

Dialectiek van de moraal

**Consequentialistische en deontologische theorieën
in een hermeneutisch perspectief**

Bertjan Oosterbeek

Uitgegeven in eigen beheer door Bertjan Oosterbeek, Utrecht

Vormgeving en illustratie omslag: Liesbeth Verhoeven

Druk: www.lulu.com

Copyright © 2009, Bertjan Oosterbeek

Woord vooraf

Deze tekst is geschreven als Bachelorscriptie voor mijn studie wijsbegeerte. Dr. Jos Philips van het Ethiek Instituut van de Universiteit Utrecht heeft mij daarbij begeleid.

Bertjan Oosterbeek

Maart 2009

1 Inleiding

Consequentialistische en deontologische theorieën worden in het huidige morele debat over rechtvaardigheid vaak als antagonistisch en daarmee onverenigbaar tegenover elkaar geplaatst. In navolging van John Rawls definieer ik hier een consequentialistische theorie als een morele rechtvaardigheidstheorie welke het goede (*the good*) onafhankelijk definieert van het juiste (*the just*), en welke het juiste definieert als datgene wat het goede maximaliseert. Een deontologische theorie daarentegen stelt dat het juiste onafhankelijk van een specifieke conceptie van het goede gedefinieerd moet worden.¹

Recente voorbeelden van de tegenstelling tussen consequentialistische en deontologische theorieën vinden we bij John Rawls en Philip Pettit. Rawls' *A Theory of Justice* kan gelezen worden als een reactie op één van de meest invloedrijke vormen van consequentialisme, het klassieke utilitarisme.² En in *Consequentialism* verdedigt Pettit juist een moderne variant van het consequentialisme tegenover deontologische theorieën.³ Desondanks erkennen beiden dat de tegengestelde positie een bepaalde intuïtieve plausibiliteit heeft. Rawls schrijft dat consequentialistische theorieën '... have a deep intuitive appeal

¹ John Rawls. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1999, p. 22 resp. 26. Woorden tussen haakjes en in cursief zijn de Engelse termen zoals die in deze publicatie gebruikt worden.

² Idem, p. 3: 'My *guiding aim* is to work out a theory of justice that is a viable alternative to these doctrines [classical utilitarian and intuitionist conceptions of justice] which have long dominated our philosophical tradition'. Zie ook p. xvii: But they [those who criticized the great utilitarians (like) Hume and Adam Smith, Bentham and Mill] failed ... to construct a workable and systematic moral conception *to oppose it* [utilitarianism]. (Mijn cursief.) Rawls gebruikt in *A Theory of Justice* in plaats van 'consequentialistisch' de term 'teleologisch'.

³ Philip Pettit. "Consequentialism." In: *A Companion to Ethics*, edited by Peter Singer. Oxford: Blackwell Publishing, 1991, p. 237-38. Cf. p. 237: Our key proposition motivates an argument for consequentialism, because it shows that the non-consequentialist is committed to a theory which is *seriously defective* in regard to the methodological virtue of simplicity.' (Mijn cursief.) Pettit gebruikt in plaats van 'deontologisch' de term 'non-consequentialistisch'.

since they seem to embody the idea of rationality.’⁴ Pettit erkent dat het consequentialisme tegen onze intuïties ingaat, daar waar het ‘horrendous deeds’ als verkrachting, marteling en moord zou rechtvaardigen ‘so long they promised the best consequences’.⁵ Dit pleit daarom voor een deontologische positie die stelt dat bepaalde handelingen ontoelaatbaar zijn, ongeacht de eventuele consequenties.

Zowel Rawls en Pettit geven argumenten ter ondersteuning van hun eigen positie –en daarmee tegen onze intuïties– met als gevolg dat consequentialistische en deontologische theorieën als onverenigbaar tegenover elkaar komen te staan. In deze tekst wil ik deze tegenstelling nader onderzoeken. Mijn vraagstelling is daarbij als volgt: Is de antagonistische tegenstelling tussen consequentialistische en deontologische theorieën –uitgaande van de respectievelijke argumenten van Rawls en Pettit– inderdaad onvermijdelijk? Of is er een perspectief mogelijk waarbinnen beide theorieën van betekenis zijn en waarmee hun intuïtieve aantrekkingskracht kan worden begrepen?

Ik zal beargumenteren dat vanuit een hermeneutisch perspectief –en meer specifiek de hermeneutiek zoals Paul Ricoeur deze in *Hermeneutics and the Human Sciences* heeft uitgewerkt⁶– de antagonistische tegenstelling tussen consequentialistische en deontologische theorieën geherformuleerd kan worden tot een dialectische tegenstelling. Een dialectische tegenstelling houdt hier in dat de tegenstelling tussen de verschillende oriëntaties op het goede binnen morele theorieën erkend wordt, maar dat dit niet impliceert dat consequentialistische en deontologische theorieën elkaar wederzijds uitsluiten. In plaats daarvan krijgt de tegenstelling hier een productief karakter, in de zin

⁴ *A Theory of Justice*, p. 22

⁵ *Consequentialism*, p. 234

⁶ Paul Ricoeur. *Hermeneutics and the human sciences*. Edited and translated by John B. Thompson. Cambridge University Press, New York. 2005

dat het ons een beter inzicht biedt in de relatie tussen het goede en het juiste. Hieronder licht ik dit verder toe.

Consequentialistische tegenover deontologische theorieën

Zowel consequentialistische als deontologische theorieën willen een antwoord geven op de vraag: ‘wat is het juiste om te doen?’ Zoals uit de eerdere definitie volgt, wordt binnen consequentialistische theorieën de juiste handeling vastgesteld aan de hand van (1) wat het goede is dat wordt nagestreefd; en (2) welke handeling –ten opzichte van alternatieve handelingen– dit goede het meeste bevordert.

Rawls bekritiseert (1) wanneer hij bezwaar maakt tegen wat hij noemt deze ‘dominant-end conceptions’ binnen het consequentialisme. Het consequentialisme is voor het bepalen van het goede op zoek naar een ‘common denominator among the plurality of people’, maar volgens Rawls is een dergelijke grootste gemene deler niet te vinden.⁷ Ofwel het wordt een zeer algemeen principe als ‘geluk’ of ‘genot’, waarvan het onmogelijk is om vast te stellen hoe dit gemaximaliseerd kan worden, ofwel het is te herleiden tot de preferenties van de betrokken individuen, wat in een consequentialistische theorie zou impliceren dat ook het principe van rechtvaardigheid uiteindelijk op enkel preferenties berust. Het juiste is hier immers gedefinieerd als maximalisatie van het goede. En dat is een conclusie die Rawls niet wil accepteren: ‘...it is natural to think that what is right is not a matter of mere preferences...’⁸ Zijn alternatief is daarom een rechtvaardigheidstheorie

⁷ *A Theory of Justice*, p. 490

⁸ Benadrukt moet worden dat Rawls in *A Theory of Justice* expliciet aangeeft dat de essentie van een deontologische theorie niet is dat deze de juistheid van handelingen onafhankelijk van de feitelijke consequenties zou bepalen. Cf. p. 26: ‘All ethical doctrines ... take consequences into account in judging rightness. One which did not would simply be irrational, crazy.’ Het onderscheid tussen consequentialistische en deontologische theorieën zoals Rawls deze definieert is

waarvan de principes niet gebaseerd zijn op één of andere conceptie van het goede⁹

Pettit stelt daarentegen dat aan *iedere* morele theorie een bepaalde conceptie ten grondslag ligt over wat het goede of waardevolle is. Consequentialistische en deontologische theorieën verschillen volgens hem alleen in de houding die ten opzichte van dat goede wordt ingenomen bij het bepalen van wat de juiste handeling is.¹⁰ Pettit baseert zijn kritiek op deontologische theorieën vooral op (2), wanneer hij stelt dat deze –in tegenstelling tot consequentialistische theorieën– niet expliciet maken hoe het goede en het juiste zich tot elkaar verhouden.

Zonder dieper in te gaan op de diverse argumenten die voor dan wel tegen deze posities pleiten, kunnen we vaststellen dat relatie tussen het goede en het juiste binnen deze morele theorieën hier essentieel is. Waar Rawls concepties van het goede binnen een morele rechtvaardigheidstheorie uitsluit, stelt Pettit dat deze aan iedere morele theorie ten grondslag liggen. Het is dan ook niet vreemd dat beide theorieën tegenover elkaar komen te staan. Maar is dit onvermijdelijk?

