

DE DEMANDINGNESS-OBJECTION EN DE DISTANT NEEDY*

*HOE BEHOUDEN WE ONZE INTEGRITEIT TEGENOVER ONZE PLICHT DE
MINDERBEDEELDEN TE HELPEN?*



LEERONDERZOEK WIJSBEGEERTE

JELLE BAKKER

4033205

FACULTEIT DER GEESTESWETENSCHAPPEN

DEPARTEMENT FILOSOFIE EN RELIGIEWETENSCHAPP

BEGELEIDER: JAN VORSTENBOSCH

TWEEDE BEOORDELAAR: MENNO LIEVERS

1 JULI 2015

INHOUDSOPGAVE

1. Inleiding	3
2. Het debat.....	6
3. Williams' kritiek.....	10
3.1 De demandingness-objection.....	12
3.2 Verlies van integriteit.....	13
3.3 Vervreemding van handelingen.....	15
3.4 Verstremgeling ongedaan maken.....	18
4. The distant needy.....	19
4.1 Immediacy als moreel relevante factor.....	21
4.2 Nearness en determinacy als moreel relevante factoren.....	23
4.3 The Cooperative Principle.....	24
5. Conclusie:.....	26
6. Literatuurlijst:.....	29

*Ik ben iedereen die geholpen heeft bij het opzetten van dit leeronderzoek dankbaar voor hun steun en bemoedigende woorden. Ik ben Jan Vorstenbosch in het bijzonder dankbaar voor de begeleiding tijdens het traject. Zijn suggesties en kritiek hebben mij meer dan eens uit een impasse geholpen. Ook wil ik mijn ouders, zusje en vrienden bedanken die geluisterd hebben naar mijn enthousiaste verhalen als ik weer iets interessants had gevonden, maar ook naar mijn gezeur in de periodes dat het stroef liep. Ik kan zonder twijfel zeggen dat ik veel geleerd heb in de tijd dat ik aan mijn onderzoek heb gewerkt. Ik wens iedereen die dit leest veel plezier en voor opmerkingen en tips kan u mij mailen op: j.j.bakker3@students.uu.nl.

1. INLEIDING

In de wereld is veel onrecht. Je hoeft niet meer naar een ver land af te reizen om dat te weten. De 'distant needy' zijn dagelijks te zien op de TV in de woonkamer. Hierdoor wordt ook de vraag over hoeveel wij als rijke westerlingen moeten doen om dit onrecht te verhelpen, steeds relevanter. Met de problemen rond de vluchtelingen die hun leven riskeren om in Europa te kunnen leven is dit onderwerp zeer actueel. Wie deze zomer op vakantie gaat naar Kos moet niet verrast zijn behalve beelden van stranden, idyllische stadjes en de zee ook het beeld van uitgehongerde bootvluchtelingen te zien. Eind oktober spoelde zelfs het lichaam van een Syrische zwemvluchteling aan op Texel. De distant needy komen in een zekere zin dan ook steeds dichterbij. Het onderwerp van dit leeronderzoek is ook precies zo tot stand gekomen. Het onrecht en de rampen in de wereld lijken steeds dichterbij mijn bed te gebeuren en naar aanleiding daarvan vroeg ik mij af of het niet mijn plicht is om hier veel meer aan te doen dan ik momenteel doe.

Hoeveel mag een normatief-ethische theorie van ons eisen? Dat is de achterliggende vraag van dit leeronderzoek. In het leven dat we leiden komen wij in aanraking met keuzes en kansen die bepalen wat wij worden en wie wij zijn. Moraliteit is belangrijk voor 'een samenleving, aangezien gedeelde normen en waarden een belangrijke factoren zijn om van een gemeenschap' te kunnen spreken. Morele theorieën die ons voorschrijven ons leven om te gooien lijken het echter moeilijk te hebben in dit liberale tijdperk waarin de meeste mensen veel waarde hechten aan het verwezenlijken van eigen doelen en het handelen naar eigen voorkeuren.

We hebben intuïties die grenzen stellen aan wat moraliteit van ons mag eisen en wat niet. Shelly Kagan noemt de verzameling van deze overtuigingen over de moraal 'ordinary morality'.¹ Verschillende normatief-ethische theorieën positioneren zich op een andere manier in de confrontatie met onze ordinary morality.² Sommige morele theorieën zijn veeleisender dan andere. Naarmate dit meer het geval is, zullen ze sterker ingaan tegen onze intuïties over de juiste manier van handelen. Daarentegen is een moraal die te veel toelaat even onwenselijk. Niet iedere handeling moet worden toegestaan. Als ik alles zou mogen doen, zouden andere actoren de plicht hebben om mij alles te laten doen. Andere actoren worden hierdoor beperkt in de handelingen die ze kunnen doen, hetgeen inconsistent is met de gedachte dat iedere handeling is toegestaan. We hebben de intuïtie dat niet iedere handeling toegestaan zou moeten zijn. De moraal gaat soms in tegen onze persoonlijke belangen en projecten. Morele theorieën worden geacht grenzen aan ons op te leggen door bepaalde handelingen moreel af te keuren, maar tevens is het duidelijk dat er genoeg ruimte open moet worden gelaten voor onze persoonlijke levensinvulling. Er moet dus een grens getrokken worden tussen moreel toegestane en moreel verkeerde handelingen die rekening houdt met de eigen voorkeuren van actoren, maar die ook

¹ Shelly Kagan, *Limits of Morality* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

² Deze alledaagse moraal is op veel punten cultuurafhankelijk. In tegenstelling tot morele theorieën die claimen universeel te zijn. Binnen anderen volken en samenlevingen leven andere intuïties over wat moreel verplicht is. In dit leeronderzoek zal ik uitgaan van een westerse morele intuïtie aangezien de lezers van dit onderzoek zullen behoren tot de westerse samenleving. In deze westerse alledaagse moraal is er sprake van een overwegend liberale ideologie. Hierdoor conflicteren intuïties over vrijheid eerder met een veeleisende morele theorie. In samenlevingen met een minder vrijheden is een veeleisende moraal misschien veel beter voor te stellen. Ik zal niet verder ingaan op de cultuurafhankelijkheid van de alledaagse moraal. Al is dit een interessant onderwerp voor een vervolg onderzoek.

niet teveel toelaat. Waar de grens getrokken moet worden is echter geenszins duidelijk. Deze fundamentele kwestie vormt het buitenste kader van het debat waar ik me op ga richten.

Een andere manier om te spreken over de grenzen van de moraal is in termen van plichten. Normatief-ethische theorieën verplichten bepaalde handelingen en verbieden andere.³ Het debat over de grenzen aan de plichten die ons door normatief-ethische theorieën wordt opgelegd wordt meestal gevoerd binnen de context van het consequentialisme. Het consequentialisme is een normatief-ethische theorie die eist dat de gevolgen van een handeling het goede moet maximaliseren. Of een handeling juist is wordt bepaald aan de hand van de gevolgen van de handeling. Bevorderen de gevolgen het goede, dan is de handeling juist. Bevorderen de gevolgen het goede niet, dan is de handeling moreel verkeerd. Als we met ons handelen moeten streven naar het goede, dan is het evident dat we moeten zorgen dat we zoveel mogelijk van dit goede genereren. We kunnen immers maar beter zoveel mogelijk van dit goede hebben. Dit betekent dat een handeling niet dan al juist is als de gevolgen bijdragen aan het goede, maar enkel als de handeling de *grootste* bijdrage levert aan het goede als in die situatie mogelijk is. Met andere woorden: een handeling is enkel dan juist, als het goede gemaximaliseerd wordt. Als we een andere handeling doen die het goede niet maximaliseert, handelen we moreel verkeerd.

De reden voor de focus op het consequentialisme binnen het debat over de plichten die morele theorieën op mogen leggen is dat het consequentialisme meer vatbaar is voor de kritiek op veeleisendheid; dit in tegenstelling tot deontologische theorieën als het kantianisme. 'Deontologie' kan het beste gedefinieerd worden als tegenovergesteld aan het consequentialisme. Waar het consequentialisme vraagt om handelingen moreel te beoordelen op de gevolgen die ze teweeg brengen, hebben volgens de deontologie handelingen een intrinsieke waarde. Ook de wil van de mens en diens actorschap hebben waarde in zichzelf. Het enige wat bij het consequentialisme intrinsieke waarde heeft is de stand van zaken. Doordat iedere handeling de beste stand van zaken moet verwezenlijken, blijft binnen het consequentialisme helemaal geen ruimte over voor moreel onverschillige handelingen. Er bestaat ook geen mogelijkheid om voorbij de plicht te gaan, omdat de plicht altijd het maximaliseren van het goede betreft.⁴ Maar ook de deontologie kan veeleisend zijn. Binnen het kantianisme bestaat bijvoorbeeld de plicht om iemand in nood te helpen. We hebben een 'duty to be beneficent' die ver kan gaan. Hoever deze plicht zich daadwerkelijk uitstrekt is een lastige

³ Binnen de ethiek is nog een ander groot debat ontstaan waarin ook de grenzen van de moraal bediscussieerd worden. In tegenstelling tot het debat wat ik uit ga werken gaat dit debat niet over de grenzen van de inhoud maar over de grenzen van de gemeenschap van morele actoren tot wie deze inhoud zich richten. Met andere woorden, aan welke voorwaarden moet iemand voldoen om diegene als lid van de morele gemeenschap te kunnen rekenen. De vraag die vaak in belangrijke mate meespeelt is wanneer we iemand verantwoordelijk kunnen houden voor diens daden. De grenzen van de plichten worden bediscussieerd in het debat dat ik uitwerkt terwijl de personen voor wie deze plichten opgaan bediscussieerd worden in dit andere debat. Voor literatuur over dit debat zie: N. Arpaly en T. Schroeder, "Praise, Blame and the Whole Self", *Philosophical Studies* 93 (1999), 161-188. Harry Frankfurt, "Inadvertence and moral responsibility. The Amherst Lecture," *Philosophy* 3 (2008), 1-15. Thomas Nagel, "Moral luck," in *Moral luck*, ed. D. Statman (Albany: State University of New York Press, 1993), 57-72. Pamela Hieronymi, "Rational capacity as a condition on blame," *Philosophical Books* 48 (2007), 109-123. David Schoemaker, "Moral Adress, Moral Responsibility, and the Boundaries of the Moral Community," *Ethics* 118 (2007), 70-108.

⁴ J. O. Urmson, "Saints and Heroes," in *Essays in Moral Philosophy*, ed. Allen Wood (Seattle: University of Washington Press, 1958), 160-166.

vraag die ik hier niet zal bespreken.⁵ Er is echter wel een verschil tussen de plichten binnen het consequentialisme en de deontologie, namelijk dat binnen de deontologie intrinsieke waarde wordt toegekend aan actorschap. Hierdoor wordt er meer rekening gehouden met de persoonlijke voorkeuren van de actoren, waardoor deontologie minder veeleisend is dan het consequentialisme.

Consequentialisme is een overkoepelende term voor theorieën met dezelfde inhoudelijke structuur: de juistheid van handelingen in morele zin wordt bepaald door de bijdrage van deze handelingen aan het goede. Wanneer een handelingen het goede maximaliseren is ze moreel juist. Specifieke ethische theorieën vereisen altijd een waardetheorie die invulling geeft aan het begrip van het goede. In dit leeronderzoek richt ik me op het utilisme. Het utilisme vult het goede in als welzijn. Iedere handeling moet dus het welzijn maximaliseren.⁶

Deze opvatting is op veel kritiek gestuit. De eisen die het utilisme aan ons stelt zijn volgens velen veel te hoog. Er blijft op deze wijze geen ruimte meer over voor de handelingen die we zelf prefereren, voor *onze* projecten en relaties. Dit is de aanleiding voor het ontstaan van de ‘demandingness-objection’. Deze kritiek op de veeleisendheid van het utilisme is voor het eerst expliciet geuit door Williams in “A Critique of Utilitarianism”.⁷ De reden dat ik me vooral focus op Williams is dat hij met zijn kritiek het startschot heeft gegeven voor het debat over de eisen die het utilisme stelt. Als we dit debat willen doorgronden, kunnen we het beste beginnen bij degene die het opgezet heeft. Williams’ kritiek speelt nog steeds een essentiële rol in het debat en is daardoor nog steeds relevant. Bernard Williams richt zich overigens met de demandingness-objection ook op deontologische theorieën maar daar zal ik in dit leeronderzoek niet verder op ingaan.⁸

Ik wil me in dit onderzoek concentreren op een tweetal invloedrijke kritieken op het utilisme. Beide kritieken komen in zekere zin voort uit de demandingness-objection van Williams. De ene kritiek heeft te maken met de motivationele theorie die het utilisme veronderstelt, de andere heeft te maken met de theorie van verplichtingen. Beide theorieën kunnen begrepen worden als ‘too demanding’ – de eerste omdat het te veel in psychologische zin van de actor vraagt. De tweede omdat het teveel vraagt van de actor in praktische zin. Deze twee theoretische invalshoeken zijn in het debat rond het utilisme verstrengeld geraakt. Ten eerste wil ik in dit

⁵ Zie Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966). Thomas E. Hill Jr., “Kant on Imperfect Duty and Supererogation,” *Kant-Studien* 72(1971), 55-76. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*(New York: Oxford University Press, 1991), chap. 5.

