1972) Effects of feeling good on helping: cookies and kindness, *Journal of Personality and Social Psychology* 21: 384-388.
- Johnston, D.K. (1988) Adolescents' solutions to dilemmas in fables: two moral orientations -- two problem solving strategies, In Gilligan, C. Ward, J.V. & Taylor McLean, J. (eds.) *Mapping the moral domain: a contribution of women's thinking to psychological theory and education*, pp. 49-72, Cam., Mass.: Center for the Study of Gender, Education, and Human Development.
- Kahan, D.M. & Nussbaum, M.C. (1996) Two conceptions of emotion in criminal law, *Columbia Law Review* 2: 270-374.
- Kelley, H.H. (1971) *Attribution in social interaction*, Morristown, New Jersey: General Learning Press.
- Kohlberg, L. (1982) A reply to Owen Flanagan and some comments on the Puka-Goodpaster exchange, *Ethics* 92: 513-528.
- Kohlberg, L. (1971) From is to ought: how to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development, In Mischel, T. (ed.) *Cognitive development and epistemology*, pp. 151-235, New York, London: Academic Press.
- Kohlberg, L. (1976) Moral stages and moralization: the cognitive-developmental approach. In Lickona, T. (ed.) *Moral development and behaviour*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Kohlberg, L. (1982) A reply to Owen Flanagan and some comments on the Puka-Goodpaster exchange, *Ethics* 92: 513-528.
- Kohlberg, L. & Elfenbein, D. (1975) The development of moral judgments concerning capital punishment, *American Journal of Orthopsychiatry* 45: 614-640.
- Kohlberg, L., Boyd, D.R. & Levine, C. (1990) The return of stage 6: its principle and moral point of view, In Wren, T. E. (ed.) *The moral domain: essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences*, Cam., Mass., London: MIT Press.
- Kruglanski, A.W. & Ajzen, I. (1983) Bias and error in human judgment, *European Journal of Social Psychology* 13: 1-44.
- Kupperman, J.L. (2001) The indispensability of character, *Philosophy* 76: 239-250.
- Kurland, N.B. & Pelled, L.H. (2000) Passing the word: toward a model of gossip and power in the workplace, *Academy of Management Review* 25 (2): 428-438.
- Latané, B. & Rodin, J. (1969) A lady in distress: inhibiting effects of friends and strangers on bystander intervention, *Journal of Experimental Social Psychology* 5: 189-202.

- 
- Leon, M. (1980) Integration of intent and consequence information in children's moral judgment, In Wilkening, F., Becker, J. & Trabasso, T. (eds.) *Information integration by children*, pp. 71-98, Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Levy-Strauss, C. (1969) *The elementary structures of kinship*, Beacon Press.
- Lickona, T. (1976) Critical issues in the study of moral development and behavior, In Lickona, T. (ed.) *Moral development and behavior: theory, research, and social issues*, pp. 3-28, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Lindner, E.G. (2002) Gendercide and humiliation in honor and human rights societies, *Journal of Genocide Research* 4 (1): 137-155.
- Lippman-Hand, A. & Fraser, F.C. (1979) Genetic counseling: parents' responses to uncertainty, *Birth Defects* 15: 325-339.
- Lloyd-Bostock, S. (1979) The ordinary man and the psychology of attributing causes and responsibility, *Modern Law Review* 42: 143-168.
- Lloyd-Bostock, S. (1983) Attributions of cause and responsibility as social phenomena, In Jaspars, J., Fincham, F.D. & Hewstone, M. (eds.) *Attribution theory and research*, 261-289, London, New York: Academic Press.
- Lyons, N.P. (1988) Two perspectives: on self, relationships, and morality, In Gilligan, C. Ward, J.V. & Taylor McLean, J. (eds.) *Mapping the moral domain: a contribution of women's thinking to psychological theory and education*, pp. 21-48, Cam., Mass.: Center for the Study of Gender, Education, and Human Development.
- MacIntyre, A. (1981) *Beyond virtue*, Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.
- Mackie, J.L. (1977) *Ethics: inventing right and wrong*, Harmondsworth: Penguin.
- Malinowski, B. (1927) *Sex and repression in savage society*, Paul, Trench, Trubner.
- Melhuus, M. (1997) The troubles of virtue: values of violence and suffering in a Mexican context, In Howell, S. (ed.) *The ethnography of moralities*, pp. 178-202, London, New York: Routledge.