Het hermeneutische perspectief

Er zijn echter ook overeenkomsten tussen beide theorieën. Zowel Pettit als Rawls doet –ter rechtvaardiging van de eigen positie– een beroep op onze intuïties ten aanzien van rationaliteit. Rationaliteit interpreteer ik hier als dat

dus enkel gebaseerd op de principes die aan een handeling ten grondslag liggen, niet aan de daadwerkelijke consequenties van een handeling.

⁹ Het is hier belangrijk om op te merken dat Rawls' *Principles of Justice* in eerste instantie betrekking hebben op de handelingen van de instituties van een samenleving en geen principes voor een persoonlijke moraal zijn. Bij persoonlijke keuzes hoeven concepties ten aanzien van het goede volgens Rawls niet uitgesloten te worden. Pettit stelt dat zijn theorie zowel van toepassing is op individuen als instituties (*Consequentialism*, p. 19).

¹⁰ *Consequentialism*, p. 230: 'Moral theories ... all involve at least two different components. First they put forward a view about what is good or valuable ... The second component ... is a view ... about what individual and institutional agents should do by way of responding to valuable properties.' (Mijn cursief).

een keuze tussen verschillende mogelijke handelingen gemaakt wordt op basis van een coherente set van overtuigingen en voorkeuren. Pettit stelt dat uit ‘our standard views of what rationality requires’ volgt, dat een actor ten aanzien van het goede de bevordering daarvan nastreeft.¹¹ Rawls stelt dat de rechtvaardigheidsprincipes (*principles of justice*) van zijn positie die principes zijn, ‘that free and *rational* persons ... would accept in an initial position of equality...’¹² Daarnaast doen Pettit en Rawls beide een aanspraak op de universele toepasbaarheid van hun theorieën en daarmee impliciet op een algemene geldigheid van de hieruit voortkomende, rationeel gerechtvaardigde principes.¹³ Met andere woorden: deze theorieën doen een claim op de waarheid van deze principes.

In tegenstelling tot de natuurwetenschappen kunnen de geesteswetenschappen – waaronder de ethiek– voor het vaststellen van de waarheid echter niet beschikken over door meting vaststelbare feiten. De geesteswetenschappen hebben ‘concepten’ en ‘ideeën’ als onderzoeksobject. Wanneer we binnen een morele theorie spreken over een concept als ‘het goede’ of ‘het juiste’, dan verwijzen deze termen niet naar iets in de werkelijkheid, maar betreft het een interpretatie van het betreffende concept binnen de coherente set van overtuigingen en voorkeuren op basis waarvan we een theorie als rationeel beschouwen. Wanneer Pettit en Rawls daarom een beroep doen op onze intuïties over rationaliteit ten aanzien van (de relatie tussen) het goede en het

¹¹ *Consequentialism*, p. 238: ‘In thinking about how an agent should act on the concern for a personal good, we unhesitatingly say that the rational thing to do, the rationally justified action, is to act so that the good is promoted.’

¹² *A Theory of Justice*, p. 10. (Mijn cursief). Ik denk dat ‘would except’ hier geïnterpreteerd mag worden als ‘aansluit bij iemands intuïties over rationaliteit’.

¹³ *Consequentialism*, p. 237: ‘Every moral theory designates certain choices as the right ones for an agent to make ... this is a commitment ... of universalizability.’; *A Theory of Justice*, p. 114: ‘Principles are to be universal in application. They must hold for everyone in virtue of their being moral persons’. Rawls doet deze aanspraak op universaliteit overigens alleen in *A Theory of Justice*, in zijn latere werk niet meer. Hier kom ik in hoofdstuk 4 op terug.

juiste, dan betreft dit intuïties over interpretaties, en niet over de waarheid. De hermeneutiek van Ricoeur is nu een methodiek om deze interpretaties met een bepaalde mate van objectiviteit te kunnen doen, waardoor we beter kunnen begrijpen wat deze rationaliteit –waarop beide auteurs zich beroepen– betekent.¹⁴

Ricoeur omschrijft de hermeneutiek in eerste instantie als ‘de regels welke nodig zijn voor de interpretatie van de geschreven documenten van onze cultuur’. Hij laat echter zien dat de hermeneutische methode zich niet alleen beperkt tot de interpretatie van geschreven teksten, maar ook toepasbaar is op de interpretatie van wat hij noemt ‘betekenisvolle handelingen’ (*meaningful action*).¹⁵ Ik zal laten zien dat deze hermeneutische methode daarmee ook relevant is voor morele theorieën, en voor hoe we de tegenstelling tussen consequentialistische en deontologische theorieën kunnen interpreteren.

Aanpak

Deze tekst heeft de volgende opzet. In hoofdstuk 2 bespreek ik de hermeneutische methode van Ricoeur en licht ik toe hoe Ricoeur onderbouwt dat deze van oorsprong voor de interpretatie van geschreven teksten ontwikkelde methodiek ook van toepassing is op de interpretatie van ‘betekenisvolle handelingen’. In hoofdstuk 3 breng ik de relatie tussen hermeneutiek en moraal in beeld en bespreek ik aan de hand van de posities van Rawls en Pettit de consequenties die een hermeneutische benadering voor ons begrip van consequentialistische en deontologische theorieën kan hebben.

¹⁴ ‘Een bepaalde mate van objectiviteit’ houdt hier in dat de hermeneutische methode, uitgevoerd door verschillende individuen, tot op zekere hoogte dezelfde resultaten (interpretaties) oplevert. In hoofdstuk 2 wordt dit nog nader toegelicht en uitgewerkt.

¹⁵ *Hermeneutics and the Human Sciences*, p 197. Woorden tussen haakjes en in cursief zijn de termen zoals die in deze publicatie gebruikt worden. Dit betreft deels door de vertaler uit het Frans in het Engels vertaalde termen, deels een origineel in het Engels geschreven tekst van Ricoeur (te weten pp. 197-221).

In hoofdstuk 4 vat ik de belangrijkste conclusies samen, en bediscussieer ik deze.

2 De hermeneutische methode volgens Ricoeur

Zoals in het vorige hoofdstuk al werd genoemd, is de hermeneutiek van oorsprong een methode voor de interpretatie van geschreven teksten, dat wil zeggen: een methode om de betekenis van een geschreven tekst te achterhalen. Omdat woorden een polysemisch karakter hebben –dat wil zeggen, meerdere betekenissen kunnen hebben– zijn ook teksten op meerdere en verschillende manieren te interpreteren. Daarmee lijkt interpretatie een fundamenteel subjectief proces te zijn, in die zin dat de betekenis die aan een tekst wordt toegeschreven in grote mate bepaald wordt door degene die de tekst interpreteert. Het specifieke aan Ricoeur's hermeneutiek is nu de claim dat deze een bepaalde mate van objectiviteit van de interpretatie waarborgt. Waarom is dit in het kader van deze tekst van belang?

Volgens Ricoeur is de interpretatie van teksten maar één van de mogelijke toepassingen van de hermeneutiek, en is deze methode in principe toepasbaar op alle interpretatieve processen, waaronder ook de interpretatie van handelingen. De morele theorieën die hier aan de orde zijn doen uitspraken over (de juistheid van) handelingen. Dit oordelen vindt echter plaats niet over de handeling als (fysieke) gebeurtenis zelf, maar over de betekenis die we aan die handeling toekennen. De fysieke gebeurtenis waarbij iemand gedood wordt, interpreteren we soms als moord, soms als een ongeluk, soms als zelfverdediging, en –in het geval van euthanasie– zelfs als een genade. Wanneer we dit oordelen over handelingen dus beschouwen als een betekenisgevend proces, dan is de hermeneutische methode ook hier van belang. Als we nu - zoals Ricoeur claimt - dit betekenisgevende proces met een

bepaalde mate van objectiviteit kunnen uitvoeren, dan impliceert dat, dat ook de moraal met een bepaalde mate van objectiviteit benaderd kan worden, en dat we voor de rechtvaardiging van een morele theorie –in tegenstelling tot Pettit en Rawls– geen beroep hoeven te doen op onze *intuities* over rationaliteit.