⁶ Met de term utilisme verwijs ik in dit leeronderzoek (tenzij anders vermeld) naar het act-utilisme. In tegenstelling tot indirecte vormen van het utilisme. Een voorbeeld van het indirect utilistische theorie is bijvoorbeeld het regelutilisme. Hierbij worden handelingen niet direct beoordeeld, maar worden regels- en regelsystemen beoordeelt op hun bijdrage aan de beste stand van zaken. Regelutilisme is over het algemeen minder vatbaar voor de veeleisendheidskritiek. Doordat niet iedere handeling direct beoordeeld wordt, blijft er meer ruimte over voor de eigen projecten van de actor.

⁷ Bernard Williams, “A Critique of Utilitarianism,” in J.J.C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism. For and against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 75-155.

⁸ Deontologische theorieën eisen volgens Williams ook veel van individuen. Doordat deontologische filosofen pogen steeds meer handelingen onder te brengen bij bepaalde overkoepelende plichten, blijft er ook bij de deontologie steeds minder ruimte over om eigen doelen en projecten te volgen. Volgens hem is het verkeerd om iedere handeling bij een plicht onder te brengen, omdat iedereen andere waarde toekent aan andere dingen. Hij introduceert de notie van ‘importance’ om aan te geven dat iedereen andere voorkeuren geeft aan andere overwegingen. We kunnen hierdoor niet stellen dat moraliteit altijd de hoogste prioriteit moet genieten, zoals moraal-ethische theorieën dit wel eisen. Bernard Williams, “Morality, the Peculiar Institution,” in *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985), 180.

leeronderzoek beargumenteren dat we ze gescheiden moeten houden. De praktisch-gerichte kritiek zal ik de integriteitskritiek noemen en de motivationeel-gerichte kritiek de vervreemdingskritiek.

Ten tweede wil ik dit abstracte deel concreet maken door te onderzoeken hoe Williams' demandingness-objection staat tegenover het probleem van de distant needy. Het helpen van de distant needy vraagt veel van ons en is hierdoor geschikt als illustratie van de veeleisendheid van het utilisme. Een positie als die van Williams die pleit voor meer ruimte voor de eigen projecten van de actor, moet zich in deze tijd van onrecht en oorlog bij uitstek verdedigen. Niet langer kunnen wij onze ogen sluiten voor de problemen die ver van ons bed gebeuren. Door globalisatie en vluchtelingenstromen komt een positie die in zekere zin egocentrisch te noemen is in het nauw. Ik zal beargumenteren dat er wel degelijk ruimte over kan blijven voor de actor om zijn integriteit te behouden in een wereld waarin het onze plicht lijkt te zijn de distant needy te helpen.

Om tot dit compromis te komen wil ik ten eerste beargumenteren dat fysieke afstand een relevante rol speelt in morele overwegingen. We hebben niet een even sterke plicht tegenover mensen veraf als tegenover mensen die dichtbij ons zijn. Echter, de afstand tot de distant needy wordt steeds kleiner en daarmee kan dit niet meer als argument gelden tegen het helpen. Daarop zal ik beargumenteren dat nabijheid tot het slachtoffer slechts een aanduiding is voor waar het daadwerkelijk om gaat, namelijk bepaaldheid van de situatie. Ten slotte wil ik beargumenteren dat we een oplossing kunnen bieden voor de integriteitskritiek tegenover het probleem van de distant needy, als we dit probleem opvatten als een collectief in plaats van als een individueel project.

Ik zal beginnen met het schetsen van het debat dat is ontstaan rond de veeleisendheid van het utilisme als een specifieke vorm van consequentialisme. Dit is van belang omdat de veeleisendheidskritiek is ontstaan als reactie op utilisten die claimen dat we veel meer voor de distant needy moeten doen dan we momenteel doen. Kennis van de positie waartegen Williams zich richt met zijn demandingness-objection draagt bij aan een beter begrip van de kritiek. Vervolgens zal ik me richten op Williams' kritiek van veeleisendheid. Ik zal ingaan op de bekendste interpretatie van zijn kritiek, namelijk die van Samuel Scheffler. Hier zal ik beargumenteren dat we een onderscheid moeten maken tussen integriteitskritiek en de vervreemdingskritiek. Vervolgens zal ik de veeleisendheidskritiek toepassen op het probleem van de distant needy. Ik zal beargumenteren dat er moreel relevante factoren zijn die er voor zorgen dat onze plicht niet zo ver strekken als het utilisme beweert. Tenslotte zal ik beargumenteren dat we de veeleisendheidskritiek kunnen ontwijken als we onze plicht om de distant needy te helpen opvatten als een collectief project. Hierdoor kunnen we onze integriteit behouden tegenover het probleem van de distant needy.

2. HET DEBAT

Onze intuïties over wat verplicht is voor ons, kunnen verschillen zonder dat er bij nader inzien moreel relevante verschillen zijn tussen situaties. Ten minste, dat is wat Peter Singer claimt in zijn invloedrijke essay *Affluence, famine and morality*.⁹ In dit artikel bespreekt hij twee gedachte-experimenten waarbij de actor groot ongeluk kan voorkomen of opheffen met relatief weinig nadeel voor hem zelf. Als kwaad voorkomen kan worden zonder dat de actor er veel voor op moet offeren, moet de actor dit doen. Deze these wordt ook wel het *Principle of Beneficence* genoemd.

Singer formuleert dit principe als volgt:

If it is in our power to prevent something very bad from happening, without thereby sacrificing anything morally significant, we ought, morally, to do it.¹⁰

Veel filosofen zijn het met dit principe eens, maar passen het alleen toe in een directe, concrete situatie waar ze mee te maken krijgen. Utilisten vinden dit niet ver genoeg gaan en claimen dat het ook gaat om negatieve verantwoordelijkheid – wat we niet doen terwijl het voor ons gemakkelijk is en een groot leed zou voorkomen. Singer probeert met een gedachte-experiment aan te tonen dat ook niet-utilisten, die wel geloven in het *Principle of Beneficence*, moeten toegeven dat dit principe ook op moet gaan in situaties van negatieve verantwoordelijkheid. Anders zouden ze inconsistent zijn.

Het gedachte-experiment is dat van ‘the child in the pond’: stel u voor dat u langs een vijver loopt waarin een kind dreigt te verdrinken. U bent al laat voor je afspraak en hebt uw nieuwe pak en schoenen aan. Moet u het kind helpen? De meesten van ons zouden zeggen dat het hier onze plicht is om het kind te redden. Het vies worden van uw nieuwe pak en schoenen weegt op geen enkele manier op tegen het verlies van het leven van het kind.

Stel nu dat u een brief van UNICEF (zoals op de foto op het voorblad) krijgt met het verzoek of u honderd euro over wilt maken om kinderen in een derdewereldland van eten en zuiver drinkwater te voorzien. Met die honderd euro kan het leven van vijf kinderen worden gered. Bij de meeste van ons belandt deze brief direct in de papierbak, ofschoon honderd euro door ons nauwelijks gemist zou worden en er vele levens op het spel staan. Blijkbaar is het niet onze overtuiging dat het onze plicht is om de honderd euro te geven en dit is in een opvallend contrast met onze intuïtie in het geval van ‘the child in the pond’. Volgens Singer eist de moraal van ons ook in dit UNICEF-geval dat we anderen helpen als we daarvoor zelf weinig op hoeven te offeren.

Singer geeft verschillende oorzaken voor het feit dat we anders reageren op de UNICEF-casus. Ten eerste is er afstand tussen slachtoffer en helper. Hierbij gaat het zowel om geografisch als emotionele afstand. Afstand kan volgens Singer op zichzelf echter geen moreel relevante factor zijn. Daarbij komt nog dat in deze tijd waarin informatie zich razendsnel verspreidt en vervoersmiddelen reizen snel en makkelijk maakt, afstand geen belemmering meer hoeft te zijn

⁹ Peter Singer, “Famine, Affluence, and Morality,” in *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972), 229 – 243.

¹⁰ Singer, “Famine, Affluence, and Morality,” 231.

voor hulp. Singer wijst erop dat de wereld als het ware tot een 'global village' geworden is.¹¹ Later zal ik dieper ingaan op afstand als factor binnen morele overwegingen.

Een tweede factor is dat verantwoordelijkheid voor het te hulp schieten, afneemt als er meerdere actoren aanwezig zijn die mogelijk hulp kunnen bieden. Als er meerdere actoren zijn, ligt de druk om hulp te verlenen minder direct bij één actor en is het makkelijker niets te doen. Dit is echter ook geen moreel geldige factor. Als er drie mensen staan te kijken hoe een kind verdrinkt is het even (misschien wel meer) verwerpelijker. Volgens Singer zijn er, in tegenstelling tot de overtuiging die wij intuïtief hebben, dus geen moreel-relevante verschillen tussen de UNICEF-case en de Child-in-the-Pond-case.

Volgens Singer is het niet alleen moreel verplicht om iemand te helpen als het weinig verlies voor de actor oplevert: het niet helpen van de distant needy moet zelfs even zwaar afgekeurd worden als het actief zelf toebrengen van kwaad.¹²

Ook Unger steunt de conclusie van Singer dat wij veel meer zouden moeten doen voor de minderbedeelden dan we nu doen. Net als Singer gebruikt hij gedachte-experimenten om aan te tonen dat onze intuïtie inconsistenties vertoont. We kunnen onze overtuigingen niet vertrouwen, omdat de afstand tot de hulpbehoevende, andere potentiële helpers en intuïtieve urgentie geen moreel relevante factoren zijn, ofschoon dit voor ons intuïtief wel verschil maakt. Dat deze factoren toch verschil voor ons maken wijt hij aan psychologische factoren die volgens hem voortkomen uit 'futility thinking'.¹³ Hiermee bedoelt Unger dat we vaak het idee hebben dat onze handelingen niet genoeg bijdragen om het probleem definitief op te lossen.¹⁴ Unger ziet dit als drogreden, omdat het niet afdoet aan de morele plicht om te helpen wanneer je maar een klein deel van het probleem op kunt lossen.

Volgens Singer, Unger en andere consequentialisten blijft het echter niet bij honderd euro. Als wij een enigszins rechtvaardig leven willen leiden, zullen we veel meer op moeten geven. Unger introduceert bijvoorbeeld *A Pretty Demanding Dictate*. Dit principe is vele malen meer veeleisend dan het *Principle of Beneficence*. Het luidt als volgt:

On pain of living a life that's seriously immoral, a typical well-off person, like you and me, must give away most of her financially valuable assets, and much of her income, directing the funds to lessen efficiently the serious suffering of others.¹⁵

Volgens Unger vereist moraliteit dat we het meeste van ons bezit en ons inkomen weggeven om het lijden van anderen te voorkomen. En dit is nog maar het begin. Later komt hij op nog veel ingrijpendere principes. Voor de meesten van ons gaat dit veel te ver. We zouden niet zover willen gaan dat we het meeste van ons bezit op moeten geven. Wat kunnen we inbrengen tegen deze extreme claims van het utilisme?

