

**Masterscriptie**

**Keuzes voor Quine**  
**Morele waarden, ethische**  
**methodologie en cognitivisme**

Eric de Laat

Universiteit Utrecht  
Academische master Wijsbegeerte  
St.nr: 3734579  
Juli 2015

# Inhoud

<b>Voorwoord</b>	<b>3</b>
<b>1. Inleiding</b>	<b>7</b>
<b>2. Quineaanse ethiek</b>	<b>11</b>
2.1 Over het essay	11
2.2 Vergelijken en waarderen	13
2.3 Mutatie en morele waarden	18
2.4 Zintuiglijke, esthetische, prudentiële waarden	21
2.5 Gemeenschappelijke moraal en morele conflicten	24
2.6 Conclusie	27
<b>3. De status van morele waarden</b>	<b>29</b>
3.1 Een anti-hedonisme-lezing	30
3.2 Argumenten voor anti-hedonisme	31
3.3 Argumenten tegen anti-hedonisme	34
3.4 Een alternatieve theorie	37
3.5 Conclusie	39
<b>4. Methodologische zwakte van ethiek</b>	<b>41</b>
4.1 Typologie van zinnen	41
4.2 Het gevoel als empirisch steunpunt	45
4.3 De morele praktijk als empirisch steunpunt	49
4.4 Discussie en conclusie	51
<b>5. Cognitivist of niet</b>	<b>55</b>
5.1 Het debat	56
5.2 Campbell, Broach en Shockley	58
5.3 Discussie en conclusie	60
<b>6. Conclusie en discussie</b>	<b>63</b>
6.1 Conclusie	63
6.2 Discussie	64
<b>Referenties</b>	<b>67</b>

## Voorwoord

Dit is een masterscriptie voor de zogenaamde ‘Academische Master’ bij Wijsbegeerte. Doel van dit masterprogramma is dat het de student leert een brug te slaan tussen hardcore universitaire filosofie en de diverse aspecten van het dagelijks leven waarmee een brug geslagen kan worden: wetenschap, media, religie, zingeving, onderwijs, gezondheidszorg, journalistiek, etc. Een mooi doel dat mij eind 2010, toen ik mij oriënteerde op mogelijkheden binnen een filosofiestudie, direct aansprak. Tijdens mijn economisch promotie-onderzoek twintig jaar geleden heb ik ontdekt hoe gesloten de universitaire wereld kan zijn, waardoor veel belangwekkende vorderingen (te lang) onontdekt blijven.

In februari 2011 ben ik begonnen met de pre-master. De eerste cursus die ik volgde, was ‘Taalfilosofie’, gegeven door Rosja Mastop, drie jaar geleden de begeleider van mijn bachelorscriptie, en Menno Lievers, de begeleider van deze masterscriptie. Taalfilosofie ging meteen over veel van wat een leek zich wellicht voorstelt bij een filosofiestudie: hoofdonderwerp was de betekenis van ‘betekenis’, tijdens de inleiding werden de uiteenlopende ideeën uit de doeken gedaan van wat filosofie is, gevolgd door zeker vier colleges gewijd aan verschillende opvattingen van waarheid. Taai, en fascinerend.

Tijdens een van de eerste colleges hield Menno een warm pleidooi voor een belangwekkend filosoof genaamd Quine (1908-2000), en zijn meest recente ‘boekje’ *From Stimulus to Science*, waarin Quine de belangrijkste aspecten van zijn filosofie samenbrengt. Dat boekje heb ik diezelfde avond nog besteld. Kort daarna werd ik ruim twee weken aan bed gebonden door een gevalletje *labyrinthitis*, hetgeen mij de gelegenheid gaf, toen de symptomen enigszins tot bedaren waren gekomen, het ook direct te lezen. Ik snapte er geen bal van.

Toch kreeg ik de indruk dat ik Quine zou kunnen leren snappen, en dat het type filosofie dat hij bedreef, mij erg zou aanspreken. Bovendien kon ik mijn ontstoken evenwichtsorgaan op dat moment nog de schuld geven van mijn cognitieve onvermogen. Bij de overige cursussen tijdens mijn pre-master en master kwam Quine niet meer spontaan aan bod, maar ik heb me in de marge wel mondjesmaat kunnen verdiepen in zijn filosofie. Mijn bewondering groeide, en ook het voornemen om ‘iets met Quine’ te doen in mijn masterscriptie. En zo geschiedde.

Om een plaats te vinden in Quines filosofie vanwaar ik een brug zou kunnen slaan met de dagelijkse praktijk, dat leek in eerste instantie een uitdaging op zich. Quines filosofie is behoorlijk abstract, het predicaat ‘hardcore’ is zeker van toepassing. En mijn wiskundeknob-

bel, hoewel redelijk goed ontwikkeld, bleek ook na herstel van de labyrinthitis vaak onvoldoende garantie voor (snel) begrip. Tot mijn grote vreugde bleek Quine echter ook een stuk over ethiek te hebben geschreven, *On the nature of moral values*, waar ook nog eens enige kritiek op was verschenen. Dat was het ideale haakje, temeer omdat ik graag ook het probleem van het moreel relativisme aan de orde wilde stellen in mijn scriptie, als het even kon. Dat laatste komt uiteindelijk niet expliciet aan bod, maar het werk aan de scriptie heeft wel ideeën hierover doen opborrelen, wie weet wat de toekomst nog brengt?

Hoewel er geen normen zijn specifiek voor een scriptie voor de academische master, heb ik geprobeerd deze scriptie meer een publieksstuk te laten zijn dan de reguliere academische proeve van bekwaamheid.<sup>1</sup> Ik ben daarom op zoek gegaan naar een nieuwe balans tussen filosofische striktheid, compleetheid en precisie enerzijds en toegankelijkheid voor een niet-universitair publiek anderzijds. Dit vraagt om het enigszins laten vieren van enkele dogma's van het wetenschappelijk metier, vooral als het gaat om stijlkwesaties. De grote uitdaging daarbij is om het drijfzand van filosofische flierefluiterij te vermijden, waar publieksfilosofen nog wel eens in verzeild raken. De lezer tot wie deze scriptie zich richt, is daarom niet de universitair filosoof, maar dat ben ikzelf, meer precies de persoon die ik vier jaar geleden was toen ik met de studie begon: gewend om een stuk lineair te lezen, maar gemotiveerd genoeg om zo af en toe terug te bladeren en delen te herlezen, en desnoods nog eens. En wiens aandacht wordt versterkt door een aantrekkelijk geschreven stuk, zonder te vervallen in retoriek.

Dat brengt mij aan het einde van dit voorwoord, traditiegetrouw de plaats om te bedanken. Mijn grote dank gaat allereerst uit naar alle docenten die mij de afgelopen vier jaar wegwijs hebben gemaakt in de wijsbegeerte. Zij zijn erin geslaagd om de ruim honderd avondcolleges, van zeven uur tot kwart voor tien, na voor mij én voor hen een hele werkdag, een inspiratiebron te laten zijn, waardoor de studie alles geworden is waar ik vooraf op hoopte. Een gevecht tegen de vermoeidheid, waar ik toch wel beducht voor was, heb ik nooit hoeven voeren. Daarvoor dank ik Joel Anderson, Bert van den Brink, Maarten van Houte, Annemarie Kalis, Menno Lievers, Janneke van Lith, Rosja Mastop, Jesse Mulder, Jos Philips, Katrien Schaubroeck, Piet Steenbakkers, Albert Visser, Jan Vorstenbosch, Hans Wessels en Paul Ziche. Ook mijn werkgever, de Nederlandse Zorgautoriteit, dank ik voor de flexibiliteit die het mij mogelijk maakte om studie en werk zo goed als frictieloos te combineren.

---

<sup>1</sup> Deze zin illustreert dat 'academische master' in dit geval een eigenaardige naam is: twee maal 'academische' met schijnbaar tegenovergestelde betekenis.

Tot slot veel dank aan allen in mijn omgeving die mij hebben gesteund en gestimuleerd in mijn voornemen en tijdens de studie, in het bijzonder aan Lineke, Simon, Elke en Marjet. Zonder hun geduld met, blijken van liefde voor en steun aan de echtgenoot en vader die ik tijdens de (soms lange) weekends even niet kon zijn, was dit ruim vierjarige project ongetwijfeld voortijdig beëindigd. Zelfs het puberale onbegrip (“Wat is daar nou aan?”) heeft mij gestimuleerd. Ik leg het nog wel eens uit.