In dit hoofdstuk staat daarom de hermeneutische methode van Ricoeur centraal. Ik zal ingaan op hoe Ricoeur –ten aanzien van de interpretatie van geschreven teksten– onderbouwt dat de hermeneutiek een bepaalde mate van objectiviteit heeft, en wat deze objectiviteit inhoudt. Ook zal ik ingaan op hoe Ricoeur beargumenteert dat deze methodiek zich niet beperkt tot alleen de interpretatie van teksten, maar ook toegepast kan worden op de interpretatie van betekenisvolle handelingen. In het volgende hoofdstuk bespreek ik de relatie tussen hermeneutiek en moraal.¹⁶

Verklaren en verstaan

Nu is het niet zo dat Ricoeur beweert dat een volledig objectieve interpretatie van teksten mogelijk is. In het kort bestaat tekstinterpretatie volgens Ricoeur's hermeneutiek uit twee elkaar aanvullende en versterkende benaderingen, te weten die van het 'verklaren' (*explanation*) en die van het 'verstaan' (*understanding*). Verklaren staat hier voor een wetenschappelijke benadering, waarbij de tekst geanalyseerd wordt enkel op basis van de interne –dat wil zeggen, 'talige'– structuren en symbolen waaruit de betreffende tekst is opgebouwd, en die op objectieve wijze –dat wil zeggen, onafhankelijk van *wie* de tekst leest cq. interpreteert– kunnen worden vastgesteld. Het zijn deze interne structuren en symbolen van de tekst welke in de act van het lezen bij de lezer een betekenis oproepen; de tekst is immers het enige 'materiaal' dat een

¹⁶ Het is goed om hier het verschil tussen moraal en morele theorieën te benadrukken. Moraal beschouw ik hier als de set van normen en waarden die een bepaalde samenleving hanteert bij het beoordelen van handelingen; een (filosofische) morele theorie is een theorie *over* moraal, welke morele handelingsprincipes op rationele gronden rechtvaardigt en/of bekritiseert.

lezer tot zijn beschikking heeft. Deze betekenis is volgens Ricoeur echter niet de betekenis die de oorspronkelijke auteur aan de tekst beoogde te geven; het zijn de structuren en symbolen *zelf* die –los van de auteur– betekenis genereren. Een verklarende analyse van een tekst beoogt daarmee de betekenisgevende structuren en symbolen die aan een tekst ten grondslag liggen op een objectieve wijze in beeld te brengen.

De interpretatie van een tekst is daarmee echter niet voltooid. In beeld is gebracht *welke* structuren en symbolen in de tekst aanwezig zijn, maar niet *waarom* deze bij de lezer betekenis oproepen. Tegenover de objectieve benadering van het ‘verklaren’ staat een subjectieve benadering van het ‘verstaan’, waarbij de tekst ons als het ware uitnodigt om te onderzoeken waarom we bepaalde structuren en symbolen die de tekst ons presenteert als relevant ervaren. Ricoeur schrijft in dat kader: ‘...to understand is *to understand oneself in front of the text*’; de manier waarop we de tekst begrijpen, vertelt ons iets over hoe wij onszelf begrijpen.¹⁷ Het is wat we met De Visscher een ‘existentiële positiebepaling’ zouden kunnen noemen.¹⁸ En het is in de wisselwerking tussen verklaren en verstaan —door Ricoeur aangeduid met het begrip ‘hermeneutische cirkel’— dat een tekst betekenis krijgt.

Om dit goed te kunnen begrijpen, is het noodzakelijk om op een aantal aspecten van de hermeneutiek van Ricoeur nader in te gaan. Ten eerste moeten we de mogelijkhedenvoorwaarden voor een objectieve interpretatie in beeld brengen. Ten tweede moeten we de relatie en wisselwerking tussen verklaren en verstaan onderzoeken.

¹⁷ *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 143 (cursief origineel)

¹⁸ Jacques de Visscher. *Ricoeur. De weg van verstaan*. Kampen: Uitgeverij Clement, 2007, p. 168

De mogelijkheid voor een objectieve interpretatie

De mogelijkheid voor een objectieve interpretatie van een tekst ligt volgens Ricoeur in het verschil tussen gesproken en geschreven taal. Om dit toe te lichten introduceert Ricoeur het concept van ‘discours’ (*discourse*), dat hij definieert als een gebeurtenis waarbij taal wordt gebruikt (*language-event*).¹⁹ In een discours is er altijd sprake van (1) datgene *wat* er gezegd wordt door middel van taal; en (2) datgene *waarover* iets gezegd wordt, ofwel datgene waarnaar de gebruikte woorden refereren.²⁰ Bij een uitgesproken discours –een gesprek– vallen taal en referentie samen. De spreker en de geadresseerde(n) zijn beiden in de gesprekssituatie aanwezig, en het is voor alle participanten duidelijk dat dit de situatie is waaraan het gesprek uiteindelijk refereert.²¹ Ricoeur schrijft daarom dat bij gesproken taal de referentie ostensief (*ostensive*) is.²² De intentie van de spreker –ofwel de betekenis van de uitgesproken woorden– volgt uit deze gesprekssituatie.

Bij een geschreven discours –een tekst– komt deze ostensieve referentie echter te vervallen. Immers: alleen datgene wat door middel van taal wordt uitgedrukt –namelijk de tekst zelf– is voor ons beschikbaar, maar een actuele situatie waarin deze taal betekenis krijgt ontbreekt. Dit betekent echter niet dat de tekst nu zonder referentie is. Het is volgens Ricoeur in de ‘act van het lezen’ dat de lezer deze referentie *zelf* aan- en invult, en het is door deze aan- en invulling dat een tekst betekenis genereert: ‘...the text is not without reference; the task of reading, *qua* interpretation, will be precisely to fulfil the reference.’²³ Ricoeur

¹⁹ *Hermeneutics and the Human Sciences*, p.198

²⁰ Cf. ‘sense’ en ‘reference’

²¹ *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 201: ‘... what the dialogue ultimately refers to is the *situation* common to the interlocutors.’ (cursief origineel)

²² Ostensief betekent letterlijk ‘zonneklaar’ (Van Dale. *Etymologisch Woordenboek*. Utrecht / Antwerpen: Van Dale, 1989). Een andere betekenis is ‘ogenschijnlijk’ (Prisma. *Prisma Woordenboek Engels-Nederlands*. Utrecht: Uitg. Het Spectrum, 2005), maar dat is niet wat Ricoeur hier bedoelt.

²³ *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 148

benadrukt echter dat dit niet het achterhalen of reconstrueren van de oorspronkelijke intentie van de auteur is: ‘...to understand a text is not to rejoin the author.’²⁴ Er vindt wat Ricoeur noemt een dissociatie (*dissociation*) plaats tussen de betekenis van de woorden en de intentie van de auteur. Het is nu precies deze dissociatie die een hermeneutische interpretatie mogelijk maakt.

Hoe wordt deze dissociatie tussen de betekenis van de woorden en de intentie van de auteur beargumenteerd? Ricoeur beschouwt een tekst als ‘discourse fixed by writing’, ofwel een taalgebeurtenis die in taal is vastgelegd.²⁵ Hierbij wordt echter alleen de *betekenis* van het discours vastgelegd, en niet de *gebeurtenis* ervan. Een discours als gebeurtenis kan immers alleen ‘in de wereld’ zelf plaatsvinden, dat wil zeggen: op een bepaalde plek, op een bepaalde tijd, door een bepaalde actor etc. Taal is echter een virtueel en zelf-referentieel symbolisch systeem en staat –als systeem– ‘buiten de wereld’. Taal ‘gebeurt’ niet, maar is enkel de mogelijkheid voor een discours; taal krijgt pas actualiteit –en daarmee betekenis– vanuit het discours als gebeurtenis.²⁶ Bij gesproken taal krijgt taal deze actualiteit vanuit de gesprekssituatie, de ostensieve referentie. Bij geschreven taal ontbreekt deze ostensieve referentie, en krijgt de taal pas actualiteit in de act van het lezen, waarbij –zoals is gesteld– de lezer een non-ostensieve referentie reconstrueert, waarbinnen de tekst betekenis krijgt.