De kritiek op het utilisme in dit soort uitwerkingen richt zich vooral op twee punten. Ten eerste is er het bezwaar dat het utilisme teveel eist. Als iedere handeling het geluk moet maximaliseren

¹¹ Singer, "Famine, Affluence, and Morality," 232.

¹² Idem, 235.

¹³ Peter Unger, *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*(Oxford: Oxford University Press, 1996), 21.

¹⁴ Jos Philips, *Affluent in the face of Poverty. On What Rich Individuals Like Us Should Do*(Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 21.

¹⁵ Unger, *Living High and Letting Die*, 134.

blijft voor de voorkeuren en projecten van actoren geen ruimte meer over. Als we handelingen voorstellen als geld, dan moeten we met iedere euro zoveel mogelijk geluk produceren. Dit betekent dat we niet meer dat tijdschrift kunnen kopen wat we zo leuk vinden of een kopje koffie kunnen drinken. Iedere euro zou waarschijnlijk moeten worden gezonden naar de armste regio, omdat het geld daar het meeste geluk op kan leveren.¹⁶ Het utilisme eist van ons dat we handelen naar objectieve richtlijnen die wij persoonlijk niet ondersteunen. We worden gevraagd onze persoonlijke projecten op te geven voor het maximaliseren van het geluk.

Ten tweede is er de kritiek dat utilisme te veel handelingen toelaat, en soms zelfs vereist, die wij in onze alledaagse moraal ontoelaatbaar vinden.¹⁷ Deze kritiek kunnen we de *too permitting-objection* noemen. Stel dat ik duizend euro leen van iemand waarvan ik weet dat hij het geld niet zou missen. Ik zou dan volgens het utilisme verplicht zijn het geld te schenken aan UNICEF ook al heb ik beloofd het terug te betalen. Zolang het geluk gemaximaliseerd wordt, is de handeling moreel vereist. Omdat enkel gekeken wordt naar de gevolgen van handelingen en niet naar de manier waarop het resultaat bereikt wordt, zijn veel handelingen die we als moreel verkeerd zouden willen bestempelen, zoals het breken van beloftes, toegestaan.

Ik zal me in dit leeronderzoek bezig houden met de eerste kritiek, waartoe Williams' *demandingness-objection* ook behoort. Binnen de categorie van veeleisendheidskritieken zijn volgens Philips vervolgens weer drie sub-kritieken te onderscheiden.¹⁸ De eerste kritiek is dat de eisen van het utilisme tot gevolg hebben dat mensen van hun handelingen vervreemden. Ze moeten hun eigen doelen en projecten opgeven voor 'the greater good'. Hierdoor komt de motivatie niet meer uit de actor zelf, maar uit de theorie die hem opgelegd wordt. Dit is een zogenaamde actor-relatieve kritiek, het wijst op de negatieve gevolgen voor de *individuele* actor in de vorm van vervreemding van zijn eigen commitments. Deze kritiek wordt door Jos Philips de *alienation-objection* genoemd.¹⁹

Een tweede lijn van aanval is dat het consequentialisme te veel handelingen verbiedt. Het is daarmee te beperkend. Ik zou bijvoorbeeld lekker op de bank willen ploffen na een lange dag werken en niet nog vrijwilligerswerk moeten gaan doen, ook al leidt het liggen op de bank niet tot het maximaliseren van het welzijn. Dit wordt de *stringency-objection* genoemd.

De derde vorm van kritiek is dat actoren teveel verliezen of te weinig overhouden als ze handelen zoals het utilisme van hen individueel vraagt. Deze kritiek richt zich op het abstraheren van de collectieve actie-dimensie van het helpen van bijvoorbeeld mensen in de derde wereld. De negatieve gevolgen zullen veel minder zijn als *iedereen* zich aan de eisen van het utilisme zou houden, want dan worden de lasten gedeeld.²⁰

Volgens Williams kan geen enkele normatief-ethische theorie van mensen vragen hun projecten op te geven om de best mogelijke stand van zaken te bewerkstelligen.²¹ Als vanuit een onpersoonlijk standpunt wordt bepaald welke handelingen gedaan moeten worden, zoals bij het

¹⁶ Richard J. Arneson, "What Do We Owe to Distant Needy Strangers," in *Peter Singer under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*, ed. Jeffrey A. Schaler (Chicago and LaSalle: Open Court, 2009), 267-293.

¹⁷ Philips, *Affluent in the Face of Poverty*, 30.

¹⁸ Philips, *Affluent in the Face of Poverty*, 31.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Idem, 30.

²¹ Bernard Williams, "A Critique of Utilitarianism," 113.

utilisme het geval is, worden actoren gevraagd hun eigen projecten op te geven ook al zijn die van grote waarde voor hen. Iedere actor geeft zijn eigen leven waarde door eigen projecten te beginnen en eigen doelen te stellen. Door de projecten van de actoren ondergeschikt te maken aan the greater good, verliest het leven voor individuen zijn waarde. Actoren verliezen hun integriteit, omdat hun actorschap ontkend wordt. De eisen van het utilisme hebben dus zeer ernstige gevolgen.

Nu ik een grove schets van het debat heb gegeven, wordt het tijd om dieper op de demandingness-objection in te gaan. Ik zal in het volgende hoofdstuk uitgebreid aandacht besteden aan Williams' kritiek op het utilisme en dan in het bijzonder op de demandingness-objection. Ook zal ik aantonen dat het van belang is onderscheid te maken tussen de integriteitskritiek en de vervreemdingskritiek, als twee varianten van wat wel de demandingness-objection wordt genoemd. Deze zijn door de jaren heen verstrengeld geraakt, maar ik zal beargumenteren dat dit onterecht is.

3. WILLIAMS' KRITIEK

Williams' kritiek op het utilisme kan worden opgedeeld in drie thema's. De eerste twee zijn vooral gericht op (moraal)systemen in het algemeen terwijl de derde, waarop ik in zal gaan, meer specifiek op het utilisme gericht is.

Ten eerste is het utilisme een van de vele '-ismes'. Dat wil zeggen, het is een systematisering van ons denken over ethiek. Een systeem, zo stelt Williams, kan echter nooit recht doen aan de complexiteit van ons redeneren.

Het tweede wat er volgens Williams mis is met het utilisme is dat het een *moreel* systeem is. Williams bekritiseert in *Morality, the Peculiar Institution* de kernpunten van het morele systeem.²² Morele systemen hebben onder andere als kenmerk dat er geen conflicten kunnen ontstaan tussen verschillende plichten. Ook heeft een morele verplichting altijd voorrang over andere niet-morele verplichtingen. Waar er sprake is van een morele verplichting komt deze voor iedere andere motivatie. Morele redenen zijn zoals Hare dit noemt 'overriding'.²³ Het enige wat boven een morele verplichting komt is een andere morele verplichting.

Williams brengt hiertegen in dat moraal weliswaar belangrijk is in ons leven, maar dat er andere dingen even belangrijk of zelfs belangrijker zijn. Williams introduceert het begrip 'importance'. Mensen hebben een eigen leven te leiden en ze willen graag dat dit leven betekenisvol is. Om door morele plichten gemotiveerd te worden moeten we een zekere 'importance', betekenis of belang, aan deze plichten toekennen. Dit betekent dat we ook belang aan andere dingen dan morele verplichtingen toe kunnen kennen. Hiermee verworpt Williams de opvatting van het morele systeem dat we niet onder morele verplichtingen uit kunnen komen. Volgens Williams kunnen morele plichten wel degelijk conflicteren. Als ik vijf mensen kan redden door één iemand op te offeren is dit misschien de moreel juiste handeling, maar dit betekent nog niet dat

²² Williams, "Morality, the Peculiar Institution," 174-196.

²³ R.M. Hare, *The language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952).

het opofferen mij gemakkelijk afgaat. Er bestaat met betrekking tot de te verkiezen handeling in zo'n situatie wel degelijk een dilemma. Een indicatie van dit conflict is het gevoel wat wij krijgen in zo'n situatie. Williams noemt dit gevoel agent-regret. We voelen ons slecht over wat we hebben gedaan, ook al is het de best mogelijke handeling. Volgens het utilisme is het gevoel wat we in zo'n situatie hebben irrationeel. We doen immers wat het meeste geluk oplevert. Je moet maar gewoon vergeten dat je iemand hebt moeten opofferen.

Een ander punt dat Williams maakt tegen het utilisme als moreel systeem is dat het irreëel is om bij iedere morele handeling eerst na te denken wat het morele systeem voor zou schrijven. In een situatie van nood denk je niet na over welke handeling het meeste geluk oplevert. Als je de keuze hebt je eigen kind uit een brandend huis te redden of een onbekende die veel betekent voor de samenleving, zal je toch je eigen kind redden, ofschoon het redden van de onbekende meer welzijn op zou leveren. In zo'n situatie is de gedachte aan de utilistische calculus 'one thought too many'.²⁴

Het derde, en het belangrijkste bezwaar, is dat het utilisme onpersoonlijk is en daarmee de integriteit van actoren schaadt. Binnen het utilisme wordt geabstraheerd van de persoon die de handeling verricht. Anders dan bij deontologie heeft actorschap binnen het utilisme geen intrinsieke waarde. Er wordt enkel gekeken naar de gevolgen van handelingen. Volgens Williams daarentegen is actorschap altijd *iemand's* actorschap, niet dat van een abstracte, onpersoonlijke 'agent'.²⁵ De persoonlijke component van de handeling is van belang in morele overwegingen. Als een actor gedwongen wordt handelingen te doen die niet tot zijn projecten behoren, vervreemdt hij van zijn handelingen en verliest hij zijn integriteit. Het utilisme is te veeleisend in haar eis dat we onze *commitments* opgeven om een handeling te doen die ons vanuit een onpersoonlijk oogpunt wordt voorgeschreven. Hierdoor verliezen wij behalve onze integriteit ook de essentie van ons actorschap en daarmee de zin van ons leven.²⁶ Het utilisme wijst schuldgevoelens af die actoren voelen als ze een handeling verrichten die wel het goede maximaliseert, maar waar de actor niet achter staat. Volgens het utilisme moet je tegenover zulke handelingen staan zoals je tegenover de handelingen van anderen staat. 'The thought *I did it* has no special significance'.²⁷ Maar volgens Williams is de vraag of ik het heb gedaan of iemand anders juist van groot belang.

Volgens Scheffler richt deze kritiek zich echter tegen alle niet-egoïstische morele theorieën en is hij niet in het bijzonder gericht op het utilisme. Daarom stelt Scheffler voor de kritiek zo te interpreteren dat het utilisme de verbinding tussen motivatie en handeling op een nader te bepalen manier ontwricht. Scheffler lijkt echter twee verschillende kritieken met elkaar te vermengen. Namelijk de vervreemdingskritiek, die het eerst geuit werd door Michael Stocker, en de integriteitskritiek van Williams. Stocker stelt dat we vervreemden van onze handelingen, doordat onze motivatie niet langer uit onszelf voortkomt. In plaats daarvan verplicht het utilisme ons om op een bepaalde manier te handelen.

Zowel de begrippen integriteitskritiek als vervreemdingkritiek wijzen op de gevolgen voor de actor van de veeleisendheid van het utilisme. Als overkoepelende term voor deze kritiek op de

²⁴ Sophie Grace Chappell, "Bernard Williams," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/williams-bernard/> (geraadpleegd 7 april 2015).

²⁵ Williams, "A Critique of Utilitarianism," 116.

²⁶ Idem, 113.

²⁷ Williams, "Morality, the Peculiar Institution," 177.

veeleisendheid van het utilisme zal ik 'demandingness-objection' gebruiken. De term demandingness-objection leent zich wel goed om het onderliggende probleem te beschrijven dat de oorzaak is van de twee kritieken, namelijk veeleisendheid; die leidt tot een conflict tussen wat 'normaliter', intuïtief, onze vooronderstellingen zijn met betrekking tot wat een agent is en wat we moreel gezien van hem kunnen vragen. In het volgende hoofdstuk zal ik eerst de overkoepelende demandingness-objection bespreken en vervolgens de vervreemdingskritiek en de integriteitskritiek. Daarna zal ik een onderscheid maken tussen de integriteitskritiek en de vervreemdingkritiek, omdat de kritieken op essentiële punten van elkaar verschillen.