- Merritt, M. (2002) Virtue ethics and situationist personality psychology, *Ethical Theory and Moral Practice* 3: 365-383.
- Milgram, S. (1963) Behavioural study of obedience, *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67: 371-378.
- Milgram, S. (1974) *Obedience to authority*, New York: Harper & Row.
- Miller, C. (2003) Social psychology and virtue ethics, *Journal of Ethics* 7: 365-392.
- Milo, R.D. (1983) Amoralism, *Mind* 42: 481-798.
-

- Montmarquet, J (2003) Moral character and social science research, *Philosophy* 78: 355-368.
- Moriarty, T. (1975) Crime, commitment, and the responsive bystander: two field experiments, *Journal of Personality and Social Psychology* 31: 370-376.
- Murphy, J. (1972) Moral death: a Kantian essay on psychopathy, *Ethics* 82: 284-98.
- Murphy-Berman, V., Berman, J.J., Singh, P., Pachauri, A. & Kumar, P. (1984) Factors affecting allocation to needy and meritorious recipients: a cross-cultural comparison, *Journal of Personality and Social Psychology* 46: 1267-1272.
- Nagel, T. (1970) *The possibility of altruism*, London: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1980) Ethics as an autonomous theoretical subject, In Stent, G.S. (ed.) *Morality as a biological phenomenon*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Nisbett, R.E. & Ross, L. (1980) *Human inference: strategies and shortcomings of social inference*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Nunner-Winkler, G. (1990) Moral relativism and strict universalism, In Wren, T.E. (ed.) *The moral domain: essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences*, Cam., Mass., London: MIT Press.
- Parla, A. (2001) The "honor" of the state: virginity examinations in Turkey, *Feminist Studies* 17 (1): 65-88.
- Pauker, S.G. & Pauker, S.P. (1987) Prescriptive models to support decision making in genetics, In Evers-Kiebooms, G., Cassiman, J-J., Van den Berghe, H. & d'Ydewalle, G. (eds.) *Genetic risk, risk perception, and decision making*, pp. 279-296, New York: Alan R. Liss.
- Pelin, S. (1999) The question of virginity testing in Turkey, *Bioethics* 13 (3/4): 256-261.
- Perry, T.D. (1976) *Moral reasoning and truth*, Oxford: Clarendon Press.
- Percival, J. (2000) Gossip in sheltered housing: its cultural importance and social implications, *Aging and Society* 20: 303-325.
- Piaget, J. (1932) *The moral judgement of the child*, Harmondsworth: Penguin Education Books.
- Pitz, G.F. (1987) Evaluating decision aiding technologies for genetic counseling, In Evers-Kiebooms, G., Cassiman, J-J., Van den Berghe, H. & d'Ydewalle, G. (eds.) *Genetic risk, risk perception, and decision making*, pp. 251-278, New York: Alan R. Liss.
- Pizarro, D. (2000) Nothing more than feelings? The role of emotions in moral judgment, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30 (4): 355-375.
- Prichard, H.A. (1912) Does moral philosophy rest on a mistake?, *Mind* 21: 21-37.
- Rachels, J. (1999) *The elements of moral philosophy*, New York: McGraw-Hill Int.
- Rawls, J. (1973) *A theory of justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press.

- 
- Rodriguez Mosquera, P.M., Manstead, A.S.R. & Fischer, A.H. (2002) Honor in the Mediterranean and Northern countries, *Journal of Cross-Cultural Psychology* 33: 16-36.
- Rorty, R. (1983) Method and morality, In Haan, N., Bellah, R.N., Rabinow, P. & Sullivan, W.M. (eds.) *Social science as moral inquiry*, New York: Columbia University Press, 155-176.
- Rosebury, B. (2003) On punishing emotions, *Ratio Juris* 16 (1): 37-55.
- Rosen, H. (1977) *Pathway to Piaget*, Cherry Hill, New Jersey: Postgraduate Int.
- Roskies, A. (2003) Are ethical judgments intrinsically motivational? Lessons from "acquired sociopathy", *Philosophical Psychology* 16 (1): 51-66.
- Ross, L. & Anderson, (1982) Shortcomings in the attribution process: on the origins and maintenance of erroneous social assessment, In Kahneman, D., Slovic, P. & Tversky, A. (eds.) *Judgment under uncertainty: heuristics and biases*, New York: Cambridge University Press.