Deze reconstructie kan echter alleen maar plaatsvinden aan de hand van de tekst zelf, op basis van de betekenis die de in de tekst gebruikte taal bij ons oproept. De intentie van de auteur of de specifieke situatie waarbinnen de tekst tot stand kwam, is ons bij het lezen niet op een directe wijze bekend. Daarmee

²⁴ idem, p. 210

²⁵ idem, p. 145

²⁶ *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 198: ‘It is in discourse that the symbolic function of language is actualized.’

is de betekenis die de tekst zelf oproept belangrijker geworden dan de betekenis die de auteur eraan heeft willen meegeven. Ricoeur schrijft: ‘What the text says now matters more than what the author meant to say, and every exegesis unfolds its procedures within the circumference of a meaning that has broken its moorings to the psychology of its author.’²⁷

Daarmee heeft de tekst met het vervallen van de ostensieve referentie een autonome status gekregen, in die zin dat deze onafhankelijk van de oorspronkelijke intentie van de auteur een bepaalde betekenis kan oproepen. Het is deze –wat Ricoeur noemt– ‘autonomisatie’ (*autonomisation*) van de tekst die de verklarende benadering ‘met een bepaalde mate van objectiviteit’ mogelijk maakt. Ten eerste omdat de tekst als onderzoeksobject –in tegenstelling tot de ‘geest’ van de auteur die een bepaalde intentie herbergt– op objectieve wijze toegankelijk en analyseerbaar is. Ten tweede omdat de betekenis van de tekst in *taal* is vastgelegd, wat wil zeggen dat deze voldoet aan de regels en betekenisstructuur welke aan de betreffende taal ten grondslag liggen. Dit betekent niet dat deze betekenis maar op één wijze vast te stellen is, maar evenmin dat iedere willekeurige interpretatie mogelijk is. Ricoeur schrijft: ‘...if it is true that there is always more than one way of construing a text, it is not true that all interpretations are equal... The text is a limited field of possible constructions’.²⁸ Een tekst leent zich daarom maar tot een beperkt aantal interpretaties, en wanneer we deze verschillende interpretaties met elkaar confronteren, dan zijn de mate van verklarende kracht, coherentie en compleetheid criteria om te bepalen welke interpretatie(s) we het meest plau-

²⁷ idem, p. 201. Vergelijk ook De Visscher. *Ricoeur, De Weg naar Verstaan*, p. 168: ‘Eigenlijk lezen we veeleer de intentie die het verhaal evoceert dan dat we de bedoeling van de auteur vatten.’

²⁸ *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 213

sibel achten. Volgens Ricoeur is hiermee een bepaalde mate van objectiviteit gegarandeerd.²⁹

De hermeneutische cirkel

Een volledige objectiviteit van interpretatie kan via de verklarende benadering echter nooit worden bereikt. De betekenisstructuren die het verklaren aan het licht brengt, worden pas betekenisvol in relatie tot een zekere referentie. Omdat in het geval van geschreven tekst een ostensieve referentie ontbreekt, roepen de betekenisstructuren van de tekst nu zelf bij de lezer een –wat Ricoeur noemt– ‘wereld’ (*Welt*) op; een niet-situatiële referentie waarbinnen de structuren en symbolen van de tekst in hun onderlingen samenhang betekenisvol worden. De hermeneutische benadering van het verstaan bestaat in het zich openstellen voor deze ‘wereld van de tekst’ (*world of text*). Dit is echter niet een gebeurtenis waarbij de lezer zijn eigen wereldbeeld op de tekst projecteert: ‘To understand oneself in front of the text is quite the contrary of projecting oneself and one’s own beliefs and prejudices; it is to let the work and its world enlarge the horizon of the understanding which I have of myself.’³⁰

Ricoeur verheldert dit aan de hand van de begrippen vervreemding (*alienation*) en toe-eigening (*appropriation*). Wanneer we een tekst lezen, roept dit in eerste instantie vervreemding op. De tekst biedt ons een verklaring van de wereld die niet direct overeenstemt met hoe wijzelf de wereld begrijpen, en daarmee een alternatieve wijze om ons tot de wereld te verhouden. In de confrontatie tussen de wereld die de tekst presenteert en ons eigen wereldbeeld evalueren en

²⁹ Over de vraag in hoeverre Ricoeur hierin ook daadwerkelijk geslaagd is valt natuurlijk nog veel meer te zeggen, maar in het kader van deze tekst zal ik daar niet verder op ingaan. In *Ricoeur, De weg van Verstaan* (p. 180) stelt De Visscher dat Ricoeur op dit debat gereageerd heeft met ‘veel, misschien zelfs te veel toelichtingen bij de methode’. Voor De Visscher beperkt Ricoeur hiermee de wijze ‘om een beeld van de werkelijkheid te vormen’ teveel tot één van de mogelijke opties, namelijk die van de ‘exacte en objectiverende wetenschappelijkheid.’

³⁰ *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 178

verbreden we ons eigen denken, iets wat Ricoeur aanduidt met de term toe-eigening. De benadering van het verstaan binnen de hermeneutiek bestaat in deze wisselwerking tussen vervreemding en toe-eigening, waarbij de tekst betekenis krijgt in relatie tot de wijze waarop wijzelf ons tot de wereld verhouden.

Hiermee komt de interpretatie van een tekst echter niet tot een definitief eindpunt. Wanneer het verstaan ertoe leidt dat we anders tegen de wereld gaan aankijken, impliceert dat dat we bij een herlezing mogelijk óók anders tegen de tekst zelf zullen aankijken, en dat ons andere betekenisgevende structuren opvallen, die ons eerder ontgaan zijn of die we niet van belang achtten. Vanuit een andere kijk op de wereld, roepen de symbolen en structuren die aan een tekst ten grondslag liggen een andere referentie op, waardoor we de tekst vervolgens op een andere, diepere wijze zullen verstaan. Deze wisselwerking en wederzijds beïnvloeding van verklaren en verstaan is wat Ricoeur aanduidt met het begrip ‘hermeneutische cirkel’.³¹ Het is in het doorlopen van deze hermeneutische cirkel dat ons inzicht in datgene wat de tekst ons presenteert en hoe wij onszelf tot de tekst verhouden dat er een breder en dieper inzicht zowel in de betekenis van de tekst, als in onze eigen verhouding tot de wereld kan ontstaan.

³¹ Als voorbeeld kan hier de bekende mythe van Oedipus dienen, welke ook door Ricoeur wordt aangehaald. Bij een eerste ‘naïeve’ interpretatie beschrijft deze mythe het noodlottige leven van koning Oedipus, die –zonder zich ervan bewust te zijn– zijn vader doodt en met zijn moeder trouwt. Een verklarende benadering brengt echter aan het licht dat in deze mythe een dieperliggende structuur van te sterke en te zwakke familierelaties ligt (respectievelijk de incestueuze relatie met zijn moeder en de moord op zijn vader). De mythe lijkt niet over Oedipus te gaan, maar over familierelaties. De benadering van het verstaan probeert hier betekenis aan te geven, waarvan de interpretatie van Freud één van de bekendste is. Wanneer we dit inzien (en accepteren, dat wil zeggen: ‘toe-eigenen’) zullen ons vanuit een verklarende benadering andere structuren in de tekst opvallen, die op hun beurt weer aanleiding geven tot een ander verstaan van de tekst.

Van tekst naar handeling

Ricoeur stelt nu dat de interpretatie van geschreven teksten slechts één toepassing van de hermeneutiek is, en dat de benadering via verklaren en verstaan in principe toepasbaar is op alle situaties waarbij er sprake van interpretatie is. In *Hermeneutics and the Human Sciences* beargumenteert Ricoeur dat de hermeneutiek ook van toepassing is op de interpretatie van betekenisvolle handelingen, omdat de mogelijkheidsvoorwaarden hiervoor dezelfde zijn als die van een tekst. Net als bij een discours wordt van een handeling alleen de betekenis vastgelegd, en niet de gebeurtenis ervan. Een handeling als fysieke gebeurtenis kan immers alleen ‘in de wereld’ zelf plaatsvinden –op een bepaalde plaats, op een bepaalde tijd, door een bepaalde actor. Wanneer de handeling is afgerond, bestaat deze niet langer als een fysieke gebeurtenis en is in die zin niet langer toegankelijk. De enige manier waarop een handeling kan voortbestaan, is als deze op de een of andere manier wordt vastgelegd. Dit is vergelijkbaar met de situatie waar een gesprek overgaat in geschreven taal en waarbij de betekenis van het gesprek wordt vastgelegd in de taal.