3.1 DE DEMANDINGNESS-OBJECTION

De demandingness-objection uit Williams voor het eerst in "A Critique of Utilitarianism". Hij begint met de opmerking dat het voor het utilisme niet uitmaakt op welke manier je betrokken bent bij een handeling. Je kunt zelf handelen, iemand aanzetten tot een handeling of juist voorkomen een handeling uit te voeren. Uiteindelijk telt enkel het gevolg.²⁸ Hierdoor ben je bij het utilisme ook verantwoordelijk voor dingen die je niet doet, als je maar op een bepaalde manier gerelateerd bent aan een situatie waar de handeling 'het verschil zou maken'.²⁹ Deze vorm van verantwoordelijkheid wordt 'negatieve verantwoordelijkheid' genoemd. Doordat het utilisme actoren ook verantwoordelijk houdt voor handelingen die ze niet gedaan hebben, maar waarbij er wel leed voorkomen had kunnen worden, strekt de morele plicht zich ontzettend ver uit. Op ieder moment ben ik verantwoordelijk voor al het leed overal ter wereld wat ik niet had kunnen voorkomen. Terwijl ik dit schrijf, gebeuren er verschrikkelijke dingen die ik waarschijnlijk had kunnen voorkomen als ik anders gehandeld zou hebben. Uit de notie van negatieve verantwoordelijkheid volgt dus dat we een onbeperkte plicht hebben om de beste stand van zaken te verwezenlijken. Het is deze notie van onbeperkte verantwoordelijkheid die Williams wil aanvallen met zijn veeleisendheidskritiek.

Het utilisme heeft maar één omvattend project waaronder al onze handelingen ressorteren, en dat is het produceren van het meeste geluk. In ons leven hebben wij daarentegen ontzettend veel verschillende projecten, we willen een goede filosoof worden, misschien ook nog profvoetballer. Het utilisme laat wel ruimte voor deze projecten, maar slechts als middel tot het uiteindelijke project.³⁰ Het is dus voor mij toegestaan om mijn project om een goede filosoof te worden na te jagen, maar enkel als dit leidt tot de best mogelijke stand van zaken. Het consequentialisme vraagt echter van ons om onze projecten en betrokkenheid op te geven als ze het creëren van de beste stand van zaken in de weg staan.

Waarom zou het verkeerd zijn van het consequentialisme om van ons te vragen om onze voorkeuren en projecten op te geven als we daarmee veel leed kunnen voorkomen of oplossen? Uiteindelijk zal de best mogelijke stand van zaken daarmee toch bereikt worden. Waar het consequentialisme volgens Williams in faalt is om de persoonsgebondenheid van projecten en handelingen in acht te nemen. Het consequentialisme telt het leed wat geproduceerd wordt als je gedwongen je projecten op moet geven wel mee als negatieve factor, maar dit is volgens

²⁸ Williams, "A Critique of Utilitarianism," 93.

²⁹ Idem, 95.

³⁰ Idem, 110.

Williams niet voldoende. Wat de actor verliest is namelijk niet alleen het geluk wat hij verkreeg bij het najagen van zijn projecten, maar iets veel essentiëlers dan dit, namelijk zijn integriteit.

Williams gebruikt twee casussen waarmee hij zijn punt wilt illustreren.

Ten eerste is er de casus van George. Hij krijgt een baan aangeboden in een laboratorium voor chemische wapens. George is zelf tegenstander van chemische oorlogsvoering, maar de baan kan hem en zijn vrouw uit de geldzorgen helpen. Daarbij zou degene die de baan anders zou gaan doen veel fanatieker zijn, waardoor er dodelijkere wapens geproduceerd zouden worden.³¹

In de tweede casus bevindt Jim zich tijdens een botanische expeditie plotseling op een centraal plein in een klein stadje. Tegen de muur staan twintig vastgebonden indianen die wachten op hun executie. De kapitein die verantwoordelijk is voor de executie van de indianen geeft Jim de mogelijkheid om een indiaan dood te schieten en daarmee de andere negentien indianen te redden. De indianen smeken Jim om het aanbod aan te nemen. Jim staat voor de keuze: of de ene indiaan doodschieten of niks doen met als gevolg dat alle twintig indianen geëxecuteerd zullen worden.³²

Volgens het utilisme zou George de baan moeten aannemen en zou Jim de indiaan moeten neerschieten. De stand van zaken zou namelijk beter zijn als George in plaats van iemand anders die fanatieker is de chemische wapens gaat produceren. Dat George daarmee tegen zijn overtuiging in zou moeten handelen telt mee als negatieve factor, maar weegt niet op tegen de positieve factoren die met het aannemen van de baan gepaard gaan. Als Jim de indiaan niet zou vermoorden zouden alle twintig indianen doodgeschoten worden. Jim heeft misschien een trauma en dat moet meegewogen worden, maar het verlies is vele malen groter als Jim weigert.

Wat hier fout aan is volgens Williams is dat het utilisme totaal negeert dat het *George* is die de baan aanneemt, net zoals dat het *Jim* is die de indiaan doodschiet. Het zijn *hun* handelingen en *hun* beslissingen. Door geen rekening te houden met het feit dat actoren normaliter handelen naar hun eigen commitments, bedreigt het utilisme de integriteit van actoren. Ze vervreemden hierdoor van zowel hun morele gevoelens als van hun handelingen. Zowel George en Jim zouden zich immers beiden slecht voelen over de beslissing die zij hebben moeten nemen. Ze voelen, zoals Williams dit noemt, agent-regret.³³ Volgens het utilisme hebben beide actoren de best mogelijke handeling gedaan en is ieder gevoel van spijt irrationeel. Ze vervreemden van hun handelingen, omdat de motivatie om de handeling te doen niet vanuit hun zelf kwam. Het was niet *hun* project waarnaar ze handelden.

In het debat zijn twee kritieken, die beide voortkomen uit Williams demandingness-objection, verstrengeld geraakt. Als eerste behandel ik nu de integriteitskritiek en vervolgens de vervreemdingskritiek. Ik zal aantonen dat ze van elkaar verschillen en dat de vermenging van de twee, zoals bij Scheffler lijkt te gebeuren, onwenselijk is.

³¹ Williams, "A Critique of Utilitarianism," 97-98.

³² Idem, 98-99.

³³ Bernard Williams, "Moral Luck," in *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 27.

3.2 VERLIES VAN INTEGRITEIT

Door de notie van negatieve verantwoordelijkheid verliezen actoren volgens Williams hun integriteit. Het utilisme houdt geen rekening met de persoonsgebondenheid van de projecten en handelingen, en zo valt ze de integriteit van de actor aan. Dit terwijl het voor ons als personen juist erg belangrijk is wat *mijn* handelingen en *mijn* beslissingen zijn.

It is to alienate him in a real sense from his actions and the source of his action in his own convictions. It is to make him into a channel between the input of everyone's projects, including his own, and an output of optimistic decision; but this is to neglect the extent to which *his* actions and *his* decisions have to be seen as the actions and decisions which flow from the projects and attitudes with which he is most closely identified. It is thus, in the most literal sense, an attack on his integrity.³⁴

De stand van zaken die het gevolg is van mijn handeling bepaalt dus hoe ik moet handelen, en niet mijn eigen projecten en overtuigingen. Mijn handelingen komen dus niet enkel voort uit mijn persoonlijke overwegingen, maar worden bepaald door de objectieve stand van zaken die mede tot stand is gekomen door handelingen van andere actoren. Handelingen van anderen bepalen daarom in het consequentialisme mede welke handelingen ik moet doen om de beste stand van zaken te creëren.

How can a man, as a utilitarian agent, come to regard as one satisfaction among others, and a dispensable one, a project or attitude round which he has built his life, just because someone else's projects have so structured the causal scene that that is how the utilitarian sum comes out?³⁵

Utilisme kan volgens Williams niet van ons vragen om onze commitments en levensprojecten zomaar op te geven, omdat het door projecten van anderen wenselijk is voor de maximalisatie van het goede. Volgens Williams is dit een goed voorbeeld van een botsing tussen het ethische en het morele. Het focussen op de resultaten van de handelingen "turns our attention away from an important dimension of ethical experience, which lies in the distinction simply between what one has done and what one has not done".³⁶ Hierdoor zou de kern van ons actorschap genegeerd worden.

Om deze kritiek goed te begrijpen, moeten we eerst kijken naar wat Williams bedoelt met 'integriteit'. Het is immers evident dat we een deel van onze vrijheid op moeten geven om moreel te leven. Zo'n triviale claim maakt Williams niet en het is belangrijk dit te benadrukken. Als we begrijpen wat we dreigen te verliezen als we handelen zoals het utilisme ons voorschrijft, kunnen we erachter komen hoe de kritiek het consequentialisme aanvalt.

Williams stelt dat er hogere en lagere projecten zijn. Lagere projecten zijn bijvoorbeeld mijn kamer schilderen of een film kijken. Het project van het utilisme is daarentegen een first-order project. De visie op integriteit die Williams aanhangt kan worden aangeduid als "integrity as

³⁴ Williams, "A Critique of Utilitarianism," 116-117.

³⁵ Idem, 116.

³⁶ Williams, "Morality, the Peculiar Institution," 177.

maintenance of identity-conferring commitments".³⁷ Met identity-conferring commitments worden die projecten bedoeld die een wezenlijk deel van iemands identiteit vormen. Het zijn de first-orderprojecten waar het leven van de actor fundamenteel om draait, "those [projects] with one is more deeply and extensively involved and identified".³⁸ Het gaat dus over projecten die deel uitmaken van je identiteit. George heeft bijvoorbeeld een commitment dat het produceren van chemische wapens onvergeeflijk slecht is. En toch kan de stand van zaken zo zijn dat je door het utilisme verplicht wordt om dit project los te laten en het te zien als een project onder velen. Het behouden van integriteit is dan simpelweg het behouden van de projecten die de identiteit van de actor bepalen. De actor bouwt al zijn handelingen om deze projecten heen en als deze projecten verloren gaan, verliest de actor zijn identiteit en daarmee de zin van zijn leven. Daarmee verschillen deze projecten van andere lagere orde projecten die de actor zou moeten opgeven als het schilderen van mijn kamer of het kijken van een film. Voor het opgeven van deze projecten kan hoogstens een negatieve factor in de calculus mee worden genomen. Voor de commitments is dit volgens Williams niet genoeg. Het leven zou voor de actor volkomen waardeloos worden als hij deze commitments zou moeten opgeven.³⁹

Het is belangrijk dat we integriteit niet zien als een morele deugd. Het gaat Williams niet om de deugd van het beschermen en vasthouden aan eigen normen en waarden. Williams bedoelt niet dat George zijn integriteit verliest, omdat hij water bij de wijn doet en de baan aanneemt waarbij hij wapens produceert waar hij tegen is. George verliest zijn integriteit daarentegen, omdat het voor het consequentialisme niet uitmaakt of George voor of tegen is, zolang de best mogelijke stand van zaken maar verwezenlijkt wordt. Hierbij gaat het consequentialisme volgens Williams voorbij aan het kernpunt van actorschap, namelijk het feit dat het de actor is die handelt. Het consequentialisme valt onze integriteit aan en bedreigt daarmee de essentie van actorschap. "The reason why utilitarianism cannot understand integrity is that it cannot coherently describe the relations between a man's projects and his actions".⁴⁰ Actoren moeten kunnen handelen naar redenen waarvoor zij vanuit zichzelf, vanuit het interne patroon van hun redeneren, gemotiveerd zijn, niet vanuit een hen opgedrongen theorie. Consequentialisme maakt robots van ons. Op deze manier is het verlies van integriteit een zeer ernstige zaak en geldt het als een groot bezwaar tegen het consequentialisme.

3.3 VERVREEMDING VAN HANDELINGEN

Het andere gevolg van het inwilligen van de eisen van het utilisme is dat de actor vervreemd raakt van zijn handelingen. De motivatie voor mijn handelingen die normaal uit mijn persoonlijke commitments komt, komt nu ineens voort uit een objectieve stand van zaken. Hierdoor zal iedere vriendschap of project voor de actor zijn waarde verliezen. Deze kritiek richt zich tegen de motivationele theorie die met het utilisme gepaard gaat.