Bunnik, juli 2015  
Eric de Laat



# 1. Inleiding

## *DE ETHIEK VAN QUINE*

Willard Van Orman Quine (1908-2000) heeft een toonaangevende filosofie nagelaten.<sup>2</sup> Het systeem van Quine bevat claims op vele filosofische terreinen, waaronder logica, taal, kennis, wetenschap en ontologie.<sup>3</sup> Over moraliteit en ethiek heeft Quine echter slechts één essay geschreven, voor het eerst gepubliceerd in 1978, *On the nature of moral values* (NMV). In NMV betoogt Quine dat onze morele waarden voortkomen uit enkele basale waarden die in ons organisme zitten ingebakken. Door (op)voeding en andere ervaringen ontwikkelen we hand in hand met nieuwe kennis ook nieuwe waarden, ervaringen die we consistent positief of negatief waarden, afgeleid van de basale waarden. Op zeker moment in dat proces ontwikkelt een individu ook morele waarden.

Tot zover lijkt NMV in lijn met andere delen van het systeem van Quine, er ligt bijvoorbeeld een duidelijke parallel met zijn theorie van het aanleren van taal. Verderop in NMV introduceert Quine echter ook morele waarden met een andere herkomst, zoals directe inprenting door opvoeding. En tegen het einde van NMV behandelt Quine de kwestie van strijdige morele waarden, tussen personen, maar ook binnen een persoon. Wat te doen als de ene waarde ons linksaf stuurt en de andere rechtsaf? Hoe komen we dan tot een winnende waarde? Dit is het terrein van de normatieve ethiek.

Kritieken op NMV richten hun pijlen voornamelijk op dit tweede deel en wijzen op inconsistenties tussen het filosofisch systeem van Quine enerzijds en stellingen in NMV anderzijds. Deze criticasters bevinden zich in twee groepen. De eerste groep richtte zich in de jaren tachtig tegen Quines betoog in NMV dat normatieve ethiek methodologisch zwakker is dan wetenschap. Bij gebrek aan empirische steunpunten kan een morele theorie niet meer zijn dan een coherent geheel. Bij het kiezen tussen twee van die coherente theorieën hebben we niets aan waarnemingen, terwijl die in de wetenschap wel kunnen helpen. Owen Flanagan (1982) en Morton White (1986) menen echter dat een methodologisch zwakkere ethiek niet spoort met Quines algehele filosofie.

---

<sup>2</sup> Voor een kort Nederlandstalig overzicht van Quines filosofie, zie Lievers (2008). Een uitgebreidere Engelstalige tekst is bijvoorbeeld Kemp (2006).

<sup>3</sup> Quine heeft veel filosofen en wetenschappers direct of indirect geïnspireerd. In het kader van deze scriptie is vooral het werk relevant op het grensvlak van filosofie, moraliteit en neurowetenschappen, zoals dat van Patricia Churchland, Paul Churchland, en Daniel Dennett. Een goed voorbeeld hiervan is het boek *Braintrust* (2011) van Patricia Churchland, waarin zij de hypothese ontwikkelt en onderbouwt dat moraliteit wordt gevormd door vier hersenprocessen die elkaar onderling beïnvloeden.

Een tweede groep uitte in de jaren negentig kritiek op een ander punt van vermeende inconsistentie tussen NMV en Quines algehele filosofie. Terwijl de algehele filosofie van Quine lijkt aan te koersen op een noncognitivistische ethiek, bevat NMV claims en argumenten die wijzen op een cognitivistische ethiek, aldus Jay Campbell (1996), Ronald Broach (1997) en Kenneth Shockley (1998). Deze situatie mondt uit in enig filosofisch touwtrekken tussen noncognitivist Broach en cognitivist Shockley, met Quine als touw. Afgezien van een korte repliek op Morton White in 1986 heeft Quine zelf niets meer geschreven over ethiek. Quine hangt als het ware nog steeds tussen Broach en Shockley in. Dat heeft Quine niet gedeerd, maar ik vind het een onprettige aanblik, en het vormt daarom voor een deel mijn motivatie voor deze scriptie.

#### *SCRIPTIE*

In mijn scriptie voeg ik aan de twee hierboven genoemde punten van vermeende inconsistentie een derde punt toe: Quines notie van morele waarden lijkt niet te rijmen met zijn opvattingen over waarden in het algemeen. Dit punt is bij mijn weten in de literatuur nog niet aan de orde geweest. De scriptie onderzoekt in hoeverre de drie punten van vermeende inconsistentie nu echt aanleiding vormen Quine postuum te dwingen tot het maken van keuzes. Is er echt aanleiding om een inconsistentie te zien? Waar kunnen we de stellingen en argumenten in NMV zo interpreteren dat de inconsistentie verdwijnt? Welke werkelijke inconsistentie blijft over? Rondom mijn eigen punt is het antwoord op deze vragen vanzelfsprekend meer verkennend dan rondom de andere twee punten.

De centrale vraag van deze scriptie is daarom de volgende:

*In hoeverre is de ethiek van Quine consistent met zijn algehele filosofische systeem? Ofwel: hoe quineaans is Quines ethiek?*

Als eerste analyseer ik wat Quine daadwerkelijk heeft geschreven over ethiek. NMV vormt hierbij de hoofdmoot, maar ook passages uit andere werken worden hierbij betrokken. Vervolgens behandel ik de drie punten van vermeende inconsistentie, waarbij ik de volgorde aanhoud waarin die inconsistenties zich voordoen in NMV. Ik begin daarom met mijn eigen punt over morele waarden en waarden in het algemeen. Dan inventariseer ik op de twee overige punten de kritiek op de stellingname van Quine en de debatten hierover. Ik onderzoek en beargumenteer welke kritiek overeind blijft en welke niet.

Doel van de scriptie is om bij te dragen aan het verduidelijken van de positie van ethiek binnen het filosofisch systeem van Quine. De discussie aan het eind van de scriptie beziet de conclusies in het



licht van een aantal nieuwe suggesties die ik ontwikkel in de marge van de analyse van de vermeende inconsistenties.

#### *BETOOG*

Als eerste zal ik betogen dat er een schijnbare tegenspraak zit tussen enerzijds Quines hedonistische theorie van het ontstaan en ontwikkelen van waarden in NMV en anderzijds zijn definitie van morele waarden. Ik ontwikkel een concretere lezing van de definitie, die de schijnbare tegenspraak zou kunnen opheffen, en onderzoek vervolgens argumenten voor en tegen die lezing. Ik zal betogen dat een eenduidige conclusie niet te trekken is. NMV is op dit punt naar mijn mening niet eenduidig.

Ten aanzien van de inconsistentieclaim vanuit de eerste groep critici, over de methodologische zwakte van ethiek, zal ik betogen dat die ongegrond is. De empirische steunpunten die Owen Flanagan en Morton White aandragen voor ethiek, en die ethiek een vergelijkbare methodologische status zouden moeten geven als wetenschap, voldoen niet aan de criteria die Quine stelt. In concreto zijn Flanagan en White niet in staat te onderbouwen dat hun empirische steunpunten leiden tot morele observatiezinnen, het quineaanse fundament onder alle wetenschap.

Tot slot zal ik betogen dat de claims over het gemengde (non)cognitivism van Quine, van de tweede groep critici, ook niet leiden tot inconsistentie. Het onderscheid tussen cognitivism en noncognitivism is de laatste jaren steeds meer ter discussie komen te staan. Quines gemengde positie past prima in het spectrum van overige gemengde posities en duidt niet op een inconsistentie.

#### *LEESWIJZER*

Voordat ik toekom aan de beantwoording van de onderzoeksvraag, zet ik in hoofdstuk 2 eerst het werk van Quine uiteen. Daarbij volg ik NMV en ga waar nodig dieper in op relevante elementen uit zijn filosofisch systeem.

De volgende drie hoofdstukken behandelen de argumenten voor en tegen de drie vermeende inconsistenties. Hoofdstuk 3 onderzoekt Quines definitie van morele waarden en mijn concrete lezing hiervan, gericht op het opheffen van de schijnbare tegenspraak hierover. Hoofdstuk 4 richt zich op de bezwaren van Flanagan en White over de methodologische zwakte van ethiek in vergelijking met wetenschap. Hoofdstuk 5 onderzoekt de merites van de argumenten van Campbell, Broach en Shockley waar het gaat over de (non)cognitivistische status van Quines ethiek.

Tot slot bevat hoofdstuk 6 mijn conclusies en een korte discussie.