Maar waar –in welke symbolische structuur– wordt de betekenis van een handeling vastgelegd? Ricoeur identificeert de historie –als zijnde ‘the record of human action’– als de symbolische structuur waarin dit gebeurt.³² Het begrip historie moet hier breed opgevat worden; het betreft niet alleen de historie zoals vastgelegd in ‘de kronieken’ (als al dan niet geschreven bron), maar ook zoals deze vorm heeft gekregen in de instituties van onze samenleving –in de rechtspraak en de politieke constitutie, maar bijvoorbeeld ook in de ongeschreven ‘normen en waarden’ welke binnen een samenleving aanwezig zijn en de verhalen die er worden verteld. Ricoeur beschouwt deze historie als

³² *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 207

een autonome entiteit (*autonomous entity*) welke –vergelijkbaar met taal– de mogelijkheden voor een hermeneutische interpretatie, op basis waarvan de onderliggende structuren ‘met een bepaalde mate van objectiviteit’ in beeld kunnen worden gebracht.³³ Daarbij doen zich bij de interpretatie van handelingen dezelfde ‘momenten’ voor als bij de interpretatie van tekst. Er vindt een *dissociatie* plaats tussen de intentie waarmee een actor de handeling heeft uitgevoerd en de betekenis ervan. De ostensieve referentie –de situationele referentie waarbinnen de handeling met een bepaalde intentie is uitgevoerd– is nadat de handeling is uitgevoerd immers niet meer beschikbaar. De handeling krijgt daarmee een *autonome status* welke los van de oorspronkelijke intentie een betekenis genereert bij degene die met de handeling geconfronteerd wordt. De handeling roept een niet-situationele referentie op, waarmee deze een importantie (*importance*) krijgt die uitstijgt boven de oorspronkelijk situatie waarin de handeling plaatsvond. De betekenis van een handeling wordt niet langer bepaald door het gegeven van de fysieke gebeurtenis, maar is uiteindelijk een interpretatie tegen de achtergrond –de niet-situationele referentie– waartegen de handeling wordt afgezet en waardoor deze een nieuwe betekenis kan krijgen: ‘The judges are not the contemporaries ... human deeds are ... waiting for fresh interpretations which decide their meaning.’³⁴ Deze dissociatie en autonomisatie van een handeling maakt de hermeneutische interpretatie via het verklaren en verstaan mogelijk. Uiteindelijk stelt Ricoeur ‘...that social reality is fundamentally symbolic.’³⁵

³³ Merk op dat de mogelijkheden voor een hermeneutische interpretatie niet voortkomen uit het feit dat de historie in taal uitgedrukt wordt. De historie kent eigen structuren en symbolen die weliswaar in taal worden uitgedrukt, maar die los van de taal een zelfstandige ‘entiteit’ vormen. Een hermeneutische interpretatie bestaat dus niet in de interpretatie van de taal die gebruikt wordt om dit uit te drukken, maar een interpretatie van de historie als symbolische structuur zelf.

³⁴ *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 208. Als voorbeeld zou hier de moord op de moord op Aartschertog Franz Ferdinand, welke als begin van de Eerste Wereldoorlog wordt beschouwd. Deze moord krijgt tegenwoordig een importantie die de oorspronkelijke situatie waarin de moord –als verzetsdaad– plaatsvond verre overstijgt.

³⁵ idem, p. 219

Wanneer we onze moraal nu als onderdeel van deze sociale realiteit mogen beschouwen, dan is de hermeneutiek ook relevant voor ons moraalbegrip. De hermeneutische methode leidt tot een interpretatie van de sociale realiteit ten aanzien ons moraalbegrip met een bepaalde mate van objectiviteit, en brengt daarmee de morele principes aan het licht zoals die in de symbolische structuur van deze sociale realiteit aanwezig zijn.

3 Consequentialistische en deontologische theorieën in een hermeneutische perspectief

In het vorige hoofdstuk heb ik met Ricoeur onderbouwd dat de hermeneutiek niet alleen van toepassing is op de interpretatie van teksten, maar een meer algemene methodiek van interpretatie is, welke ook van toepassing op de interpretatie van betekenisvolle handelingen is. Morele theorieën –waaronder de consequentialistische en deontologische theorieën die hier centraal staan– zijn theorieën die principes formuleren op basis waarvan we handelingen kunnen beoordelen. In dit hoofdstuk zal ik beargumenteren dat dit oordelen bestaat in het toekennen van een bepaalde betekenis aan een handeling, waarmee de hermeneutiek –als methodiek voor de interpretatie van betekenissen– ook relevant is voor morele theorieën. Ik zal concluderen dat morele theorieën vanuit een hermeneutisch perspectief in plaats van een prescriptief een meer descriptief karakter krijgen. De waarde van deze theorieën wordt daarmee niet zozeer dat ze ons richtlijnen bieden waarmee we tot rationale besluiten kunnen komen over ‘wat het juiste is om te doen’, maar dat beiden een ander, veelal tegengesteld gezichtspunt op eenzelfde handeling bieden. Het is in de dialectiek van deze tegenstelling dat we tot een beter inzicht van de werkelijke betekenis van een handeling kunnen komen, en zo tot een beter besluit over wat het juiste is om te doen.

Hermeneutiek en moraal

Hoe kunnen we nu beargumenteren dat de hermeneutische methodiek ook relevant is voor morele theorieën? Een belangrijk inzicht vanuit de hermeneutiek is dat wanneer we over een handeling spreken of –wat we binnen morele theorieën doen– oordelen, we niet over de handeling als gebeurtenis, maar over de handeling als betekenis spreken. Zoals we in het vorige hoofdstuk gezien hebben, vindt een handeling als gebeurtenis ‘in de wereld’ plaats, en houdt in feite op te bestaan wanneer de handeling is afgerond. Dat we over de handeling kunnen spreken en oordelen is mogelijk omdat deze –wat we genoemd hebben– gefixeerd is in de symbolische structuren van onze samenleving, wat Ricoeur ‘social reality’ noemt. Binnen morele theorieën spreken we daarom niet over de *gebeurtenis*, maar over de *betekenis* van handelingen, en de hermeneutische methode kan ons helpen bij de interpretatie van deze betekenis. Als we nu inderdaad accepteren dat we binnen morele theorieën spreken over de betekenis van handelingen, dan is een belangrijk aspect van de hermeneutiek wat we genoemd hebben de dissociatie van intentie en betekenis. Dit wil zeggen dat de betekenis van een handeling niet voortkomt uit de intentie waarmee de actor deze handeling heeft verricht, maar dat het de handeling zelf is die –als onderdeel van de symbolische structuren van onze samenleving– een betekenis oproept.

De consequentialistische en deontologische theorieën die in deze tekst aan de orde zijn, zijn theorieën die principes formuleren op basis waarvan we kunnen vaststellen welke handelingen we als de juiste moeten beschouwen. Pettit’s consequentialisme stelt dat de juiste handeling *die* handeling is, waarmee het goede wat we nastreven het meeste wordt gemaximaliseerd. Rawls’ *Theory of Justice* stelt daarentegen dat juistheid een eigen rationaliteit kent die onafhankelijk is van onze concepties van het goede. Deze theorieën zijn daarom in die zin als prescriptief beschouwen, dat deze voorschrijven aan

welke principes onze handelingen moeten voldoen om als ‘de meest juiste handeling’ beschouwd te kunnen worden. Wanneer we deze principes volgen, dan doen we dat vanuit de intentie het juiste te willen doen.

Vanuit het hermeneutische perspectief wordt deze prescriptiviteit echter genuanceerd. Als de betekenis van en daarmee het oordeel over een handeling immers niet bepaald wordt door de intentie die aan een handeling ten grondslag ligt, dan volgt de juistheid ervan evenmin uit de principes die –vanuit de intentie het juiste te willen doen– gevolgd zijn. Morele theorieën zeggen dan nog hooguit dat een handeling met de juiste intentie is uitgevoerd, maar niet of de handeling *zelf* als juist of onjuist beschouwd moet worden.

Het is overigens belangrijk om hier te vermelden dat hiermee niet bedoeld wordt dat de juistheid van een handeling afhangt van de *feitelijke* consequenties van de handeling, in die zin dat een handeling bijvoorbeeld onbedoelde neveneffecten tot gevolg heeft gehad die niet waren beoogd. De essentie is dat eenzelfde of vergelijkbare handeling, uitgevoerd vanuit dezelfde intentie en met dezelfde gevolgen, verschillende interpretaties kan krijgen.³⁶

Wat ik hier wil voorstellen is dat vanuit een hermeneutisch perspectief morele theorieën in plaats van een prescriptief eerder een descriptief karakter hebben, in die zin dat ze een bepaalde interpretatie geven van wat het voor een rationeel individu is om moreel te handelen. Deze interpretatie is daarmee een mogelijkheid om zich tot een bepaalde situatie te verhouden, maar geen voorschrift voor hoe te handelen. Welke argumenten zijn er voor dit voorstel te geven?