- Ross, L. & Nisbett, R.E. (1991) *The person and the situation: perspectives of social psychology*, Philadelphia: Temple University Press.
- Sabini, J., Siepman, M. & Stein, J. (2001) The really fundamental attribution error in social psychological research, *Psychological Inquiry* 12: 1-15.
- Sabini, J. & Silver, M. (1982) *Moralities of everyday life*, New York: Oxford University Press.
- Scholz, C. (1992) On the interactive accomplishment of decision in genetic counseling before prenatal diagnosis, In Evers-Kiebooms, G., Fryns, J-P., Cassiman, J-J. & Van den Berghe, H. (eds.) *Psychosocial aspects of genetic counseling*, pp. 47-55, New York: Wiley-Liss.
- Sen, A. (1979) Informational analysis of moral principles, In Harrison, R. (ed.) *Rational action*, pp. 115-132, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shalhoub-Kevorkian, N. (1999) Towards a cultural definition of rape: dilemmas in dealing with rape victims in Palestinian society, *Women's Studies International Forum* 22 (2): 157-173.
- Sherman, S.J. & Cortsy, E. (1984) Cognitive heuristics, In Wyer, R.S. & Srull, T.K. (eds.) *Handbook of social cognition*, Vol. I, pp. 189-286, Hillsdale, New Jersey, London: Lawrence Erlbaum.
- Shotter, J. (1984) *Social accountability and selfhood*, Oxford: Blackwell.
- Smetana, J.G. (1982) *Concepts of self and morality: women's reasoning about abortion*, New York: Praeger Publishers.
- Smith, H.M. (1990) Two-tier moral codes, In Paul, E.F., Miller, F.D., Jr. & Paul, J. (eds.) *Foundations of moral and political philosophy*, pp. 112-132, Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, L.C., Lucas, K.J. & Latkin, C. (1999) Rumor and gossip: social discourse on HIV and AIDS, *Anthropology & Medicine* 6 (1): 121-131.
-

- Smith, M. (2000) Moral realism, In LaFollette, H. (ed.) *The Blackwell guide to ethical theory*, pp. 15-37, Malden, Mass., Oxford: Blackwell.
- Smith, R. J. (1984) The psychopath as moral agent, *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (2): 177-193.
- Solomon, R.C. (1980) Emotions and choice, In Rorty, A.O. (ed.) *Explaining emotions*, pp. 251-281, Berkeley, California: University of California Press.
- Solomon, R.C. & Stone, L.D. (2002) On “positive” and “negative” emotions, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 32 (4): 417-436.
- Sreenivasan, G. (2001) Errors about errors: virtue theory and trait attribution, *Mind* 111: 47-68.
- Tiger, L. & Shepher, J. (1975) *Women in the kibbutz*, Simon & Schuster.
- Van den Berghe, P.L. (1983) Human inbreeding avoidance: culture in nature, *Behavioral and Brain Sciences* 6: 91-102.
- Van Langenhove, L. (2017) Varieties of moral orders and the dual structure of society: a perspective from positioning theory. *Frontiers in Sociology* 2: 9.
- Veldhuis, R. (1985) Van meta-ethiek naar normatieve ethiek, In Hubbeling, H.G. & Veldhuis, R. (eds.) *Ethiek in meervoud*, pp. 11-16, Assen: VanGorcum.
- Vlek, C. (1987) Risk assessment, risk perception and decision making about courses of action involving genetic risk: an overview of concepts and methods, In Evers-Kiebooms, G., Cassiman, J-J., Van den Berghe, H. & d’Ydewalle, G. (eds.) *Genetic risk, risk perception, and decision making*, pp. 171-207, New York: Alan R. Liss.
- Westacott, E. (2000) The ethics of gossiping, *International Journal of Applied Philosophy* 14 (1): 65-90.
- Wilson, E.O. (1975) *Sociobiology: the new synthesis*, Harvard University Press.
- Wong, D.B. (1986) *Moral relativity*, Berkeley, LA, London: University of California.
- Wren, T.E. (1990) The possibility of convergence between moral psychology and metaethics, In Wren, T. E. (ed.) *The moral domain: essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences*, pp. 15-37, Cam., Mass., London: MIT Press.
- Wright, D. (1974) *Psychologie van het morele gedrag*, Utrecht, Antwerpen: Het Spectrum.