Bij het verwijzen naar Quines werk gebruik ik in deze scriptie de volgende gangbare afkortingen voor boeken en essays van Quine:

- WO = *Word and Object* (Quine, 1960)
- RR = *The Roots of Reference* (Quine, 1974)
- NMV = *On the nature of moral values*; zoals toegelicht in paragraaf 2.1 is dit essay, dat centraal staat in deze scriptie, drie keer gepubliceerd: in 1978, 1979, en 1981. Ik gebruik de versie uit 1979 steeds voor citaten en verwijzingen
- TT = *Theories and Things* (Quine, 1981)
- RMW = *Reply to Morton White* (Quine, 1986)
- SS = *From Stimulus to Science* (Quine, 1995).

## 2. Quineaanse ethiek

Over ethiek heeft Quine slechts een essay geschreven: *On the nature of moral values* (NMV), voor het eerst gepubliceerd in 1978. De controverse rondom dit essay over wat de juiste plaats zou moeten zijn van ethiek in het systeem van Quine, staat centraal in deze scriptie. Tevens is dat debat voor mij de springplank om mijn eigen visie op die juiste plaats te ontwikkelen. In dit hoofdstuk daarom een weergave van Quines stellingname in NMV.

Voordat ik inga op de inhoud van NMV, sta ik in paragraaf 2.1 eerst stil bij de (voor)geschiedenis van het essay, en wat Quine zelf over het essay geschreven heeft. In de paragrafen daarna behandel ik de inhoud. Daarbij ga ik in vier delen in op NMV:

- Het door Quine gepostuleerde basisinstrumentarium in ons brein dat vergelijkt en waardeert (2.2)
- Het ontwikkelen van voor het individu nieuwe (morele) waarden middels een proces van mutatie (2.3)
- De overige door Quine benoemde waarden: zintuiglijke, esthetische en prudentiële (2.4)
- De moraliteit van gemeenschappen en (on)mogelijkheden rondom het oplossen van morele conflicten (2.5).

Paragraaf 2.6 trekt conclusies.

### 2.1 Over het essay

NMV is voor het eerst verschenen in 1978, in een *Festschrift* voor drie tijdgenoten van Quine: Richard Brandt, William Frankena en Charles Stevenson. Twee van deze drie zijn in hetzelfde jaar geboren als Quine, 1908. Alle drie hadden zij hun sporen verdiend op het terrein van de ethiek. Het boek gaat dan ook over ethiek en heeft als titel: *Values and Morals*.

In zijn autobiografie *The Time of My Life* (1985) schrijft Quine het volgende over NMV:

That summer [(1976)] I turned out four request numbers, one of which was for a *Festschrift* for my Ann Arbor friends Charles Stevenson, Bill Frankena and Dick Brandt. Føllesdal and others had now and then urged me to broach ethics, and this was the time; for all three honorands were ethicists. The result was "On the nature of moral values." I suspect that the only surprise in it was my choice of the subject. (Quine, 1985, p.422)

NMV is twee maal opnieuw gepubliceerd. De eerste keer in 1979 in *Critical Inquiry*. De tweede keer in 1981, in een bundeling van essays van Quine onder de titel *Theories and Things* (TT). In het korte

voorwoord van TT noemt hij NMV een “unaccustomed venture into ethics” (TT, geen paginanummer).

Quine had in *The Roots of Reference* (RR) een paragraaf over waarden geschreven, primair over het aanleren van de term “goed”, waarin hij ook een uitstapje maakt naar het aanleren van die term in de morele betekenis en naar het aanleren van moreel goed gedrag. RR verscheen in 1974 en in die tijd ontstond waarschijnlijk ook het idee om een Festschrift te maken voor Brandt, Frankena en Stevenson. Men komt op het idee Quine te vragen om een bijdrage te leveren.

Veel wijst erop dat Quine dit ethische uitstapje niet zo serieus heeft genomen als veel van zijn andere werk:

- Hij noemt het essay in het voorwoord van TT een ‘unaccustomed venture into ethics’ en in zijn autobiografie een verzoeknummer; veel meer woorden wijdt hij er niet aan.
- De reprint in TT (1981) is, op een handvol minieme details na, identiek aan het origineel uit 1978. De reprint in *Critical Inquiry* (1979) wijkt op veel meer (maar wederom minieme) punten af van het origineel, ongeveer veertig. Wat opvalt, is dat in *Critical Inquiry* drie onmiskenbare typefouten uit het origineel worden verbeterd, die in TT weer onverbeterd terugkeren.<sup>4</sup> De redacteur van *Critical Inquiry* is kritischer door de tekst gelopen dan Quine of zijn redacteur voor de reprint in TT. Mijn voorzichtige conclusie is dat Quine waarschijnlijk niet de tijd heeft genomen om er zelf nog eens kritisch doorheen te lopen.
- Er is geen vervolg gekomen in de vorm van bijvoorbeeld een tweede ethiek-essay. Quine heeft de reacties op NMV ook onbeantwoord gelaten, met één uitzondering. Die uitzondering is zijn repliek op de reactie van Morton White, beide in Hahn en Schilpp (1986). Die repliek werd echter afgedwongen door het format van dat boek, een verzameling essays over de filosofie van Quine, met bij elk essay een repliek van Quine zelf.

NMV wijkt, naast het onderwerp, in nog een aantal opzichten af van veel van Quines andere werk. Ten eerste speelt taal nauwelijks een rol in de analyses in NMV. In tegenstelling tot veel ander werk van Quine gaat het niet over uitspraken, idioom, vertaling, betekenis, zinstylen of andere taalgerelateerde aspecten. In NMV concentreert Quine zich op niet-verbaal gedrag en meer nog op de oorsprong en ontwikkeling daarvan, waarbij hij de term ‘waarden’ (*values*) gebruikt.

---

<sup>4</sup> In *Critical Inquiry* wordt bijvoorbeeld correct gesproken over een “counter-evolutionary bit of moral rationalization” (NMV, 479), terwijl in het origineel en in TT “counter-revolutionary” staat.

Ten tweede hanteert Quine naarmate de analyse in NMV vordert, steeds minder zijn gebruikelijke terminologie, bijvoorbeeld 'disposition', 'similarity basis' en 'pleasure principle'. Ook introduceert hij nieuwe termen, zoals 'the transmutation of means into ends', 'satisfactions' en 'causal reduction'.

In de tien pagina's die NMV telt, ten slotte, behandelt Quine een imposant aantal verschillende onderwerpen binnen en buiten de ethiek, zoals:

- relatie tussen overtuigingen en waarden,
- herkomst van niet-moreel gedrag en waarden,
- ontstaan en aanleren van moreel gedrag en morele waarden,
- verschillende typologieën van morele waarden,
- overeenkomsten en verschillen tussen moraal en taal,
- herleiden van waarden uit gedrag binnen een onbekende cultuur,
- overeenkomsten en verschillen tussen wetenschap en ethiek,
- (on)mogelijkheden van het oplossen van morele conflicten tussen gemeenschappen, generaties en individuen en binnen een individu.

Dit brede scala van onderwerpen geeft NMV het karakter van een overzichtsartikel, echter in dit geval zonder onderliggend materiaal dat in meer detail ingaat op elk van de onderwerpen.

Bovenstaande punten bemoeilijken het duiden van de stellingen in NMV flink. Wat bedoelt Quine nu precies in NMV? Hoe is dat wat hij stelt in NMV te relateren aan zijn overige werk? Een belangrijk aanknopingspunt bij het beantwoorden van die vragen is voor mij de laatste zin van de hierboven aangehaalde passage uit zijn autobiografie: "I suspect that the only surprise in it was my choice of the subject." Quine zelf vond blijkbaar dat kenners van zijn werk geen verrassende stellingen zouden moeten aantreffen in NMV. Dit geschiedkundige aanknopingspunt zal ik in het vervolg van deze scriptie een aantal keer gebruiken naast inhoudelijke argumenten bij het duiden van Quines stellingen.

Dit gezegd hebbende kunnen we nu de overstap maken naar de inhoud van NMV. Wat schrijft Quine over de natuur van morele waarden?