³⁶ Zie ook voetnoot 8. Een voorbeeld kan zijn de politiek geïnspireerde moord op Pim Fortuyn door Folkert van der Graaf. Als van der Graaf er in 1939 in geslaagd zou zijn om vanuit dezelfde intentie Adolf Hitler te vermoorden, dan hadden we dat –in ieder geval vanuit ons huidige perspectief– hoogstwaarschijnlijk als een juiste handeling beschouwd. Omgekeerd is het niet geheel ondenkbaar dat latere generaties zijn moord op Fortuyn –hoewel misschien niet geheel te rechtvaardigen– als een juiste handeling zouden beoordelen.

Van verklaren naar verstaan

Om te beginnen is het te verdedigen is dat de morele theorieën die hier aan de orde zijn in wezen neerkomen op (alleen) de ‘verklarende benadering’ van de hermeneutische methode. Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, staat verklaren voor een interpretatie enkel op basis van de interne structuren en symbolen die in een tekst of handeling aanwezig zijn, *los* van een non-ostensieve referentie die deze tekst of handeling bij een lezer oproept. Wanneer we de theorieën van Rawls en Pettit bezien, dan valt meteen op dat beiden voor een vergelijkbare strategie kiezen, waarbij de rationaliteit die aan onze morele intuïties ten grondslag ligt geanalyseerd wordt los van een actuele referentie. Rawls doet hierbij een beroep op wat hij de *original position* noemt, welke hij beschrijft als een hypothetische situatie waarbinnen rationele personen moeten besluiten over de rechtvaardigheidsprincipes, dit echter zonder te weten welke positie ze uiteindelijk binnen die samenleving zullen innemen of welke concepties van het goede zij zullen aanhangen.³⁷ Iets vergelijkbaars treffen we aan bij Pettit, wanneer hij stelt dat zijn essay betrekking heeft op consequentia-*listische* theorieën ‘as theories of the right, but not with any particular theory of value or of the good’ (mijn cursief).³⁸ Met andere woorden, beide auteurs onderzoeken hier onze rationele concepties over wat het juiste of rechtvaardige is, echter zonder daarbij te refereren naar een feitelijke situatie waarin deze concepties betekenis zou kunnen krijgen.

Dit brengt echter –zowel bij Rawls als bij Pettit– aan het licht dat er niet één, maar (tenminste) twee mogelijke interpretaties zijn van wat het voor een rationeel mens is om moreel te handelen, en die bovendien ook nog eens

³⁷ *A Theory of Justice*, p. 11: ‘Among the essential features of this situation [the original position] is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does anyone know his fortune in distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities.’

³⁸ *Consequentialism*, p. 230.

tegengesteld aan elkaar zijn. De ene interpretatie stelt dat het juiste bestaat in maximalisatie van het goede; de andere interpretatie stelt dat het juiste onafhankelijk is van het goede. Rawls en Pettit bepleiten nu elk voor één van deze mogelijke interpretaties en daarmee tegen de tegenovergestelde positie, waardoor beide theorieën antagonistisch tegenover elkaar komen te staan. Dit is een direct gevolg van de aanspraak op de universele geldigheid –en daarmee de waarheid– van hun respectievelijke theorieën.³⁹ Een universeel geldige theorie kan immers niet beide posities rechtvaardigen.

Vanuit een hermeneutisch perspectief volgt echter dat deze tegenstelling niet antagonistisch maar eerder dialectisch is. De hermeneutiek brengt door middel van de verklarende benadering van onze samenleving als ‘sociale realiteit’ met een bepaalde mate van objectiviteit in beeld welke structuren ten grondslag liggen aan het morele handelen van een rationeel mens. Als we willen accepteren dat dit inderdaad een objectieve interpretatie van de sociale *realiteit* betreft, dan moeten we concluderen dat –hoewel aan elkaar tegengesteld– *beide* structuren –dus zowel de consequentialistische als de deontologische– daarin aanwezig zijn. De tegenstelling tussen consequentialistische en deontologische theorieën is dan niet in strijd met, maar precies een *gevolg* van onze rationaliteit.

Vanuit de hermeneutiek is dit te beschouwen als een ‘moment van vervreemding’, waarvoor we ons door middel van de benadering van het verstaan moeten openstellen. In de morele theorieën van Rawls en Pettit ontbreekt dit openstellen echter. Beiden lijken juist dat te doen waarvoor Ricoeur ons waarschuwt, wanneer hij stelt dat het verstaan niet bestaat in ‘projecting oneself and one’s own beliefs and prejudices’.³⁰ Rawls noch Pettit

³⁹ Zie hoofdstuk 1.

lijkt zich open te willen stellen voor de mogelijkheid dat rationaliteit beide structuren rechtvaardigt, omdat daarmee een claim op de universele toepasbaarheid van hun theorieën niet langer te verdedigen is. Zij willen deze structuren alleen interpreteren vanuit een universalistisch perspectief, of in hermeneutische termen: in plaats van zich open te stellen voor de non-ostensieve referentie die de door de verklarende benadering aan het licht gebrachte structuren bij ons oproepen, leggen zij aan deze structuren een referentie op, en wel een referentie naar ‘een wereld’ waarbinnen principes een universele geldig (behoren te) hebben.

De hermeneutiek stelt echter dat een dergelijke definitieve interpretatie met een universele geldigheid nooit bereikt zal worden. Vanuit het concept van de hermeneutische cirkel volgt dat de betekenis die wij aan bepaalde structuren toekennen een dynamische is, en daarmee altijd een tijdelijke karakter heeft. In het verlengde hiervan moeten we de theorieën van Rawls en Pettit daarom niet opvatten als een explicatie van de principes welke aan een universele moraal ten grondslag liggen, maar als een (tijdelijke) interpretatie van de morele principes zoals die in de sociale realiteit van onze huidige samenleving ‘gefixeerd’ zijn. In dit licht is het misschien veelzeggend dat Rawls in zijn latere artikel *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* zijn claim op universaliteit laat vallen, en stelt dat de rechtvaardigheidsprincipes die hij in *A Theory of Justice* formuleert alleen van toepassing zijn op constitutieve of liberale democratieën, wat geheel in lijn is met het bovenstaande.⁴⁰ Rawls’ *Theory of Justice* is daarmee een explicatie van de morele principes welke aan constitutieve of liberale democratieën ten grondslag ligt, en welke met een procedure die sterk verwant is aan de hermeneutische benadering van het verklaren is vastgesteld. Bij Pettit vinden we een dergelijk ‘omslag’ niet, al

⁴⁰ John Rawls. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy of Public Affairs*, Vol. 14, no. 3 (1985), pp. 223-251

bepert ook Pettit het werkingsgebied van zijn theorie wanneer hij schrijft: ‘Once it is clear that the charge [that consequentialism leads an agent to do horrendous deeds] is relevant only in horrendous circumstances, it ceases to be clearly damaging.’ Hoewel minder verstrekkend, is de strekking gelijk als die bij Rawls.⁴¹

Dialectiek van de moraal

Op basis van het bovenstaande zouden we daarom kunnen concluderen dat vanuit een hermeneutisch perspectief morele theorieën, in plaats van een prescriptief, een meer descriptief en evaluatief karakter hebben. Binnen de moraal kan de ‘act van het oordelen’ beschouwd worden als tegenhanger van de ‘act van het lezen’ binnen de tekstinterpretatie, zijnde het aanvullen van een niet-ostensieve referentie, waarmee de symbolen en structuren van de moraal c.q. de taal voor ons betekenis krijgen. Rawls en Pettit geven ons twee mogelijke interpretaties van de morele structuren die aan onze rationaliteit ten grondslag liggen, een consequentialistische en een deontologische. In plaats nu van voor één van deze interpretaties als ‘de juiste’ te verdedigen, nodigt de hermeneutiek ons uit om ons open te stellen voor *beide* perspectieven, en te onderzoeken welke ‘waarheid’ elk van beide presenteert. Zoals volgt uit het concept van de hermeneutische cirkel, wordt hiermee ons inzicht in de betekenis van de moraal en van onszelf verdiept. Onze intuïties over moraal worden geconfronteerd met de interpretaties van (in dit geval) Rawls en Pettit, waarbij er een bepaalde vervreemding optreedt. Onze intuïties, die in eerste instantie voor ons onomstreden lijken, worden hier nu ter discussie gesteld. De structuren welke Rawls en Pettit presenteren, roepen bij ons een ‘morele wereld’ op die verschilt van ons eigen moraalbegrip, en welke daarmee ons

⁴¹ *Consequentialism*, p. 234. Pettit’s positie wordt door Alexander Miller in *An Introduction to Contemporary Metaethics* (Cambridge: Polity Press 2003, p. 139) getypeert als een reductionistisch, ‘identifying moral properties with non-moral natural properties’. Vanuit die optiek zou een vergelijkbare ‘switch’ bij Pettit niet voor de hand liggen.

inzicht in onze eigen morele principes verbreedt en verdiept; ons wordt een nieuw perspectief geboden op ‘wat het is om als rationele mens moreel te handelen’, en daarmee ook op hoe we *onszelf* als rationeel beschouwen.