³⁷ Damian Cox, Marguerite La Caze en Michael Levine, "Integrity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/integrity> (geraadpleegd: 7 april 2015).

³⁸ Williams, "A Critique of Utilitarianism," 116.

³⁹ Idem, 104.

⁴⁰ Idem, 100.

De belangrijkste oorspronkelijke bron voor de vervreemdingskritiek is het artikel *Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, in de jaren '70 geschreven door Michael Stocker.⁴¹ Volgens hem is harmonie tussen de motivatie die iemand heeft om te handelen en diens redenen (dat wil zeggen rechtvaardiging en waarden) essentieel voor een goed leven. Over mensen die wel doen wat goed is volgens het utilisme, maar niet wat ze zelf willen, kunnen we moeilijk zeggen dat ze een waardevol leven leiden. Deze mensen lijden volgens Stocker aan een 'malady of the spirit' die hij *moral schizophrenia* noemt. Daarbij komt nog dat:

Duty, obligation, and rightness are only one part --- indeed, only a small part, a dry and minimal part --- of ethics. There is the whole other area of the values of personal and interpersonal relations and activities; and also the area of moral goodness, merit, virtue. In both, motive is an essential part of what is valuable; in both, motive and reason must be in harmony for the values to be realized.⁴²

Behalve de plicht is er nog een groot domein van persoonlijke waarden die een essentieel deel vormen van wat een geslaagd leven behelst. Als er geen rekening wordt gehouden met de persoonlijke motivatie gaat de harmonie die noodzakelijk is voor een waardevol leven verloren. Daarom geldt dat "any theory that ignores such harmony does so at great peril".⁴³ Stocker stelt dat het voor mensen, die najagen wat zij waardevol vinden, onmogelijk is om te doen wat het utilisme van ze vraagt. Ons leven is oneindig veel gecompliceerder dan wat de morele theorieën het laten lijken. Als actoren hun leven aanpassen aan de eisen van morele theorieën zullen ze een leven krijgen zonder waarde en coherentie. Dit komt voor een groot deel overeen met de kritiek op morele theorieën die ik in paragraaf 1 van dit hoofdstuk behandeld heb. Volgens Williams gaat bij iedere poging om ons ethische leven in een systeem te gieten veel van waarde verloren. Systemen kunnen nou eenmaal nooit de complexiteit van ons leven vatten.

Volgens Stocker is het onmogelijk voor een utilist om liefde of vriendschap te voelen, omdat alleen de gevolgen en bijdrage aan het geluk van belang zijn. Wat mist in deze relaties is de persoon.⁴⁴ Utilisme beschouwt liefde en vriendschap van buitenaf. Dat wil zeggen niet als waardevol in zichzelf, maar als middel tot een doel. Hierdoor mist het utilisme de essentie van deze relaties en juist deze essentie maakt deze relaties waardevol voor de actor die erin verwickeld is.

Scheffler interpreteert Williams' kritiek op de manier van Stocker. Volgens Scheffler wilt Williams met zijn kritiek niet het aspect van het utilisme aanvallen waarbij actoren hun projecten op moeten geven als de stand van zaken vanuit een onpersoonlijk standpunt hen daartoe dwingt. "If it is *this* feature of utilitarianism that attacks the agents' integrity, it is doubtful that any theory but complete egoism could avoid doing so".⁴⁵ Voor iedere niet-egoïstische morele theorie zullen wij onze projecten moeten opgeven als de stand van zaken maar slecht genoeg is. Als we Williams op deze manier interpreteren zou de kritiek het dus niet in het bijzonder tegen het utilisme in kunnen worden gebracht.

⁴¹ Michael Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," *The Journal of Philosophy* 73, On Motives and Morals (1976), 453-466.

⁴² Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," 455.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Idem, 459.

⁴⁵ Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Revised Edition (Oxford: Clarendon Press, 1994), 8.

Scheffler wil Williams juist zo interpreteren dat de kritiek in het bijzonder tegen het utilisme ingebracht zou kunnen worden. Volgens Scheffler vindt Williams het onwenselijk dat er een verstoring plaatsvindt tussen de motivatie en de handelingen van de actor die normaal uit deze motivatie voortkomen. "The link between one's deepest commitments and concerns on one hand, and one's actions, on the other hand, is thoroughly and systematically severed".⁴⁶ Normaal worden actoren gemotiveerd door hun commitments en projecten, het utilisme dwingt actoren echter om hun eigen motivatie te laten varen en in plaats daarvan te doen wat het geluk maximaliseert. Zo komen de handelingen niet meer op natuurlijke redengevende wijze voort uit de actor zelf.

[The objection] should be seen as arising [...] in response to the discrepancy between the way in which concerns are *naturally* generated from a person's point of view independently of the weight of those concerns in an impersonal ranking of overall states of affairs, and the way in which utilitarianism requires the agent to treat the concerns generated from this point of view as altogether dependent for their *moral* significance on their weight in such a ranking.⁴⁷

Het utilisme eist van ons dat we handelen naar strikte proportie van een vanuit onpersoonlijk oogpunt bepaalde rangorde van waardevolle situaties. Dit is echter niet hoe wij onszelf zien. Ons standpunt wordt voor een groot deel bepaald door persoonlijke overwegingen. Ook Williams lijkt hierop te wijzen: "Philosophers, not only utilitarian ones, repeatedly urge one to view the world *sub specie aeternitatis*, but for most human purposes that is not a good species to view it under".⁴⁸ Mensen kijken naar de wereld vanuit een eerste-persoonsperspectief, terwijl het consequentialisme van hen vraagt situaties te behandelen als vanuit een derde-persoonsperspectief. Dat wil zeggen als 'the view from nowhere', alsof je van buiten jezelf op de wereld toeziet.⁴⁹ De actor wordt geacht tegen zijn natuurlijke neiging in te gaan en dat is hoe volgens Scheffler de integriteit geschonden wordt. Het consequentialisme is niet in staat om in ogenschouw te nemen dat actoren handelen naar hun eigen commitments en projecten. Hierdoor negeert hij de hele essentie van actorschap.⁵⁰

Volgens Philips is Schefflers interpretatie van Williams te beperkt. Williams wil volgens hem niet enkel kritiek uiten op het utilisme, maar zijn kritiek verbinden met de kritiek die hij ook op de andere morele theorieën heeft. Wat hij impliciet wil beargumenteren is volgens Philips dat "the demands of the main (consequentialist and Kantian) forms of morality – which Williams calls the impartial system – can clash with the good life, more exactly, that they can clash with the very things without life has no substance".⁵¹ In Williams tekst zijn argumenten te vinden om zijn kritiek ofwel als integriteitskritiek te interpreteren ofwel als vervreemdingskritiek. Volgens Philips maken Williams negatieve stellingen het moeilijk om te begrijpen wat hij precies bedoelt. Duidelijk is dat zijn kritiek op het utilisme niet op zichzelf staat, maar verbonden is met zijn kritiek op morele theorieën in het algemeen. Murphy stelt dat in Williams'

⁴⁶ Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, 7.

⁴⁷ Idem, 9.

⁴⁸ Williams, "A Critique of Utilitarianism," 118.

⁴⁹ Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

⁵⁰ Chappell, "Bernard Williams."

⁵¹ Philips, *Affluent in the Face of Poverty*, 33.

veeleisendheidskritiek beide kritieken te incorporeren zijn.⁵² Wat Williams precies bedoelt is van ondergeschikt belang.

Nu ik zowel de integriteitskritiek als de vervreemdingkritiek uiteen heb gezet, zal ik beargumenteren dat de beide kritieken uit elkaar gehaald moeten worden. Beide kritieken bekritisieren een ander aspect van het utilisme en verstrengeling bemoeilijkt het analyseren van mogelijke tegenkritieken.

3.4 VERSTRENGELING ONGEDAAN MAKEN

De integriteitskritiek is gericht tegen de plicht die het utilisme ons oplegt om in alle omstandigheden onze eigen projecten te laten vallen. Onze projecten zijn wat waarde geeft aan ons leven en er kan niet van actoren verwacht worden deze projecten op te geven. We houden hierdoor geen praktische ruimte over om de handelingen te verrichten die we *zelf* willen en de relaties onderhouden die we *zelf* willen onderhouden.

De vervreemdingskritiek gaat daarentegen in tegen de motivationele theorie die het utilisme veronderstelt. De motivatie van onze handelingen die natuurlijkerwijs uit onze persoonlijke overwegingen voortkomt, wordt nu bepaald vanuit de onpersoonlijke stand van zaken. De handelingen die we verrichten zijn niet langer *onze* handelingen die voortkomen uit onze morele identiteit. In plaats daarvan komt de motivatie buiten ons om tot stand. De integriteitskritiek zegt dus dat het utilisme ons verbiedt om te doen wat we willen doen, terwijl de vervreemdingskritiek ons verbiedt om te willen wat we essentieel vinden om te doen.

Beide kritieken richten zich dus op een ander aspect van het utilisme. De integriteitskritiek richt zich op de praktische ruimte die overblijft als we de eisen van het utilisme inwilligen. De vervreemdingskritiek richt zich op de motivatie die aan onze handelingen ten grondslag liggen. Volgens deze kritiek zijn vriendschappen en liefde niet meer oprecht binnen het utilisme. Als we verboden worden om naar onze projecten te handelen, kunnen we niet tegelijkertijd spreken over dat de handelingen van mij vervreemd worden. De integriteitskritiek richt zich namelijk op de plicht om je projecten op ieder moment te laten vallen. Hierdoor verbiedt het utilisme bepaalde handelingen. De vervreemdingskritiek richt zich op handelingen die we wel kunnen doen, maar die van ons vervreemd raken, doordat de motivatie voor de handeling buiten ons om tot stand komt.

De kritieken wijzen beide op de negatieve gevolgen van de veeleisendheid van het utilisme. De ene door het verlies van integriteit en de ander door vervreemding van de handelingen. Doordat vervreemding voortkomt uit de motivationele theorie die een essentieel onderdeel is van het utilisme is er binnen het utilisme altijd sprake van vervreemding. Integriteit daarentegen, hoeft niet altijd verloren te gaan binnen het utilisme. Hoe meer het utilisme eist, hoe minder praktische ruimte er voor de actor overblijft om zijn eigen projecten te verwezenlijken. Er is hier dus sprake van een drempel. Als het utilisme zoveel eist van een actor dat hij zijn eigen projecten niet meer kan verwezenlijken is de drempel bereikt en verliest de actor zijn integriteit. Dit betekent aan de andere kant dat de actor praktische ruimte overhoudt en de integriteit bewaard

⁵² Liam B. Murphy, "The Demands of Beneficence," *Philosophy and Public Affairs* 22 (1993), 271.

kan blijven als de plicht beperkt blijft. Door het maximaliserende karakter van het utilisme zal de plicht echter altijd onbeperkt zijn en verliest de actor zijn integriteit.

Om tegen de integriteitskritiek in te gaan zal het nodig zijn om het maximaliserende aspect van het utilisme los te laten om meer praktische ruimte te creëren voor de actor. Daarentegen is het om tegen de vervreemdingskritiek in te gaan nodig om de gehele motivationele theorie van utilisme op te geven. Deze motivationele theorie komt voort uit de consequentialistische structuur van het utilisme. Vervreemding is daardoor een kritiek die een van de basisstellingen van het utilisme aanvalt. De integriteitskritiek valt het maximaliserende aspect van het utilisme aan, wat ook een basisstelling is.

Er zijn echter vormen van utilisme denkbaar, waarbij de integriteit bewaard kan blijven. Dit is bijvoorbeeld het geval bij het regelutilisme. Binnen het regelutilisme wordt niet gekeken naar de gevolgen van particuliere handelingen, maar naar de gevolgen van regels of regelsystemen. Als een verzameling regels niet bijdraagt aan het maximale goed dan worden de regels verworpen. De regel die stelt dat de actor zijn diepste projecten zou moeten opgeven voor de beste stand van zaken zou dan afgewezen kunnen worden. Het regelutilisme biedt daarentegen geen oplossing voor de vervreemdingskritiek, omdat we ons 'van binnen' altijd moeten voorhouden dat we onze vriendschappen functioneel moeten bekijken.