## 2.2 Vergelijken en waarderen

Quine begint NMV met een theorie van het aanleren van gedrag. Op basis waarvan ontwikkelen wij gedrag? Hiervoor zijn twee ingrediënten nodig, aldus Quine:

Clearly all learning, all acquisition of dispositions to discriminatory behavior, requires in the subject this bipartite equipment: a similarity space and some ordering of episodes along the valuation axis, however crude. Some such equipment [...] must be innate. (NMV, p.472)

Een dergelijke tweedeling had Quine in 1974 ook al opgevoerd in zijn theorie van het aanleren van taal in RR. Daarin schrijft hij bijvoorbeeld aan het eind van deel I:

[W]hen we are looking for the elements of the learning process at its simplest, perceptual similarity and the pleasure principle afford a reasonable schema. (RR, p.32)

Ik ga ervan uit dat Quines korte uiteenzetting over het aanleren van gedrag in het algemeen in NMV een rechttoe-rechtaan uitbreiding is van zijn theorie van het aanleren van taalgedrag in RR. Die aanname lijkt mij gerechtvaardigd. Zo gebruikt hij in dit deel van NMV nog wel vergelijkbare c.q. dezelfde termen als in zijn uitgebreide theorie in RR, zoals 'disposition to behavior', 'similarity' en 'episode'. Bovendien zou een andere theorie voor het aanleren van algemeen gedrag ook een herziening impliceren van zijn theorie van het aanleren van taalgedrag. Zo kort na het verschijnen van RR, NMV in 1978 en RR in 1974, en in het licht van zijn uitspraak in de autobiografie hoogst onwaarschijnlijk.

In RR zet Quine een theorie uiteen van hoe wij komen tot wetenschappelijke theorieën enkel op basis van onze zintuiglijke waarnemingen en aangeboren vermogens. Quines analyse begint bij (het aanleren van) taal. In onze vroegste taal ligt onze eerste kennis besloten, en met het groeien van onze taalvaardigheid neemt ook onze kennis toe. Begrijpen wat een woord of zin betekent, is niets meer of minder dan de vaardigheid om het woord of de zin op een juiste manier te gebruiken. RR is dan ook een theorie over de ontwikkeling van taal als verbaal gedrag. Quine maakt voor het onderbouwen van zijn theorie gebruik van wetenschappelijke inzichten, vooral uit de ontwikkelingspsychologie, en maakt zoveel mogelijk gebruik van empirische steunpunten, zoals waarneembaar (verbaal) gedrag.<sup>5</sup> Hij ziet dit gedrag echter als de resultante van andere, onbekende lichamelijke toestanden en processen, met name in het brein. Die onbekende lichamelijke toestanden en

---

<sup>5</sup> Er zit een zekere circulariteit in het gebruik van wetenschappelijke inzichten in een theorie die verklaart hoe wij komen tot die wetenschappelijke inzichten. Quine verdedigt dit type circulariteit hier en elders in zijn filosofie niet alleen, hij beschouwt de circulariteit als onproblematisch, onvermijdelijk voor zijn filosofie en te verkiezen boven (filosofische) theorieën die gebruik maken van een of meer axioma's zonder wetenschappelijke rechtvaardiging. De voor- en tegenargumenten rondom deze 'regelcirculariteit' komen goed naar voren in een debat tussen Bonjour (2005a, 2005b) en Devitt (2005a, 2005b).

processen die, onder de juiste condities, verbaal gedrag mede veroorzaken, noemt Quine 'disposities' (zie het kader hieronder).

### Disposities

In RR ziet Quine zich voor de uitdaging gesteld om een verklaring te geven voor taalgedrag, terwijl zulk verbaal gedrag aangestuurd wordt door het lichaam op een manier die nog niet bekend is. Hiertoe maakt hij gebruik van de term 'dispositie':

Each disposition, in my view, is a physical state or mechanism. A name for a specific disposition, e.g. solubility in water, deserves its place in the vocabulary of scientific theory as a name of a particular state or mechanism. (RR, p.10)

Een term voor een bepaalde dispositie ziet Quine als aanduiding voor een fysieke toestand of mechanisme.

De dispositie van een bepaald individu om onder bepaalde condities bepaald taalgedrag te vertonen, bijvoorbeeld om 'rood' te zeggen als een rijpe tomaat in zijn blikveld verschijnt, is vanuit natuurwetenschappelijke optiek niet anders dan de dispositie van een bepaalde stof om op te lossen als het in water wordt geplaatst. Het verschil zit in de onbekendheid van het mechanisme achter de eerste dispositie. En daar zit ook het nut van de dispositie als aanduiding:

By means of [dispositional idiom] we can refer to a hypothetical state or mechanism that we do not yet understand, or to any of various such states or mechanisms, while merely specifying one of its characteristic effects such as dissolution upon immersion in water. (RR, p.10)

Oplosbaarheid in water is inmiddels overbodig als wetenschappelijke aanduiding voor de fysieke toestand van een stof, omdat tot in voldoende detail bekend is waaraan stoffen deze eigenschap danken. Maar ooit wisten we niet waarom sommige stoffen oplossen en andere niet. Net zoals 'oplosbaarheid in water' toen een wetenschappelijk nuttige term was, zo ook kan dit gelden voor termen die duiden op de fysieke mechanismen achter bepaald observeerbaar gedrag, zoals intelligentie:

A term for [intelligence] is entitled to a place in our theoretical vocabulary, even if all we know about the attribute is that an animal that has it is quickly conditioned. After all, we do not restrict our theoretical vocabulary to things we understand completely. Ignorance is everywhere, and is a matter of degree. (RR, p.10-11)

De dispositie tot bepaald (verbaal) gedrag is zodoende voldoende onderbouwd als wetenschappelijk verantwoorde aanduiding. In RR verklaart Quine hoe een individu dergelijke disposities kan ontwikkelen als het gaat om verbaal gedrag.

Een kort terzijde over 'toestanden' en 'processen'. Quine gebruikt deze vaak in een adem, zoals in het eerste citaat in het kader: "states and mechanisms". Dit is te verklaren vanuit Quines ontologie, de dingen die volgens zijn systeem bestaan. De minimale ontologie die Quine nodig heeft, omvat fysieke objecten en verza-

melingen daarvan, waarbij 'fysieke objecten' een ruime definitie kent, zoals hij stelt in *From Stimulus to Science* (SS):

Better simply to admit as a physical object the content of any portion of space-time, however irregular, indeed however discontinuously scattered. (SS, p.41)

Volgens deze ontologie kunnen we 'toestand' niet interpreteren als een situatie op een moment (zonder tijdsduur), omdat een tijdloos deel van ruimte-tijd geen inhoud heeft. De term 'toestand' verwijst naar een stationair proces, een proces met een korte tijdsduur waarin gedurende die tijd geen (relevante) veranderingen optreden. Ik gebruik in het vervolg daarom alleen nog 'proces'.

Terug naar disposities. Zoals Quine in RR verklaart hoe een individu disposities ontwikkelt om verbaal gedrag te vertonen, net zo (neem ik aan) zet hij in NMV kort uiteen hoe een individu disposities ontwikkelt voor bepaalde vormen van gedrag in het algemeen.<sup>6</sup> Met de termen 'perceptual similarity' (RR) en 'similarity space' (NMV), geciteerd op pagina 14 hierboven, doelt Quine op het vermogen om, ergens in de fysieke mechanismen van het brein, een zintuiglijke waarneming in het heden te vergelijken met episodes van zintuiglijke waarnemingen uit het verleden, en te bepalen met welke episodes die overeenkomt. Zonder dit vermogen om te herkennen in een waarneming dat de geschiedenis zich in enige mate herhaalt, is leren niet mogelijk.

Het tweede element, het 'pleasure principle' (RR) ofwel de 'valuation axis' (NMV), betreft het vermogen om aan een zintuiglijke waarneming een waardering te koppelen langs een waarderingsas. Wij waarderen elke waarneming, van onaangenaam via (meestal) neutraal naar aangenaam. Gedrag, waaronder taalgedrag, is er vervolgens op gericht om overeenkomsten groter te maken als de waardering van de meest gelijkende episode uit het verleden hoog is. Het individu zal het eigen gedrag uit die vorige episode dan zo goed mogelijk imiteren. Als de waardering voor die episode juist laag is, dan is gedrag erop gericht de herhaling van het onaangename te ontlopen door de overeenkomst kleiner te maken: het individu vertoont dan ander gedrag dan in de betreffende episode, zo anders als mogelijk.