De dialectiek van de moraal is de erkenning dat er twee aan elkaar tegengestelde morele principes aan onze rationaliteit ten grondslag liggen. Onze morele theorieën hebben geen universele geldigheid, maar zijn deel van en voortdurend interpretatief proces waarin we onze moraliteit én onszelf ‘als rationele mens’ interpreteren. Morele theorieën als die van Rawls en Pettit bieden ons daarbij interpretaties op basis waaraan we onze eigen persoonlijke moraal kunnen evalueren en bijstellen. Echter, vanuit deze bijgestelde persoonlijke moraal bezien, zullen we ook anders tegen de interpretaties van Rawls en Pettit gaan aankijken, en deze als het ware als ‘nieuwe interpretaties’ gaan beschouwen, waarna het proces van de hermeneutische cirkel opnieuw doorlopen kan worden. Dialectiek verwijst hier dan naar het proces, waarbij we telkens to nieuwe inzichten kunnen komen en waarbij de tegenstelling tussen consequentialistische en deontologische theorieën dan niet langer antagonistisch is, maar productief wordt.

4 Discussie en conclusie

De vraagstelling die ik in deze tekst aan de orde heb gesteld was: is de antagonistische tegenstelling tussen consequentialistische en deontologische theorieën –uitgaande van de respectievelijke argumenten van Rawls en Pettit– inderdaad onvermijdelijk? Of is er een perspectief mogelijk waarbinnen beide theorieën van betekenis zijn en waarmee hun intuïtieve aantrekkingskracht kan worden begrepen?

Ik heb betoogd dat uit de hermeneutische methode van het verklaren volgt dat rationaliteit zowel de consequentialistische als de deontologische positie impliceert, ook al zijn deze aan elkaar tegengesteld. Dit kan verklaren waarom beide theorieën een intuïtieve aantrekkingskracht hebben. Omdat zowel Rawls als Pettit een universele geldigheid van hun respectievelijke theorieën claimen, is het vanuit deze aanname onvermijdelijk dat beide theorieën antagonistisch tegenover elkaar komen te staan. Vanuit een hermeneutische perspectief moet echter worden erkend dat beide posities –voor zover beschouwd vanuit de sociale realiteit van specifiek onze samenleving– rationeel zijn. De hermeneutiek nodigt ons daarmee uit tot een dialectische positie ten aanzien van deze tegenstelling, wat betekent dat we ons openstellen voor zowel de consequentialistische als de deontologische positie, en de betekenis die een handeling vanuit elk van deze posities krijgt. Daarmee hebben deze theorieën in plaats van een prescriptief een meer descriptief en evaluerend karakter.

Om deze conclusie ten aanzien van rationaliteit te kunnen onderschrijven, moeten we echter het universalistische standpunt ten aanzien van onze rationaliteit willen loslaten, en accepteren dat onze rationaliteit meerduidig is. Ook moeten we willen accepteren dat Ricoeur's hermeneutiek inderdaad in staat is om deze meerduidige rationaliteit desalniettemin toch met een bepaalde mate van objectiviteit te beschrijven. Deze aannames zijn te bekritisieren. Zo vraagt Stanley Rosen zich in *Hermeneutics as Politics* af, of de hermeneutiek als filosofische methodiek niet veel meer een retorische doctrine is, die 'depends for its effectiveness on persuasion rather than truth'.⁴² Met andere woorden: is de hermeneutiek inderdaad een serieuze filosofische onderzoeksmethodiek, of bestaat deze vooral uit een vorm van retoriek? Omgekeerd vraagt Jacques de Visscher zich in *Ricoeur, De weg naar verstaan*

⁴² Stanley Rosen. *Hermeneutics as Politics*. New York: Odéon, 1987, p.11

af of Ricoeur zich juist niet teveel met een ‘toelichting op de methode –en daarmee de verdediging van de veronderstelde objectiviteit– heeft beziggehouden.⁴³ De Visscher stelt dat het belang van de hermeneutische methode niet persé ligt in de mogelijkheid van een exacte en objectiverende wetenschappelijkheid: ‘...er is nu eenmaal meer dan wat zich binnen de grenzen van de empirische verifieerbare wetenschappelijke rationaliteit laat beschrijven.’

Ricoeur negeert deze problematiek zeker niet. Zowel in *Hermeneutics and the Human Sciences* als in *The Teleological and Deontological Structures of Action* erkent hij dit probleem, en stelt dat dit tot op zekere hoogte onoplosbaar is: ‘Interpreting ourselves, interpreting a practical whole, does not allow the kind of verificationist procedures that may be expected from a science based on observation.’⁴⁴ Waar de natuurwetenschap de universele geldigheid van de natuurwetten vooronderstelt, vooronderstelt Ricoeur ten aanzien van de geesteswetenschappen dat onze sociale realiteit fundamenteel symbolisch, en daarmee voor meerdere interpretaties vatbaar is. Deze positie is echter verre van onomstreden. Bijvoorbeeld een realistische positie ten aanzien van de sociale realiteit –een positie die veronderstelt dat onze sociale realiteit niet symbolisch maar reëel is– zal dit daarom afwijzen. Een belangrijke vraag blijft daarom of de natuur- en geesteswetenschappen inderdaad fundamenteel van elkaar verschillen.

Een andere vraag is in hoeverre Ricoeur zelf de conclusie dat vanuit een hermeneutisch perspectief rationaliteit zowel de consequentialistische als de deontologische positie impliceert –waarmee deze theorieën eerder descriptief

⁴³ Zie voetnoot 29

⁴⁴ Paul Ricoeur. ‘The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?’ In: A. Phillips Griffiths (ed.) *Contemporary French Philosophy: supplement to Philosophy*. Royal Institute of Philosophy lecture series: 21, 1987, pp. 99-113, hier p. 104

dan prescriptief zijn– zou willen onderschrijven. Voor zover mij bekend is gaat Ricoeur nergens expliciet in op de betekenis van zijn hermeneutische methode voor morele theorieën.⁴⁵ Hoewel hij in *The Just* expliciet ingaat op Rawls' *A Theory of Justice*, komt de hermeneutiek hier niet aan de orde. In *The Teleological and Deontological Structures of Action* gaat Ricoeur –deels vanuit een hermeneutische perspectief– wel in op de verhouding tussen consequentialistische en deontologische theorieën. Daarbij richt hij zich echter op de Aristotelische en Kantiaanse versies hiervan, welke niet goed vergelijkbaar zijn met de theorieën die hier aan de orde zijn.

Desalniettemin is in deze tekst een aantal aanknopingspunten te vinden om de conclusie van deze studie te evalueren. Enerzijds lijkt Ricoeur de conclusie te ondersteunen, wanneer hij stelt dat onze morele *praxis* zowel een consequentialistische als een deontologische component kent, maar anderzijds lijkt hij de conclusie dat morele theorieën eerder descriptief dan prescriptief van aard zijn niet te steunen. Ricoeur schrijft: 'Morality has to be prescriptive and not merely evaluative, because our moral judgement about violence implies more than saying that it is not desirable, less preferable, less advisable; because violence is evil, and evil is what *is* and what *ought* not to be.'⁴⁶ Hier lijkt Ricoeur daarom de conclusie dat vanuit een hermeneutische perspectief morele theorieën eerder descriptief dan prescriptief zijn te verwerpen.

Daar staat echter tegenover dat volgens Ricoeur een moraal niet *alleen* uit verplichtingen kan bestaan: 'To decide that the only appreciation that action deserves is the one that the purely moral criterion of obligation provides is to

⁴⁵ Waarbij ik natuurlijk moet opmerken dat ik in het kader van deze studie maar een zeer beperkt deel van het omvangrijke oeuvre van Ricoeur heb bestudeerd. In *The Just* (pp. 109-126) werkt Ricoeur dit overigens wel voor de rechtspraak uit. Dit gaat echter meer over de hermeneutische interpretatie van de wet dan van de moraal.