In het volgende hoofdstuk zal ik onderzoeken of we onze integriteit kunnen behouden in het probleem van de distant needy. De vervreemdingskritiek zal hier naar de achtergrond verplaatsen, omdat het onmogelijk is binnen het utilisme als geheel *niet* vervreemd te raken. Ik zal onderzoeken of er binnen het probleem van de distant needy mogelijkheden zijn om praktische ruimte te behouden zodat we onze integriteit niet verliezen.

4. THE DISTANT NEEDY

Nu we Williams kritiek bestudeerd hebben en gezien hebben dat de vervreemdingskritiek en de integriteitskritiek onderscheiden moeten worden, wordt het tijd onze bevindingen concreet te maken aan de hand van het probleem van de distant needy. De distant needy zijn, zoals de naam al zegt mensen die ver van ons wonen, maar onze hulp nodig hebben. Ik heb al eerder gezegd dat het volgens Singer onterecht is dat we de intuïtie hebben dat we wel een kind uit een vijver moeten redden, maar geen geld hoeven te doneren aan UNICEF. Volgens utilisten is de plicht om de distant needy te helpen even groot als de plicht om het kind uit de sloot te redden. We moeten immers het geluk maximaliseren en de meest effectieve manier om dat te doen is door de mensen die de hulp het hardst nodig hebben te helpen.

Een argument dat tegen deze casussen van Singer ingebracht kan worden, is dat hij twee situaties vergelijkt die in meer dan een factor van elkaar verschillen. De child in the pond-casus en de UNICEF-casus verschillen niet alleen in de afstand tussen de degene die geholpen moet worden en degene die de hulp moet bieden. Een ander verschil is dat de eerste casus een voorbeeld is van een ongeluk, terwijl de tweede een voorbeeld is van basic justice.⁵³ Deze beide voorbeelden vereisen andere dingen van ons. Ik zal beargumenteren dat gevallen van nood een

⁵³ Violetta Ignieski, "Distance, Determinacy and the Duty to Aid, a Reply to Kamm," *Law and Philosophy* 20 (2001), 607-608.

striktere plicht aan ons opleggen. In het geval van een ongeluk zijn de eisen die aan ons gesteld worden veel meer bepaald. In het geval van basic justice wordt eerder de samenleving als geheel collectief aangesproken op de plicht tot rechtvaardigheid. Voor de individuele actor zijn er veel verschillende mogelijke handelingen die hij binnen de samenleving kan kiezen om onrecht te voorkomen. Hierdoor is de plicht minder bindend. Dit kan onze intuïtie verklaren dat we ons in de eerste casus wel verplicht voelen om te helpen, terwijl we dit in de tweede casus niet voelen.⁵⁴

Dat armoede een serieus probleem is, staat buiten discussie. Er leven naar schatting 2,735 miljoen mensen onder de internationale armoedegrens van twee dollar per dag en er is naar schatting slechts een procent van de wereldproductie nodig om deze extreme armoede de wereld uit te helpen. Omdat het probleem van de distant needy zo nauw verbonden is met armoede, wordt in verband met de distant needy vaak gesproken over geld. Dit komt, omdat armoede enkel voorkomen kan worden met handelingen die financiële middelen vereisen.⁵⁵ Vrijwilligerswerk zoals het graven van waterputten en het bouwen van scholen kan ook helpen om de levensstandaard van de distant needy te verhogen, maar ook dit vereist geld. Vaak zijn mensen terecht sceptisch over de efficiëntie van het geven aan goede doelen. Door corruptie en slecht beleid komt vaak maar een klein deel van het gedoneerde bedrag op de plek van bestemming aan. Geld alleen kan daardoor armoede niet oplossen en is daarmee geen voldoende factor. Het is echter wel een noodzakelijke voorwaarde voor het oplossen van de armoedeproblemen.

Bijna iedere inwoner van Nederland is welvarend genoeg om deze mensen te kunnen helpen om hun levensstandaard te verhogen. Dit vraagt echter wel van ons afstand te doen van een deel van onze inkomsten. Eenmalig een deel van onze inkomsten afstaan is niet voldoende en zelfs als de gehele bevolking boven de armoedegrens leeft, zijn we volgen het utilisme nog niet klaar. Er zal blijvend van ons gevraagd worden om alles te doen wat we kunnen om de levensstandaard van de distant needy verder te verhogen om zo het geluk te maximaliseren. De veeleisendheidskritiek van Williams is dus goed toepasbaar op dit voorbeeld. Als we altijd een groot deel van onze inkomsten weg moeten geven, gaat dit ten kosten van onze eigen projecten en commitments. Geld is niet de enige factor die meespeelt in het verwezenlijken van onze projecten, maar wel een belangrijke factor. In onze huidige maatschappij kom je niet ver zonder geld. Opleidingen kosten geld, evenals een huis, voedsel en verzekeringen. En dan zijn dit nog enkel de basisbehoeften. Een andere belangrijke factor is tijd. Om relaties te onderhouden en projecten te verwezenlijken is veel tijd nodig. Het helpen van de distant needy kost ook kostbare tijd. Natuurlijk kost geld overmaken maar enkele minuten, maar de tijd die overblijft zouden we kunnen gebruiken voor vrijwilligerswerk en andere activiteiten die het geluk maximaliseren. Sterker nog, als we zoveel zouden doen als het utilisme van ons eist, zouden we geen tijd meer over hebben voor onze eigen projecten. Doordat we geen tijd en geld overhouden voor onze eigen projecten als we de eisen van het utilisme inwilligen, bedreigt het distant needy probleem onze integriteit. Omdat het voor het concreet maken van het probleem makkelijker is om te spreken over geld als meetbare eenheid dan over tijd, zal ik me vooral op geld richten.

In dit deel wil ik de vervreemdingskritiek naar de achtergrond verplaatsen, hoewel het belangrijk blijft. Zoals al gezegd vervreemden we binnen het utilisme altijd van onze

⁵⁴ Violetta Ignieski, "Distance, Determinacy and the Duty to Aid," 607-608.

⁵⁵ Ingrid Robeyns, "Having too much", (Utrecht: z.u., 2014), 26.

handelingen. Het is inherent aan het utilisme dat ze een motivationele theorie heeft waarbij de motivatie van actoren wordt bepaald vanuit een onpersoonlijk standpunt. Integriteit kan daarentegen behouden worden als de eisen van het utilisme genoeg praktische ruimte overlaten voor het verwezenlijken van de persoonlijke projecten van de actor. Om deze reden zal ik me richten op de integriteitskritiek. Ik zal onderzoeken of we onze integriteit kunnen behouden in onze omgang met het distant needy probleem.

4.1 IMMEDIACY ALS MOREEL RELEVANTE FACTOR

In deze paragraaf richt ik me op de plichten om de distant needy te helpen. Zijn die wel even bindend als de plicht om een kind te helpen dat voor je neus verdrinkt? Ik zal met de hulp van Williams begrip van importance laten zien dat plichten om de distant needy te helpen minder bindend zijn dan plichten om mensen te helpen die dichtbij zijn. Doordat deze eisen minder bindend zijn, blijft er meer ruimte over voor de actor om zijn eigen projecten te volgen en zo kan zijn integriteit behouden blijven.

Volgens Williams zijn morele plichten, zoals de plicht om te helpen maar een soort ethische overweging onder andere.⁵⁶ Hij stelt dat verschillende mensen aan andere dingen 'importance' toekennen. Hiermee bedoelt hij niet dat importance een relatief begrip is. Mensen vinden sommige dingen 'simply important'. Hij maakt niet heel concreet wat hij hiermee bedoelt, maar dat is volgens hem ook niet nodig om het begrip toe te kunnen passen. Sommige dingen zijn belangrijk voor een bepaalde persoon, terwijl andere dingen 'simpelweg belangrijk' zijn. Wat belangrijk is heeft te maken met het leven wat wij leiden. Hierdoor bepaalt wat wij belangrijk vinden ook welke overwegingen we voorrang geven in 'moral deliberations'. Handelingen zijn altijd conclusies uit praktische overwegingen en zo worden onze handelingen bepaald door het belang dat we aan een handeling toekennen en de voorrang die we bepaalde overwegingen geven binnen deze morele deliberatie. Verschillende overwegingen kunnen in een ander aspect belangrijk zijn. Sommige dingen zijn esthetisch belangrijk, terwijl andere moreel belangrijk zijn.⁵⁷ Volgens morele theorieën zijn morele overwegingen het belangrijkste en moeten ze hierdoor altijd 'deliberative priority' krijgen in morele overwegingen. Williams stelt echter dat behalve ethische overwegingen ook andere overwegingen belangrijk zijn. "Ethical life itself is important, but it can see that things other than itself are important".⁵⁸

Binnen plichten komen importance en deliberatieve voorrang samen. Er zijn volgens Williams twee soorten plichten. Negatieve en positieve plichten. Negatieve plichten garanderen de omstandigheden waar actoren op moeten kunnen vertrouwen, zoals dat ze niet vermoord worden, en gaan over wat we niet moeten doen. De plicht om andere mensen niet te vermoorden komt voort uit het belang dat mensen toekennen aan het in leven blijven en de voorrang die deze overweging krijgt in morele deliberatie. De plicht die hieruit komt is gekoppeld aan het recht om niet vermoord te worden. Volgens het *obligation-out*, *obligation-in* principe van het morele systeem is iedere particuliere plicht te herleiden naar een algemene plicht. Als ik een plicht heb om een bepaalde handeling te doen, komt dit niet voort uit de

⁵⁶ Williams, "Morality, the Peculiar Institution", 182.

⁵⁷ Idem, 183.

⁵⁸ Idem, 184.

handeling zelf of uit de gevolgen van de handeling, maar uit een algemeen principe. Zo heb ik bijvoorbeeld een plicht om geld te geven aan UNICEF die te herleiden is op een algemene plicht om anderen te helpen. Volgens Williams klopt dit principe niet. Volgens hem komen particuliere negatieve plichten voort uit een permanente voorrang in morele overwegingen.⁵⁹

Positieve plichten komen voort uit 'immediacy', nabijheid. Bij deze plichten komt de hoge deliberatieve voorrang voort uit de urgentie van de situatie, zoals bij een noodgeval. Wat dringend is voor *mij*, bepaalt wat *mijn* plicht is. We hebben volgens Williams niet altijd de plicht om mensen in nood te helpen, dit zou namelijk ten koste gaan van onze integriteit. We hebben wel de plicht om mensen in een noodgeval te helpen. Dit betekent dat we soms gevraagd zullen worden onze projecten op te geven om hulp te bieden. Williams beweert ook niet dat we altijd aan onze projecten moeten blijven vasthouden. Philips interpreteert Williams als volgt: "We do not have categorical permission to follow our deepest projects, regardless of the price of doing so in impersonal terms. On the other hand, we cannot be categorically required to give up our deepest projects either".⁶⁰ Williams probleem met het utilisme is dat we *altijd, op ieder moment* gevraagd kunnen worden onze projecten te laten vallen. Met de introductie van positieve plichten toont hij aan dat dit dus niet hoeft. Enkel in noodgevallen kunnen we gevraagd worden onze projecten op te geven.

Terugkomend op the child in the pond-case kunnen we nu verklaren waarom we geen plicht hebben om geld te geven aan UNICEF, terwijl we wel een plicht hebben om het kind in de sloot te redden. In het geval van het kind in de sloot is er namelijk sprake van een noodgeval waardoor de situatie dringend is voor de actor. Hij zal de overweging om het kind te redden voorrang geven in zijn morele overweging. Hierdoor heeft de actor een positieve plicht om te helpen en wordt het hem kwalijk genomen als hij niet helpt. In het geval van de UNICEF casus is deze dringendheid er niet, omdat er geen sprake is van een noodgeval. In ieder geval niet een noodgeval wat urgent is *voor ons*. "Some moralists say that if we regard immediacy or physical nearness as relevant, we must be failing in rationality or imagination; we are irrational if we do not recognize that those starving elsewhere have as big a claim on us as those starving here. These moralists are wrong".⁶¹ De structuur van plichten kan ons helpen in te zien dat de plichten om mensen die ver van ons af zijn te helpen minder strikt zijn. Mensen hebben niet altijd hulp nodig, maar wel moeten we aldoor niet vermoord worden.