---

<sup>6</sup> Quine gaat verder dan Gilbert Ryle in zijn *The Concept of Mind* (1949), het boek waarin Ryle de mythe van het cartesiaans dualisme ontmaskert. In het vijfde hoofdstuk betoogt Ryle dat veel woorden die lijken te verwijzen naar iets geestelijks, zoals 'weten' en 'verlangen', allemaal verschijningsvormen zijn van eenzelfde basisconcept: 'dispositie'. En disposities schrijven we niet alleen toe aan mensen, maar ook aan insecten, kristallen en atomen. Daar laat Ryle het bij; hij geeft geen definitie, wetenschappelijke rechtvaardiging of verklaring van 'dispositie'.



In RR staat Quine uitgebreid stil bij een aantal belangrijke ondersteunende details binnen deze theorie, details die hij in NMV weglaat, zoals het aspect van 'saliency': sommige elementen van een zintuiglijke waarneming doen er meer toe dan andere voor een hoge of lage waardering, zo leert het kind mettertijd. De waardering verschuift dan in het geheugen van de hele waarneming naar de 'salient traces' ervan. In RR maakt Quine ook duidelijk dat de waardering zelf ook onderdeel is van wat vergeleken kan worden in de 'similarity space': zo leren we de termen 'lekker', 'mooi' en 'goed' en hun tegengelen juist toepassen.

Het tweeledige instrumentarium van vergelijken en waarderen moet volgens Quine in ieder geval voor een deel aangeboren zijn, anders kunnen we nooit een begin maken met leren:

Some such equipment, then, must precede all learning; that is, it must be innate. [...] [The] details are perhaps not yet fully understood, but we need know little to be assured that what is required for all learning must not have been learned. (NMV, p.472)

Uit dit citaat komt ook enigszins naar voren hoe Quine zich verhoudt tot het behaviorisme van Skinner, enige tijd zijn collega bij Harvard. Skinner was van mening dat alle gedrag een respons is op stimuli uit de omgeving van de actor. Wat er tussen stimulus en respons gebeurt in het hoofd van de actor, is nooit (mede)bepalend voor het gedrag. Quines stelling dat een deel van het leermechanisme aangeboren is, impliceert dat verschillen van individu tot individu in dit aangeboren deel ook medebepalend zullen zijn voor gedragsverschillen. Quines behaviorisme is overigens ook niet zozeer een theorie als wel een empiristische keuze: omdat gedrag de enige observeerbare uitkomst is van het leerproces, wil hij het leerproces verklaren in gedragstermen. Niet omdat hij denkt dat er geen diepere (neurologische) verklaring is, zoals Skinner, maar omdat hij geen toegang heeft tot die diepere laag.<sup>7</sup>

In de eerste pagina's van NMV introduceert Quine ook de termen overtuiging ('belief') en waardering ('valuation') voor hetzelfde tweeledige instrument:

Observe then the duality of belief and valuation: the similarity standards are the epistemic component of habit formation, in its primordial form, and the reward-penalty axis is the valuative component. (NMV, p.471)

Vanaf dit punt gaat Quine de term 'value' gebruiken in afwisseling met 'valuation'. In dit stadium van NMV verwijst Quine met de term 'waarde' dus naar een hersenproces gekoppeld aan een ander hersenproces, de waarneming.

---

<sup>7</sup> Zie hierover ook Kemp (2006), p. 81-82, en Graham (2015).

De epistemische component die Quine postuleert, maakt inductie mogelijk, en de valuatieve component geleidt het individu naar waardevolle handelingen:

Our innate similarity space is our modest head start on the epistemic side, for it is the starting point for induction [...], the expectation that similar episodes will have similar sequels [...]. In our innate likes and dislikes we have our modest head start on the valuative side, and then induction is our guide to worthwhile acts. (NMV, p.472)

De theorie die Quine ontvouwt, komt er dus op neer dat wij gedrag aanleren op basis van aangeboren plezier- en pijnbelevingen. Die belevingen proberen wij op te roepen respectievelijk af te wenden, door onze waarneming van het heden te vergelijken met ervaringen in het verleden en vervolgens de overeenkomst door passend gedrag te vergroten of niet-passend gedrag te verkleinen.

Deze theorie doet denken aan gangbare theorieën uit de ontwikkelingspsychologie van het versterken en uitdoven van gedrag, waarvan de hiervoor genoemde Skinner een extreme variant ontwikkelde. Quine giet de theorie bewust in andere termen, zoals hij dat ook al deed, en motiveerde, in RR. En passant bevestigt Quine nog eens dat 'waarde' verwijst naar iets dat onderdeel is van een neurologisch fenomeen:

I find it instructive to dignify the lowly neural phenomenon of reinforcement and extinction in these subjectivist terms, for it represents that neural phenomenon as technology in the small: the use of inductive science for realizing values. (NMV, p.472)

## 2.3 Mutatie en morele waarden

Met het voortschrijden van het leerproces groeien de capaciteiten van de *similarity space*. We kunnen steeds uitgebreidere en complexere waarnemingen en ervaringen vergelijken en waarderen. Dat brengt het individu bij een belangrijke stap in het leerproces:

We learn by induction that one sort of event tends to lead to another that we prize; and then by a process of transfer we may come to prize the former not only as a means but for itself. (NMV, p.472)

Het *process of transfer* dat Quine hier poneert als mechanisme in zijn theorie, noemt hij in de rest van NMV de 'mutatie van middel tot doel' (*transmutation of means into ends*). Een middel, of eigenlijk de waarneming van een middel, oorspronkelijk zonder positieve of negatieve waardering, krijgt een eigen waardering door de associatie met (de waardering voor) het doel waartoe het een

middel is, en wordt daardoor een doel op zich. Quine geeft hierbij het voorbeeld van hoe sommige mensen het vissen gaan waarderen: omdat we de (smaak van) forel waarderen, die we alleen kunnen krijgen door te vissen, krijgt het vissen (het middel) na verloop van tijd ook de waardering die voorheen alleen aan het oorspronkelijke doel kleefde. Door die waardering voor het middel wordt het een doel op zich.

In NMV licht Quine dit proces niet toe door terug te grijpen naar de *similarity space*. Quine lijkt in ieder geval te bedoelen dat op grond van fysieke reacties in het brein bepaald gedrag wordt aangeleerd. Ik stel mij erbij voor dat in het geheugen naast de indirecte neurale verbinding van middel naar waardering via het doel ook een directe(re) verbinding tussen middel en waardering wordt gevormd.

Dit mutatieproces speelt in Quines theorie een cruciale rol in de morele training.

Many sorts of good behavior have a low initial rating on the valuation scale [...] But by association of means with ends we come gradually to accord this behavior a higher intrinsic rating. (NMV, p.473)

Quine legt uit dat het goede gedrag initieel een middel is om straf te ontlopen of een beloning te krijgen. Door het mutatieproces vinden we op den duur echter bevrediging in het gedrag zelf: "We find satisfaction in engaging in it" (NMV, p.473). Overigens houdt Quine de mogelijkheid open dat een deel van onze disposities tot moreel gedrag niet aangeleerd is, maar terug te voeren via hetzelfde mutatieproces op een "innate faculty of sympathy" (NMV, p.475).

Voor een deel van de morele training is het genoeg om goed gedrag bij kinderen in te prenten door middel van voorschriften ("inculcated by precept", NMV p. 475), voor een deel is het nodig om te belonen en straffen. Bij die straf of beloning kunnen we ons zaken voorstellen als slaag of snoep, maar Quine wijst ook op de effectiviteit van slechts een blijk van goed- of afkeuring door de ouder, omdat hier ook al sprake kan zijn van de mutatie:

Perhaps some original source of sensual satisfaction, such as a caress, comes to be associated very early with the other more subtle signs of parental approval, which then come to be prized in themselves. (NMV, p.473)

Wat opvalt, is dat Quine in deze stap in zijn theorie de term 'waarde' ook is gaan koppelen aan een handeling. Bijvoorbeeld het vissen krijgt een waarde en ook moreel goed gedrag. Het kan hierbij gaan om de ervaring van het vissen en de ervaring van goed doen (spontaan de tafel dekken), maar dat maakt Quine niet duidelijk. Hij besteedt geen woorden aan deze schijnbare verbreding in het gebruik van de term.

En dan valt voor het eerst de term 'morele waarde'. Quine gaat namelijk op zoek naar wat de morele waarden tot een onderscheidbare categorie maakt, maar dat valt niet mee: "The distinction between moral values and others is not an easy one"; en even verderop: "It is hard to pick out a single distinguishing feature of moral values" (beide NMV, p.473).