⁴⁶ *Teleological and Deontological Structures*, p. 109 resp. 106 (cursief origineel)

deprive oneself of the resources of the qualitative contrasts which contribute to the interpretation of practices, and to the self-interpretation of human agents in conjunction with a moral rule.⁴⁷ Onze feitelijke, praktische oordelen komen daarmee tot stand in een wisselwerking tussen de prescriptieve moraal enerzijds, en anderzijds de ‘resources of qualitative contrasts’ –waarmee Ricoeur de verschillende oriëntaties op het goede die wij als mensen kunnen hebben bedoelt– vormen. Deze laatste beschouwt Ricoeur als ‘evaluative judgements, belonging to the teleological component of ethics, *within* the framework of its purely deontological structure’.⁴⁸ Ricoeur identificeert hier de teleologische component als het evaluatieve aspect binnen een prescriptieve moraal.

Het is echter belangrijk om in te zien dat het onderscheid tussen teleologische en deontologische theorieën dat Ricoeur hier maakt betrekking heeft op theorieën met een oriëntatie op het goede dan wel het juiste, terwijl de consequentialistische en deontologische theorieën welke in deze tekst aan de orde zijn alleen betrekking hebben op het juiste. Waar Ricoeur een deontologische moraal als prescriptief beschouwt, heeft dit daarom betrekking op de moraal als meta-ethisch concept. In deze tekst neem ik een deontologische theorie echter als een specifieke interpretatie van de relatie tussen het juiste en het goede. Daarmee heeft Ricoeur’s uitspraak dat moraal prescriptief *behoort* te zijn betrekking op een andere moraalbegrip dan dat ik hier aan de orde heb gesteld, en hoeven we op basis hiervan niet te concluderen dat Ricoeur de conclusie niet zou kunnen ondersteunen.

In het hierbovengenoemde citaat benadrukt Ricoeur de wisselwerking tussen moraal en concepties van het goede, als ook de bemiddelende rol die

⁴⁷ idem, p. 105

⁴⁸ idem, p. 109 (mijn cursief)

interpretatie tussen deze twee heeft. Omdat de hermeneutische methode van Ricoeur een bepaalde mate van objectiviteit kent, lijkt deze bij uitstek geschikt om deze bemiddelende rol vorm te geven, dit in plaats van een beroep te moeten doen op onze ‘intuïties over rationaliteit’, zoals we dat bij Rawls en Pettit aantreffen. Natuurlijk betekent dit niet dat de hermeneutiek géén beroep op deze intuïties doet, integendeel. De hermeneutische benadering van het verstaan *is* in essentie een beroep op onze intuïties. Het verschil is echter dat deze intuïties in de hermeneutische methode onderdeel van het argumentatieve proces zijn –en daarbij zelf ter discussie kunnen worden gesteld– terwijl deze in de theorieën van Rawls en Pettit juist ter rechtvaardiging worden gebruikt.⁴⁹ Er is daarmee een wezenlijk verschil tussen beide benaderingen ten aanzien van de rol van onze intuïties over rationaliteit.

We zouden kunnen stellen dat vanuit een hermeneutische perspectief Rawls en Pettit alleen het verklarende deel van het interpretatieve proces invullen, en daarmee het verstaande deel negeren. In hoofdstuk 2 hebben we echter gezien dat de betekenisstructuren die de verklarende benadering aan het licht brengt pas ‘betekenisvol’ worden in relatie tot een bepaalde referentie. Daarom moeten beiden uiteindelijk ook een beroep op intuïties doen. Dit gebeurt echter op een min of meer impliciete wijze. De hermeneutiek maakt dit beroep expliciet en is daarmee als filosofische methodiek meer transparant –en daarmee wellicht te verkiezen.

⁴⁹ Zie hoofdstuk 1. Merk op dat Rawls schrijft dat consequentialistische theorieën ‘... have a deep *intuitive* appeal since they seem to embody the idea of rationality.’ (zie voetnoot 4, mijn cursief). Blijkbaar kunnen we ons in onze intuïties vergissen, dit terwijl Rawls hierop wel een beroep lijkt te doen voor de rechtvaardiging van zijn eigen theorie (zie voetnoot 12)

5 Nawoord

In hoofdstuk 3 heb ik gesteld dat morele theorieën als die van Rawls en Pettit niet een prescriptief, maar een descriptief karakter hebben.⁵⁰ Maar is het normatieve karakter niet juist de essentie van een morele theorie? Wat blijft er over van een morele theorie als deze enkele descriptief is, in de zin dat het onze morele afwegingen beschrijft zonder daarover een oordeel uit te willen spreken? Een morele afweging maken *bestaat* immers uit het oordelen. Wat is daarmee nog de waarde van –wat we zouden kunnen noemen– een dialectische morele theorie waarvan ik hier de contouren schets?

Het is waar dat een dialectische morele theorie een minder strikte interpretatie van normativiteit heeft dan een consequentialistische of deontologische theorie. Dit hoeft echter niet te betekenen dat een dergelijke theorie geen enkele normatieve component zou kennen. Vanuit een hermeneutische perspectief moeten we de term descriptief niet alleen als ‘beschrijvend’ opvatten, maar veel meer interpreteren in de zin van ‘evaluerend’: de theorieën van Rawls en Pettit geven niet enkel een beschrijving van een alternatief perspectief op de juistheid een bepaalde handeling, maar bieden daarmee de mogelijkheid om het eigen perspectief te evalueren. Deze evaluatie is echter verre van neutraal, zeker wanneer er sprake is van een verschil tussen het gepresenteerde en het eigen perspectief –wat we eerder aangeduid hebben met de term ‘vervreemding’. In dat geval doet het alternatieve perspectief een appèl op ons om ons eigen perspectief te wijzigen en het alternatief ons ‘toe te eigenen’. Het is dit appèl dat de normatieve component van een dialectische morele theorie zou kunnen vormen. Hiermee krijgt het begrip normativiteit zelf ook een wat andere betekenis. In plaats van dat een normatieve theorie ons voorschrijft op basis van

⁵⁰ Dit hoofdstuk heb ik toegevoegd naar aanleiding van de bespreking met mijn scriptiebegeleider Jos Philips

welke rationele principes we een handeling moeten beoordelen, krijgt normativiteit hier het karakter van een appèl om ons eigen oordelen te evalueren. Een dialectische morele theorie schrijft daarmee geen handelingsprincipes voor, maar roept op tot een voortdurend (zelf)onderzoek van (rationaliteit van) de principes welke wij –bewust of onbewust– daadwerkelijk hanteren.

Een illustratie hiervan zou het proefschrift *Affluent in the Face of Poverty* van Jos Philips kunnen zijn.⁵¹ In dit proefschrift onderzoekt Philips aan de hand van (onder andere) consequentialistische en deontologische theorieën ‘hoeveel rijke individuen zoals wij tegen de armoede [in bijvoorbeeld de Derde Wereld] moeten doen’ en meer concreet: ‘hoeveel geld wij, moreel gezien, aan armoedebestrijding moeten spenderen.’ Zijn stelling is dat een rijk individu ‘moreel verplicht’ is tenminste zoveel te spenderen als dat hij of zij zelf zonder al te veel op te moeten geven zou kunnen missen, maar wat verhoudingsgewijs een grote bijdrage aan de armoedebestrijding levert. Op basis hiervan concludeert Philips ‘...dat wij rijken doorgaans, zonder dat ons goed leven ernstig in het gedrang komt, minstens 10% van ons geld weg kunnen geven...’⁵²

Vooraf deze laatste conclusie –en niet zozeer de achterliggende argumenten– bleek veel discussie op te roepen. Blijkbaar is het niet de achterliggende rationaliteit, maar juist het morele appèl dat van deze conclusie uitgaat dat hier van belang is, en dat –vanuit een hermeneutische perspectief– bij ons een moment van vervreemding oproept. Het is een uitnodiging om ons eigen handelen te onderzoeken. De opgave vanuit een dialectische moraal is om ons tot dit appèl te verhouden; hetzij door (nog meer) excuses, hetzij door actie.

⁵¹ Jos Philips. *Affluent in the Face of Poverty*. Amsterdam: Pallas Publications, 2007.

⁵² idem, p. 224