De situaties waarin wij gedwongen kunnen zijn onze projecten op te geven, zijn de situaties waarin er een noodgeval is. Dit is heel anders dan bij het utilisme, waarbij we op ieder moment bereid moeten zijn onze projecten op te geven. Doordat we alleen onze projecten op moeten geven in situaties waarin sprake is van nood houden we genoeg ruimte over voor onze projecten. Hierdoor verliezen we onze integriteit niet. Het blijft voor Williams wel duidelijk dat we meer zouden moeten doen voor de distant needy. "We should be more concerned about the suffering of people elsewhere" maar in plaats van een oneindig uitgestrekte plicht te hanteren, "we must consider what for us, in the modern world, should properly count as immediacy, and what place we have in our lives for such concerns when they are not obligations."⁶²

⁵⁹ Williams, "Morality, the Peculiar Institution", 186.

⁶⁰ Philips, *Affluent in the Face of Poverty*, 53.

⁶¹ Williams, "Morality, the Peculiar Institution," 186.

⁶² Ibidem.

4.2 NEARNESS EN DETERMINACY ALS MOREEL RELEVANTE FACTOREN

Ook Kamm en Ignieski stellen dat afstand wel relevant is voor morele overwegingen. In plaats van afstand gebruikt Kamm het uitgebreidere begrip 'nearness'.⁶³ Nabijheid wordt gemeten van de "extended parts of the agent to the extended parts of the victim" en de "extended parts of the agent to the threat of the agent".⁶⁴ Dit houdt in dat als er aan de andere kant van Utrecht iemand verdrinkt en ik hele lange armen heb, waarmee ik de persoon zou kunnen redden, dit als nabij geldt. In deze situatie ben ik nabij het slachtoffer en de bedreiging van het slachtoffer op de relevante manier. De middelen waarmee in het slachtoffer kan redden, mijn armen, zijn nabij het slachtoffer, waardoor ik een sterke plicht hebben om te helpen. Volgens Kamm strookt deze opvatting over nabijheid beter met onze intuïtieve opvatting van afstand. Omdat wij mensen zijn die beperkt worden door ons lichaam en doordat we meer geïnteresseerd zijn in onszelf en in mensen dichtbij ons, is afstand volgens Kamm wel degelijk een relevante factor. Het is daarom alleen maar vanzelfsprekend dat we een sterkere plicht hebben voor mensen dichtbij dan veraf.⁶⁵

In onze casus moeten we ons dan afvragen hoe nabij de distant needy werkelijk zijn. Als we financiële middelen meenemen als 'extended part of the agent' lijkt de afstand een stuk kleiner te worden. Geld stelt ons in staat afstand te overbruggen, mensen op afstand aan te sturen en bedreigingen op afstand van het slachtoffer te houden. Geld kan onze armen dus behoorlijk verlengen in de casus van de distant needy. Met geld kan ook politieke invloed gekocht worden die men kan gebruiken om de armoedeproblemen aan te pakken.⁶⁶ Daarbij komen de distant needy fysiek steeds dichterbij ons. Hoewel nabijheid dus wel kan gelden als moreel relevante factor, is dit niet het geval in de casus van de distant needy.

Ignieski is het met Kamm eens dat nabijheid relevant is voor de moraal, maar alleen als 'proxy'. Het is een aanwijzing voor de factor die werkelijk van moreel belang is, namelijk 'determinacy', bepaaldheid. Als een actor dichtbij iemand is die hulp nodig heeft, is het waarschijnlijker dat de handeling die gedaan moet worden om de persoon te helpen meer bepaald is. "A situation that is morally determinate binds the agent to do some specific act".⁶⁷ Door de bepaaldheid van de situatie wordt de actor verplicht tot het uitvoeren van een bepaalde handeling. Zoals al gezegd zijn er veel distant needy in de wereld. Deze hebben allemaal hulp nodig, en er zijn veel mogelijke manieren op hulp te bieden. Men kan zelf gaan helpen, andere mensen aanzetten tot hulp of politici onder druk zetten. De situatie van de distant needy is dus niet bepaald. Hierdoor is er volgens Ignieski geen specifieke bindende plicht om te helpen. Tegen de aandacht op nabijheid van Kamm beargumenteert Ignieski dat we in een situatie die even bepaald is, maar alleen in afstand verschilt een even sterke morele plicht hebben om te hulp te schieten. Als het

⁶³ Ignieski, "Distance, Determinacy and the Duty to Aid," 608. Originele bron: F.M. Kamm, "Does Distance Matter Morally to the Duty to Rescue?" *Law and Philosophy* 19(2000), 655-681.

⁶⁴ Ignieski, "Distance, Determinacy and the Duty to Aid," 609.

⁶⁵ Idem, 610.

⁶⁶ Ingrid Robeyns, "Having too much," 24.

⁶⁷ Ignieski, "Distance, Determinacy and the Duty to Aid," 611.

precies duidelijk is hoe we de armoedeproblemen op moeten lossen hebben we een even sterke plicht om te helpen als bij een ongeval voor onze ogen.

Volgens Kamm en Ionescu zit er dus een moreel relevant verschil tussen beide casussen van Singer. Dit verschil zit volgens de verschillende auteurs respectievelijk in nabijheid en bepaaldheid. Door dit verschil wordt duidelijk dat onze plicht tegenover de distant needy niet zo strikt is als het utilisme claimt, waardoor we meer praktische ruimte overhouden voor onze eigen projecten.

Scheffler biedt een andere mogelijkheid om onze integriteit te beschermen in het probleem van de distant needy. Het probleem met het utilisme is volgens hem dat er te weinig rekening wordt gehouden met de persoonlijke voorkeuren van de actor. Hierdoor vervreemd de actor van zijn handelingen en verliest hij zijn integriteit. Een mogelijke oplossing die utilisten dan zouden kunnen suggereren voor het verlies van integriteit zou zijn om iets aan het utilisme toe te voegen waardoor de voorkeuren van de actor mee worden genomen in de beslissing over de uit te voeren handeling. Een voorbeeld van een dergelijke oplossing biedt Scheffler met zijn hybride theorie. Ik zal echter beargumenteren dat Schefflers *agent-centred prerogative* niet leidt tot het behoud van onze integriteit. In plaats daarvan moeten we het probleem van de distant needy op geheel nieuwe wijze benaderen.

4.3 THE COOPERATIVE PRINCIPLE

Scheffler interpreteert Williams' kritiek zoals hierboven al gezegd als vervreemdingskritiek. Een logische reactie daarop is stellen dat actoren hun eigen projecten moeten kunnen volgen. Scheffler voegt een zogenaamde *agent-centred prerogative* toe aan het consequentialisme. Door dit voorrecht kan de actor meer waarde toekennen aan zijn eigen projecten en hoeft daarmee niet altijd te handelen naar strikte proportie van waarden vastgesteld vanuit een onpersoonlijk standpunt.⁶⁸ Door deze afwijking van het consequentialisme ontwikkelt Scheffler een hybride theorie die volgens hem de veeleisendheidskritiek kan pareren.⁶⁹ De voorkeuren van de actor worden met een bepaalde factor vermenigvuldigd, waardoor ze meer meetellen in het bepalen van de te verrichte handeling. Hierdoor wordt dus niet altijd de objectief beste stand van zaken bepalend, maar kan de actor zijn projecten en commitments behouden.

Volgens Murphy kan Schefflers *agent-centred prerogative* echter niet de oplossing voor de integriteitskritiek zijn. In plaats van een hybride theorie stelt Murphy voor de *Simple Principle* op te geven voor een *Cooperative principle*. Murphy interpreteert de demandingness-objection niet als een kritiek op het utilisme, maar op de mensen die hun plicht verzaken. De demandingness-objection gaat uit van een partial compliance.⁷⁰ Net als Peter Singer merkt Murphy op dat de eisen van het utilisme veel lager zouden zijn als iedereen iets zou bijdragen. Veeleisendheid treedt alleen op als de kosten op een zeer kleine groep gelegd worden. Als iedereen zou bijdragen zou de eis wel redelijk zijn.

⁶⁸ Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, 14.

⁶⁹ Idem, 15.

⁷⁰ Murphy, "The Demands of Beneficence," 272.

Met *the Simple Principle* bedoelt Murphy de hoofdgedachte van het utilisme dat een actor de handeling moet doen die de best mogelijke stand van zaken tot gevolg heeft. Deze stelling leidt tot de enorme eisen van het utilisme, omdat er geen limiet zit aan wat we op moeten geven om de beste uitkomst te bereiken. Volgens Murphy is de veeleisenheidskritiek gericht tegen deze stelling. Scheffler poogt de actor tegen deze veeleisendheid te beschermen door hem toe te staan zijn eigen commitments zwaarder mee te wegen in de calculus. Murphy noemt het *Simple Principle* samen met de agent-centred prerogative *the Limited Principle*.⁷¹ Door het voorrecht mag de actor zijn eigen voorkeuren meer mee laten wegen in het bepalen van de handeling die de actor moet uitvoeren. Je mag je eigen voorkeuren binnen de utilistische factor als het ware vermenigvuldigen met een bepaalde factor, waardoor ze een ander gewicht krijgen dan ze vanuit een onpersoonlijk standpunt zouden krijgen. Op hoe deze factor concreet bepaald wordt, gaat Scheffler niet in, maar hij zegt wel dat deze factor flexibel is en kan veranderen in andere situaties waarin de eisen hoger zijn. Een hoge factor betekent dat we onze projecten bijna nooit op hoeven te geven, terwijl een lage factor betekent dat we onze integriteit verliezen.⁷²

The Limited Principle is volgens Murphy echter geen oplossing voor de demandingness-objection. Intuïtief hebben we de overtuiging dat een morele theorie meer van ons mag eisen als de situatie waarvoor hulp nodig is verslechterd. Maar als de armoede in de wereld nog meer zou groeien dan zij nu al doet, zou dit gevolgen hebben voor de eisen die het utilisme aan ons stelt. Het voorrecht van de handelende persoon zou dan ontzettend hoog moeten zijn, om onze projecten nog enigszins te beschermen.

Er is nog een probleem met het *agent-centred prerogative*. Het houdt namelijk ook geen rekening met het verschil tussen de eisen in situaties van full-compliance en situaties van partial compliance. Als er slechts een gedeelte van de actoren participeert moet de factor waarmee we ons eigen belang vermenigvuldigen om onze eigen commitments te beschermen al gauw vele malen hoger zijn dan in situaties van full compliance. Deze factor zou echter veel te hoog zijn in situaties van full compliance. De eisen van het utilisme aan het individu zijn in situaties van full compliance lager. Als de actor in deze situatie ook nog veel voorrang mag geven aan zijn eigen voorkeuren door deze met een hoge factor te vermenigvuldigen, heeft dit tot gevolg dat we tot niets meer verplicht zijn. Het prerogative is dus niet flexibel genoeg om zich aan te passen aan de veranderende situaties en kan daarmee niet gelden als oplossing voor de demandingness-objection.⁷³ In plaats daarvan moeten we volgens Murphy vanuit een ander perspectief naar het probleem van de distant needy kijken.

Volgens Murphy kijkt Williams naar gevolgen voor individuen, ieder op zichzelf bezien. Hij beschouwt dus de opofferingen van iedere actor op zichzelf.⁷⁴ Ook Singer spreekt over plichten voor de individuele actor. Murphy zelf stelt dat we daarentegen moeten kijken naar de eisen van *the Simple Principle* voor alle actoren, als collectief. We moeten naar het probleem van de distant needy kijken als een coöperatief project. Als alle actoren de eisen van het consequentialisme zouden inwilligen, zou de veeleisendheid per actor afnemen. Dit betekent omgekeerd ook dat er meer van de participerende actoren geëist wordt als niet iedereen meedoet. Zoals al gezegd is uit onderzoek gebleken dat slechts een procent van het globale inkomen nodig is om alle

⁷¹ Murphy, "The Demands of Beneficence," 275.

⁷² Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, 17-18.

⁷³ Murphy, "The Demands of Beneficence," 275.