Welke andere waarden Quine bedoelt met 'others' is niet meteen duidelijk. In het vervolg benoemt Quine een aantal andere categorieën: zintuiglijke (sensual), esthetische en prudentiële waarden. In tegenstelling tot de morele waarden doet Quine in NMV geen poging om deze andere categorieën te definiëren. Ik kom hier op terug in par. 2.4.

Om de problemen bij het onderscheiden van morele waarden te illustreren, wijst Quine onder andere op het volgende fenomeen:

[A] Christian fundamentalist who observes the proprieties and helps his neighbor only from fear of hellfire is manifesting prudence rather than moral values. (NMV, p.473)

Quine benoemt ook een onmiskenbare morele waarde: de waarde die het kind hecht aan ouderlijke goedkeuring. Wat deze voorbeelden laten zien, en een passage verderop in NMV over het vergelijken van moraliteit tussen culturen, is dat aan de hand van observeerbaar gedrag alleen volgens Quine niet altijd te bepalen is of het gaat om een morele waarde of niet.

Een definitie van morele waarde moet daarom verder gaan. Quine komt tot het volgende:

It is hard to pick out a single distinguishing feature of moral values, beyond the vague matter of being somehow irreducibly social. We do better to recognize two [...] classes of moral values. *Altruistic* values are values that one attaches to satisfactions of other persons, [...] without regard to ulterior satisfactions accruing to oneself. *Ceremonial* values [...] are values that one attaches to practices of one's society or social group, again without regard to ulterior satisfactions accruing to oneself. (NMV, 473-4).

Quines definitie concentreert zich op het sociale aspect, en dat operationaliseert hij aan de hand van een ontbrekend motief: er is sprake van een morele waarde, als de agent geen acht slaat op bevrediging van een eigen verlangen.

Met deze definitie neemt Quine een volgende stap in hetgeen waaraan hij 'waarde', meer specifiek 'morele waarde', koppelt. Observeerbaar gedrag is niet voldoende om te kunnen spreken van een morele waarde. Volgens deze definitie moet er sprake zijn van

een bepaald motief, of de afwezigheid daarvan, voordat sprake is van een morele waarde. Quine erkent dat dit niet-observeerbare element eigenlijk niet gewenst is in een wetenschappelijke theorie. Bovenstaande definitie van morele waarden en het mogelijke probleem van een verborgen motief in die definitie, vormen het onderwerp van hoofdstuk 3.

## 2.4 Zintuiglijke, esthetische, prudentiële waarden

In NMV benoemt Quine naast morele waarden ook zintuiglijke (*sensual*), esthetische en prudentiële waarden. Belangrijke vraag voor deze scriptie is, hoe de morele waarden zich verhouden tot deze andere soorten waarden. Helaas geeft Quine geen definities van de andere soorten. Wel noemt hij ze op een aantal plaatsen in één zin met de morele waarden, hetgeen enig licht kan werpen op de relatie, en daarmee op de afbakening en ontologische status van morele waarden.

Voordat ik de verwijzingen naar andere waarden in NMV onder de loep neem, keer ik eerst weer even terug naar *The Roots of Reference*, omdat Quine ook hierin andere soorten waarden benoemt. In paragraaf 13, getiteld *Values*, past Quine zijn theorie van het aanleren van taal toe op het aanleren van het predicaat 'good', in de betekenissen van de Nederlandse termen 'lekker', 'mooi' en 'moreel goed'. Hierbij maakt Quine dus onderscheid tussen verschillende categorieën *goodness*.

Om te beginnen stelt Quine in zijn theorie dat het kind 'good' in eerste instantie leert herkennen en toepassen, net als 'rood', aan de hand van zintuiglijke prikkeling min of meer gelijktijdig met het horen van de term. Quine noemt concreet de mogelijkheid dat het kind voor het eerst leert instemmen met 'good' bij het eten van een toffee. En hij vervolgt dan:

The above reflections on goodness of flavour clearly apply equally to the aesthetic good generally. What is perhaps less obvious, they apply in considerable part to the moral good as well. [...] [T]he similarity basis of the term 'good', morally applied, is the reward itself. Obedience brings pleasure much as toffee does. The likening of obedience to toffee is indeed the very strategy of the parent's training program. (RR, p.50)

De toevoeging "generally" bij "the aesthetic good" impliceert dat in Quines theorie een goede smaak ('lekker') een verbijzondering is van esthetisch goed ('mooi'). Naast "the aesthetic good generally" plaatst hij de categorie "the moral good". Merk op dat het in RR steeds gaat over waarnemingen met daaraan gekoppeld waarderingen. Bij verschillende categorieën *goodness* gaat het om een

conceptuele indeling van de waarnemingen in verschillende, mogelijk overlappende categorieën.

In NMV schrijft Quine het volgende over waardering voor smaak en esthetische waardering en hoe dat fysiek kan veranderen:

[O]ur ordering of sensory episodes along the valuation axis is progressively changed and elaborated. [...] Values get shifted also in other ways [than the process of transfer] – perhaps something to do with chemistry, in the case of the acquired taste for strong peppers or anchovies. Or in more baffling ways, if one moves on to Schönberg or Jackson Pollock. (NMV, p.472-3)

Hieruit maak ik op dat, hoewel Quine er rekening mee houdt dat het fysieke proces van waardeverandering kan verschillen, voor zijn theorie de waardering voor smaak en geur niet wezenlijk verschilt van esthetische waardering.

Terug naar de conceptuele indeling in RR. Quine benoemt daar een verschil op basis waarvan het kind een onderscheid kan leren maken tussen esthetisch en moreel 'good':

The child can, however, easily learn a subordinate distinction between the aesthetic good and the moral good, between the tasty and the virtuous. For, within the broad similarity that relates all reinforcements, there is a sensible difference between those sensory impingements that taste or feel good and those that herald what tastes or feels good. (RR, p.50)

Moreel goed is niet onmiddellijk waarneembaar mooi of lekker, maar wat wel waarneembaar is, is de aankondiging van de beloning, het mooie of lekkere. De uitgestelde beloning is wat 'goed' in morele zin kenmerkt volgens Quine in RR. Dit is opvallend, omdat de term 'prudentieel' meer voor de hand lijkt te liggen als de uitgestelde beloning de kenmerkende eigenschap is. De term 'prudentieel' gebruikt Quine in RR echter niet.

In NMV spreekt Quine wel van prudentiële waarden en brengt hij een onderscheid aan tussen prudentieel en moreel:

[T]wo members of a society may value an act equally and yet the value may be moral for the one and prudential for the other. (NMV, p.474)

Deze zin verwijst onder andere naar de hierboven aangehaalde beschrijving van het fenomeen van de "Christian fundamentalist". Deze zin wijst erop dat Quine vindt dat een waarde voor een individu niet tegelijk moreel en prudentieel kan zijn.

Kort hierna beschrijft Quine ook de verhouding tussen morele waarden enerzijds en zintuiglijke en esthetische anderzijds:

I follow Schlick in placing the moral values in among the sensual and aesthetic values on an equal footing. (NMV, p.474)

Uit de tekst wordt verder niet duidelijk of 'sensual' en 'aesthetic' hier bedoeld zijn als aanduidingen voor hetzelfde, of dat 'sensual' een verbijzondering is van 'aesthetic', net als 'goodness of flavor' dat was binnen de 'aesthetic good generally' in RR. Voor deze scriptie is dat overigens ook niet van belang.

Wel van belang is de relatie met morele waarden, en daarvoor zou het goed zijn om erachter te komen wat Quine precies bedoelt met 'on an equal footing'. Hiervoor ga ik te rade bij *Fragen der Ethik* van Moritz Schlick (1930), waarnaar Quine in NMV expliciet verwijst. Tegen mijn verwachting in bevat die tekst nauwelijks aanknopingspunten voor Quines verwijzing. De meest toepasselijke passage bevindt zich in de paragraaf over het 'Motivationsgesetz': de mens die te maken krijgt met conflicterende doelen, handelt altijd in de richting van het aangenaamste doel. Om vervolgens te beargumen-teren dat doelen altijd enigermate vergelijkbaar zijn op aangenaamheid, zet Schlick uiteen dat zowel alle prettige als alle onprettige ervaringen iets gemeen hebben. Het einde van de passage, over de onprettige ervaringen, gaat als volgt:

[S]o abgrundverschieden meine Gefühle auch sein mögen, wenn ich mich in den Finger schneide, wenn ich einen Violinspieler falsche Tönen greifen höre, wenn ich über die Ungerechtigkeit der Welt nachdenke, wenn ich an der Bahre eines Freundes stehe – irgend etwas berechtigt uns doch, sie alle zu einer Klasse gehörig zu betrachten und zu sagen, es seien Gefühle der Unlust. (Schlick, 1930, p.28)

Op grond van deze passage en hetgeen Schlick ermee beoogt, concludeer ik, met enig voorbehoud, dat Quine met 'on an equal footing' bedoelt dat morele waarden en esthetische en zintuiglijke waarden een vergelijkbare ontologische status hebben. Hiermee zou samenhangen dat volgens Quine een individu kan zeggen van een bepaalde morele waarde en een bepaalde zintuiglijke waarde dat de een aangener is dan de ander.

Tot slot: verderop in NMV herhaalt Quine de vaststelling dat zijn theorie de morele waarden plaatst op hetzelfde niveau als esthetische en zintuiglijke waarden. Die vaststelling is daar de opmaat voor de volgende passage:

By the same token [this account] represents each of us as pursuing exclusively his own private satisfactions. Thanks to the moral values that have been trained into us, however, plus any innate moral beginnings that there may have been, there is no clash of interests as we pursue our separate ways. Our scales of values blend in social harmony. (NMV, p.475)

De eerste zin van deze passage is verwonderlijk, omdat Quines definitie van morele waarden (zie 2.3) sprak van “without regard to ulterior satisfactions accruing to oneself”. Hoofdstuk 3 van deze scriptie is gewijd aan het ophelderen van deze schijnbare tegenstelling.

## 2.5 Gemeenschappelijke moraal en morele conflicten

De geciteerde passage aan het eind van de vorige paragraaf markeert de overgang in NMV naar een beschouwing van de uniformiteit van morele waarden binnen en tussen gemeenschappen. De uniformiteit van individuele morele waarden binnen gemeenschappen is volgens Quine op een analoge wijze te verklaren als de uniformiteit van taal:

In language there is a premium on uniformity of usage, to facilitate communication. In morality there is a premium on uniformity of moral values, so that we may count on one another's actions and rise in a body against a transgressor. (NMV, p.476)

Ook tussen gemeenschappen, hoe ver verwijderd ook, komen sommige morele waarden overeen. Hier houdt de analogie met taal op. Ook dit is te verklaren:

[W]e can expect a common core, since the most basic problems of societies are bound to run to type. ... [A]ny variation of morality from culture to culture invites comparison perhaps with the variation of world view or scientific outlook from culture to culture, but certainly not with the extravagant variation of language. (NMV, p.477)

Dit brengt Quine bij de kwesties van strijdige morele waarden en hoe die conflicten op te lossen. Dergelijke morele conflicten kunnen zich voordoen tussen (individen in) verschillende gemeenschappen of binnen dezelfde gemeenschap, maar ook binnen een individu. Als de ene waarde mij linksaf stuurt en de andere rechtsaf, hoe kom ik dan tot een keuze? De volgende passage vormt het begin van Quines antwoord hierop, en is tevens de meest bekritiseerde uit NMV:

When [disagreements arise], one regrets the methodological infirmity of ethics as compared with science. The empirical foothold of scientific theory is in the predicted observable event; that of a moral code is in the moral act. But whereas we can test a prediction against the independent course of observable nature, we can judge the morality of an act only by our moral standards themselves. Science, thanks to its links with observation, retains



some title to a correspondence theory of truth; but a coherence theory is evidently the lot of ethics. (NMV, p.478)

Wat als eerste het benoemen waard is, is dat Quine de overstap maakt naar theorieën. Was NMV tot dit punt een theorie van disposities tot feitelijk (moreel) gedrag en hoe die disposities ontstaan, een *genealogie* van gedrag, vanaf dit punt is NMV een verhandeling over ethische theorieën en wat die vermogen.

In de aangehaalde passage beschrijft Quine de beperkte vermogens van een morele theorie in vergelijking met een wetenschappelijke. Als een wetenschappelijke theorie komt tot strijdige voorspellingen, en conceptuele analyse kan dit niet oplossen, dan is de strijdigheid in principe op te lossen door een slim ontworpen experiment. De empirische uitkomst daarvan komt overeen met (maximaal) een van beide voorspellingen. Dat nieuwe feit helpt om de theorie te verbeteren en de strijdigheid te verwijderen. Een dergelijk empirisch steunpunt ontbreekt voor een morele theorie die resulteert in strijdige voorschriften. Als een morele theorie voorschrijft dat een bepaalde handeling uitgevoerd moet worden én het tegendeel, dan is er geen experiment mogelijk dat uitsluitel geeft. Er bestaan geen empirische morele feiten. Volgens mij is dat het punt dat Quine hier maakt. Vanuit naturalistisch oogpunt niet zeer controversieel (meer), maar wel het onderwerp van enige kritiek in de literatuur. In hoofdstuk 4 ga ik daar nader op in.

Het is goed om even stil te staan bij de door Quine genoemde coherentietheorie van waarheid, waarop ethiek volgens hem aange-  
wezen is. De minimumeis die doorgaans wordt gesteld aan een zin om coherent te zijn met een (ethische) theorie, is dat de zin met geen enkele uitspraak van de theorie strijdig is (consistentie). Omdat deze minimumeis de lat niet bepaald hoog legt, en bovendien niet uit te sluiten is dat een bepaalde zin én zijn ontkenning consistent zijn met de theorie, wordt vaak een hogere eis gesteld. Die luidt dat om waar te zijn, de zin van de theorie afleidbaar moet zijn. Met de zin over coherentie zegt Quine dus dat als niet afleidbaar is uit de theorie dat het individu X moet doen, er geen aanvullende mogelijkheid is om de goedheid van X vast te stellen.

In een aantal gevallen, zegt Quine vervolgens, is een dergelijk conflict op te lossen door middel van causale reductie (*causal reduction*). Hiertoe gebruikt hij het gegeven dat sommige waarden verbonden zijn aan hogere waarden:

Anyone who is involved in moral issues relies on causal connections. Ethical axioms can be minimized by reducing some values causally to others; that is, by showing that some of the valued acts would already count as valuable anyway as means to ulterior ends. (NMV, p.478)

Quine stelt hier dat als ik de juistheid van een handeling wil afleiden uit mijn morele theorie, ik niet alleen de waarden binnen die theorie als uitgangspunt moet nemen, maar ook hun onderlinge verhouding. Het gaat hier om een hiërarchie van waarden. Sommige handelingen zijn waardevol omdat het middelen zijn voor een hoger doel. Door een conflict niet in termen van middelen te zien, maar in termen van doelen, kan het conflict oplosbaar blijken. Als voorbeeld gebruikt hij de leugen om bestwil:

If we once agree to regard truthfulness as a good only as a means to higher moral ends, rather than as an ultimate end in itself, then the question becomes a question essentially of science or engineering. On the one hand the utility of language requires preponderance of truthfulness; on the other hand the truth can cause pain. So one may try to puzzle out a strategy. (NMV, p.478)

De toepasbaarheid van causale reductie is echter eindig, aldus Quine: "There must remain some ultimate ends, unreduced and so unjustified" (NMV, p.478). Deze ultieme doelen vormen ethische axioma's in de morele theorie. Als voorbeeld van zo'n ultiem doel noemt Quine de afkeer van nodeloos kwellen ("disapproval of gratuitous torture", NMV p.478). En hoewel conflicten tussen ultieme doelen volgens Quine zich vooral voordoen tussen culturen, kunnen zij ook optreden binnen een gemeenschap en zelfs binnen een individu: "There remains the awkward matter of a conflict of ultimate values within the individual" (NMV, p.479).

Het is goed om de relatie tussen causale reductie en het mutatieproces bij het ontstaan van waarden helder te krijgen. Bij de eerste lezingen van NMV verkeerde ik namelijk in de veronderstelling dat de "means to ulterior ends" die Quine noemt bij causale reductie dezelfde is als of op zijn minst gerelateerd aan de "transmutation of means into ends" waarop morele training gebaseerd is. Fout. Het betreft twee gescheiden processen in twee verschillende domeinen, waar Quine vergelijkbare termen voor gebruikt, die een argeloze lezer op het verkeerde been kunnen zetten.

Causale reductie betreft een conceptuele reductie binnen een morele theorie, van morele waarden (middelen) tot 'hogere' morele waarden (doelen). Het 'causale' van causale reductie moeten we dan ook niet lezen als verbonden met 'cause' in de betekenis van oorzaak, maar in de betekenis van doel. Het pad dat het individu volgt in het proces van causale reductie staat volledig los van het pad waarlangs morele waarden ontstaan tijdens het ontwikkelingsproces van het individu.