⁷⁴ Idem, 278.

armoede uit de wereld te helpen.⁷⁵ Als wij als Nederlanders dit bedrag zouden moeten ophoesten zou er zeker veel van ons geëist worden. Hierdoor zouden wij veel projecten op moeten geven en verliezen wij onze integriteit. Maar als iedere aardbewoner zou bijdragen aan dit bedrag komen we uit op een veel lager bedrag per persoon, waardoor wij onze projecten kunnen blijven verwezenlijken. Murphy stelt dat de eisen van het consequentialisme in situaties van full compliance ook veel lager zouden zijn en dat Williams dit punt over het hoofd ziet.

Volgens Murphy is de demandingness-objection niet zozeer gericht tegen de veeleisendheid, maar tegen non-participatie. “The over-demandingness objection does not need to be solved on its own terms, but rather dissolved--- we never were that worried about the *amount* of the demands; instead, we were all along concerned about doing the work of the others”.⁷⁶ Mensen zijn niet bereid om grote offers te brengen als zij de enigen of een van de weinigen zijn die bijdragen, wetende dat de eisen aan hen hoger worden naar mate anderen hun deel niet bijdragen. Dit is dus een probleem van rechtvaardigheid. In plaats van rechtvaardigheid aan de kant van de minderbedeelden, gaat het over de gelijkwaardige verdeling van morele plichten.⁷⁷ Daarom wil Murphy een *Compliance Condition toevoegen*: als anderen hun bijdrage niet leveren, moeten de eisen voor de wél participerende actoren niet omhoog gaan. Hij stelt het *Cooperative Principle* voor: iedere actor moet zoveel bijdragen als in een situatie van full compliance nodig zou zijn, maar niet meer.⁷⁸ Hierbij wordt het maximaliserende aspect losgelaten. Aangezien wij ons drukker maken over de verdeling van de morele eisen dan over de grootte van de opofferingen, hoeven we ons bij het *Cooperative Principle* geen zorgen meer te maken. We doen altijd wat van ons geëist zou worden, indien iedereen zou participeren en als iemand de eisen niet naleeft, wordt nog steeds hetzelfde van ons geëist.

Murphy ziet zelf in dat zijn *Cooperative Principle* niet altijd intuïtief aannemelijk is. Hij gebruikt de casus van het kind in de sloot om dit te illustreren. Als twee personen beiden haast hebben en er twee kinderen in de sloot verdrinken, zou de ene persoon dat een kind moeten laten verdrinken als de andere persoon geen gehoor geeft aan de roep om hulp?⁷⁹ In deze situatie geeft het *Cooperative Principle* het verkeerde antwoord, maar dit kan makkelijk opgelost worden door de bevindingen van bovenstaande paragrafen erop toe te passen. Ten eerste gaat het bij Murphy om een situatie van distributive justice en niet om noodgevallen. Met behulp van Williams analyse van plichten heb ik aangetoond dat urgentie van de situatie uitmaakt voor de voorrang van bepaalde overwegingen in morele deliberatie. In de situatie waarin twee kinderen verdrinken is duidelijk sprake van dringendheid, waardoor hier wel de plicht geldt om te helpen. Daarbij kunnen we ook het argument van Ignieski aanvoeren dat de plicht om te helpen in een situatie die heel bepaald is, veel strikter is. Wat vooral belangrijk is, is dat het *Cooperative principle* de veeleisendheidsproblematiek oplost in de casus van de distant needy. Het Cooperative principle zou in deze casus ook een dam opwerpen tegen de integriteitskritiek op het utilisme, door het collectieve actieprobleem dat aan deze het probleem van de distant needy ten grondslag ligt, naar voren te halen. Daarmee wordt Singer's argumentatie vanuit het *principle of beneficence* voor de specifieke problematiek van de armoedeproblemen ontzenuwd.

⁷⁵ Thomas Pogge, “World Poverty and Human Rights,” in *Ethics and International Affairs* 19 (2005), 1.

⁷⁶ Murphy, “The Demands of Beneficence,” 289.

⁷⁷ Idem, 281.

⁷⁸ Idem, 280.

⁷⁹ Idem, 291.

5. CONCLUSIE:

We leven in een tijd waarin door globalisatie, supersnelle telecommunicatie en vervoersmiddelen, en grootschalige vluchtelingenstromen de afstand tussen het rijke westen en de 'distant' needy steeds kleiner is geworden. In deze tijd is het aan een filosofische theorie die pleit voor het behouden van eigen commitments en projecten om zich te verantwoorden. In dit leeronderzoek heb ik gepoogd te beargumenteren hoe we praktische ruimte kunnen behouden voor handelingen die we zelf prefereren, waardoor we onze integriteit kunnen behouden.

Utilisten zoals Singer en Unger hebben beargumenteerd dat we de distant needy meer moeten helpen. Utilisten gaan ver in de hulp die zij willen geven en dat is nobel. Zoals Williams zegt: "Utilitarians are often immensely conscientious people, who work for humanity and give up meat for the sake of the animals. They think this is what they morally ought to do and feel guilty if they do not live up to their own standards".⁸⁰ De eisen die de utilisten aan ons stellen gaan echter te ver. Er kleven voor ons negatieve gevolgen aan het op grote schaal helpen van de distant needy. We lopen immers zelfs het risico dat ons waardevolle leven van ons wordt afgenomen.

Ik heb beargumenteerd dat we uit Williams demandingness-objection twee kritieken kunnen halen die we gescheiden moeten houden, omdat ze een ander aspect van het utilisme bekritisieren. De vervreemdingskritiek richt zich tegen de motivationele theorie van het utilisme en stelt dat we vervreemden van onze handelingen als de motivatie voor die handelingen komt uit een objectief perspectief. De integriteitskritiek stelt dat we te weinig praktische ruimte overhouden als we de eisen van het utilisme inwilligen, waardoor we onze eigen projecten niet kunnen najagen. Beide kritieken stellen dat het leven zijn waarde verliest als we de hoge eisen van het utilisme inwilligen.

Hoewel de vervreemdingskritiek een fundamenteeler aspect van het utilisme bekritiseert, heb ik me vooral gericht op de integriteitskritiek in verband met het probleem van de distant needy. Ik heb beargumenteerd dat er wel degelijk een belangrijk moreel verschil zit tussen de twee casussen van Singer. Volgens Singer klopt onze intuïtie, dat we in de situatie van het kind in de sloot wel moeten helpen, maar niet in de situatie van de brief van UNICEF, niet. Volgens Williams, Kamm en Ignieski is deze intuïtie wel gerechtvaardigd, omdat er moreel relevante verschillen zijn tussen beide casussen.

Volgens Williams bepaalt de dringendheid van een situatie welke overwegingen we voorrang geven in morele deliberatie en welke handeling gedaan wordt. Wat dringend is voor een bepaalde actor verandert per situatie en per persoon. Noodgevallen maken dat wij voorrang geven aan het helpen van het slachtoffer. Wij zijn echter niet altijd verplicht om iedereen hulp te bieden.

Kamm stelt dat nabijheid een moreel relevante factor is. Situaties die verder van ons vandaan gebeuren verplichten ons minder strikt. Ik heb beargumenteerd dat de slachtoffers van armoede nabij ons zijn, doordat we onze financiële middelen als extended parts van de actor kunnen zien.

⁸⁰ Williams, "Morality, the Peculiar Institution," 178.

Ook komen de distant needy fysiek steeds dichterbij ons. Nabijheid kan dus niet als argument gelden tegen onze plicht de distant needy te helpen in de casus.

Volgens Igheski is bepaaldheid echter wel relevant. In noodgevallen die dichtbij ons gebeuren is de handeling die gedaan moet worden om hulp te bieden vaak meer bepaald. Hulp die we moeten bieden over afstand is minder bepaald en daardoor is de plicht om mensen die verder af zijn minder strikt. Door deze factoren is onze plicht om de distant needy te helpen minder strikt en blijkt er meer praktische ruimte over om onze eigen projecten te behouden. Hierdoor behouden wij onze integriteit.

Daarnaast heb ik laten zien dat, als we het probleem van de distant needy opvatten als een probleem wat collectieve handelingen vereist, dit de veeleisendheid voor de individuele actor verder verkleint. Hierdoor blijft er meer praktische ruimte over voor het uitvoeren van de persoonlijke projecten van de actor. Williams veeleisendheidskritiek en ook Singers *Principle of Beneficence* richten zich op plichten voor de individuele actoren. Ik heb beargumenteerd dat we onze integriteit kunnen behouden door het probleem van de distant needy te zien als collectief project.

Armoede is een serieus probleem en het staat buiten discussie dat we er veel meer aan moeten doen dan we momenteel doen. De distant needy hebben onze hulp nodig. We kunnen niet onze ogen blijven sluiten voor de problemen die ver van ons bed gebeuren. Daarbij komt nog dat met massale vluchtelingenstromen naar Europa de problemen ons nu ook meer direct gaan raken. De afstand tot de distant needy wordt in letterlijke zin kleiner. Hierdoor neemt ook de dringendheid en de bepaaldheid van de noodsituaties waarin we kunnen helpen toe. De praktische ruimte waarvoor ik beargumenteerd heb om onze integriteit te behouden, wordt dus steeds kleiner. Misschien moeten wij, als rijke westerlingen, vast wennen aan het idee dat we veel van onze eigen projecten op moeten geven. Noodsituaties vereisen immers extremere maatregelen.

6. LITERATUURLIJST:

- Arneson, Richard J. "What Do We Owe to Distant Needy Strangers." In *Peter Singer under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*. Edited by Jeffrey A. Schaler, 267-293. Chicago and LaSalle: Open Court, 2009.
- Arpaly, N. en T. Schroeder. "Praise, Blame and the Whole Self." *Philosophical Studies* 93 (1999), 161-188.
- Chappell, Sophie Grace. "Bernard Williams", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015). Edited by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/williams-bernard/> (geraadpleegd 7 april 2015).
- Cox, Damian, Marguerite La Caze en Michael Levine. "Integrity." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), edited by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/integrity> (geraadpleegd: 7 april 2015).
- Frankfurt, Harry. "Inadvertence and moral responsibility. The Amherst Lecture." *Philosophy* 3 (2008), 1-15.
- Hare, R.M. *The language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Hieronymi, Pamela. "Rational capacity as a condition on blame." *Philosophical Books* 48 (2007), 109-123.
- Hill, Thomas E. Jr. "Kant on Imperfect Duty and Supererogation." *Kant-Studien* 72 (1971), 55-76.
- Ignieski, Violetta. "Distance, Determinacy and the Duty to Aid, a Reply to Kamm." In *Law and Philosophy* 20(2001), 605-615.
- Kagan, Shelly. *Limits of Morality*. Paperback edition. Oxford: Clarendon Press, 1989. 1e druk Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Kamm, F. M. "Does Distance Matter Morally to the Duty to Rescue?" *Law and Philosophy* 19 (2000), 655-681.
- Korsgaard, Christine M. *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Murphy, Liam B. "The Demands of Beneficence." *Philosophy and Public Affairs* 22 (1993), 267-292.
- Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Nagel, Thomas. "Moral luck," in *Moral luck*. Edited by D. Statman , 57-72. Albany: State University of New York Press, 1993.

- Philips, Jos. *Affluent in the face of Poverty. On What Rich Individuals Like Us Should Do*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- Pogge, Thomas. "World Poverty and Human Rights." In *Ethics and International Affairs* 19 (2005), 1-7.
- Robeyns, Ingrid. "Having too much." Utrecht: zonder uitgever, 2014, 1-33.
- Scheffler, Samuel. *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*. Revised Edition. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Shoemaker, David. "Moral Address, Moral Responsibility, and the Boundaries of the Moral Community." *Ethics* 118 (2007), 70-108.
- Singer, Peter. "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy and Public Affairs* 1(1972), 229-243.
- Stocker, Michael. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories." *The Journal of Philosophy* 73, On Motives and Morals (1976), 453-466.
- Unger, Peter. *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Urmson, J. O. "Saints and Heroes." In *Essays in Moral Philosophy*, edited by Allen Wood, 160-166. Seattle: University of Washington Press, 1958.
- Williams, Bernard. "A Critique of Utilitarianism." In J.J.C. Smart and Bernard Williams. *Utilitarianism for and against*, 75-155. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Williams, Bernard. "Moral Luck." In *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, 20-39. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Williams, Bernard. "Morality, the Peculiar Institution." In *Ethics and the Limits of Philosophy*, 174-196. London: Fontana, 1985.