Ik zal het verschil illustreren met Quines voorbeeld van de leugen om bestwil. Bij dit voorbeeld gaat het om een conflict tussen twee waarden: de waarheid spreken en het niet pijn doen. Quine neemt aan dat het betreffende individu in haar morele theorie de waarheid

spreken causaal kan reduceren tot middel om een hoger doel te bereiken, namelijk effectieve communicatie. Vervolgens realiseert het individu dat het voor effectieve communicatie voldoende is om meestentijds de waarheid te spreken. Als effectieve communicatie in dit geval geen direct issue is, verdwijnt het morele conflict. Alleen het niet pijn doen blijft over als morele waarde.

De waarde 'de waarheid spreken' is causaal te reduceren in Quines voorbeeld tot effectieve communicatie. Hoe verhoudt dit zich tot het ontstaansproces van de waardering voor de waarheid spreken in het brein? Er zijn waarschijnlijk niet veel mensen waarbij de herkomst van de waarde berust op een geïnternaliseerde waardering voor communicatieve effectiviteit; die herkomst is er in de regel een van beloning van eerlijkheid en straf voor ontdekte leugens.

In de resterende pagina van NMV probeert Quine het instrument van causale reductie uit op enkele morele kwesties, zoals de morele status van dieren en toekomstige generaties. Het levert enkele inzichten op, maar ook de beperkingen zijn duidelijk. Hij sluit af met een hartenkreet:

Thus we do what we can with our ultimate values, but we have to deplore the irreparable lack of the empirical check points that are the solace of the scientist. Loose ends are untidy at best, and disturbingly so when the ultimate good is at stake. (NMV, p.480)

## 2.6 Conclusie

NMV is naar mijn mening inderdaad, zoals Quine het zelf ook noemt, een voor Quine ongewone ontdekkingsreis in de ethiek. Inhoudelijk valt op dat het essay niet over taal gaat, zeer ongewoon voor Quine. Uit de historie is ook op te maken dat het essay waarschijnlijk niet intrinsiek gemotiveerd is: het is zeer de vraag of Quine een essay als dit ooit geschreven zou hebben, als dat hem niet gevraagd was. Na NMV heeft Quine het terrein van de ethiek in ieder geval weer snel verlaten.

Het resultaat is een tekst die veel ethische onderwerpen raakt, maar bij die onderwerpen steeds kort stilstaat. Daardoor roept NMV op een aantal punten vragen op. Het mag volgens Quine zelf geen verrassingen bevatten, onduidelijkheden bevat NMV wel. Opvallend is dat er een tegenspraak lijkt te zitten tussen Quines definitie van morele waarden ("without regard to ulterior satisfactions accruing to oneself") en zijn karakterisering van zijn gehele theorie van waarden ("pursuing exclusively his own private satisfactions"). Hoe is dit te rijmen? Dit is het onderwerp van hoofdstuk 3.

In de literatuur heeft de discussie over NMV zich op twee onderwerpen geconcentreerd. Het eerste is zijn stelling van de methodologi-

sche zwakte van ethiek. Hoe kan het dat Quine in zijn filosofisch systeem vasthoudt aan de stelling dat alle kennis uiteindelijk gegrond is in waarneming, en dan over morele theorieën beweert dat die het, als het gaat om strijdige (ultieme) waarden, zonder empirische steunpunten moeten doen? Hoofdstuk 4 onderzoekt de kritiek op dit element van NMV op validiteit.

Het tweede onderwerp in de literatuur betreft de vraag of Quine met NMV niet kiest voor een cognitivistische ethiek, terwijl uit zijn filosofische systeem een non-cognitivistische ethiek onontkoombaar lijkt. Concreet: enerzijds stelt Quine in NMV dat ethiek aanspraak kan maken op een coherentietheorie van de waarheid. Dat impliceert afleidbaarheid, hetgeen volgens de criticasters impliceert dat morele zinnen waar of onwaar kunnen zijn. Anderzijds volgt uit Quines systeem dat morele observatiezinnen niet bestaan en ware of onware morele oordelen daarom niet mogelijk zijn. Moet Quine hier geen duidelijke keuze maken? Deze kwestie is het onderwerp van hoofdstuk 5.

### 3. De status van morele waarden

In NMV koppelt Quine de term 'waarde' aan verschillende zaken: eerst aan de waarderingscomponent in het brein van het lerende kind, later ook aan handelingen en weer later aan "satisfactions of others" en aan "practices of one's society or social group". In de laatste gevallen spreekt Quine meer in het bijzonder van een 'morele waarde'. Dit schept onduidelijkheid over waar Quine precies naar verwijst met '(morele) waarde'.

Toch lijkt 'waarde' in zijn theorie wel steeds terug te voeren op de waarderingscomponent in het brein. De genealogie van steeds complexere waarden die Quine in NMV presenteert, begint bij onze aangeboren bronnen van waardering, "innate likes and dislikes". Via het mutatieproces wordt de waardering ook aan andere ervaringen gekoppeld, steeds nieuwe en complexere ervaringen gaan behoren tot onze *likes* en *dislikes*. Zo ontwikkelen we naast zintuiglijke waarden, ook esthetische en prudentiële waarden. Quines theorie van het ontwikkelen van disposities tot gedrag en waarden wekt zodoende de indruk een hedonistische theorie te zijn, waarbij al ons gedrag uiteindelijk fysiek gemotiveerd wordt door waardering in het eigen brein.

Quine bevestigt dit vermoeden van hedonisme in NMV uiteindelijk met de volgende uitspraak: "[This account] represents each of us as pursuing exclusively his own private satisfactions" (NMV, p.475). Wat daaraan voorafgaat en erop volgt, maakt ook duidelijk dat hij moreel gedrag en morele waarden niet heeft willen uitzonderen, bijvoorbeeld: "Thanks to the moral values that have been trained into us, [...] there is no clash of interests as we pursue our separate ways." (NMV, p.475).

Quines definitie van morele waarden lijkt hiermee echter in tegenspraak. Met name het feit dat hij morele waarden "somehow irreducibly social" noemt en dat de twee verzamelingen van morele waarden die hij benoemt, altruïstische en ceremoniële, zich kenmerken door "without regard to ulterior satisfactions accruing to oneself", lijken moeilijk te rijmen met zijn hedonistische genealogie.

Hoe kun je van mening zijn dat we ook met onze morele waarden onze eigen genoegens nastreven, en tegelijkertijd dat we onze morele waarden koppelen aan genoegens van anderen of bepaalde praktijken, zonder daarbij acht te slaan op onze eigen genoegens? In dit hoofdstuk doe ik een poging om deze schijnbaar Gordiaanse knoop te ontwarren. Welke ontologische status zouden morele waarden kunnen hebben voor Quine? Neemt Quine met zijn definitie van morele waarden afstand van zijn hedonisme?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden, ontwikkel ik in 3.1 eerst een concrete lezing van Quines definitie van morele waarden die ook daadwerkelijk enige afstand neemt van de hedonistische genealogie. Hoe zou Quine afstand *kunnen* nemen van zijn hedonisme? Paragraaf 3.2 zet vervolgens argumenten uiteen die deze lezing ondersteunen en tegenwerpingen tegen die argumenten. Paragraaf 3.3 doet hetzelfde met argumenten tegen de lezing. In paragraaf 3.4 beschouw ik kort de merites van een alternatieve theorie van morele waarden. In paragraaf 3.5 trek ik conclusies: hoe aannemelijk is het dat Quine de door mij ontwikkelde lezing onderschreven zou hebben?

### 3.1 Een anti-hedonisme-lezing

Quines definitie van 'morele waarden' kampt met het probleem dat hij "somehow irreducibly social" niet verder toelicht dan "without regard to ulterior satisfactions accruing to oneself". Om te kunnen argumenteren voor en tegen de stelling dat Quine met deze definitie afstand neemt van de hedonistische genealogie, ontwikkel ik in deze paragraaf een concrete lezing van de definitie, een lezing die zoveel mogelijk in lijn blijft met de genealogie beschreven in NMV, en tegelijk een invulling is van wat Quine bedoeld kan hebben met "without ... oneself". Deze lezing is noodgedwongen speculatief en waarschijnlijk zijn er andere lezingen mogelijk, maar zo'n speculatieve lezing lijkt mij nodig om licht te brengen in de duisternis die Quine met zijn definitie heeft achtergelaten.

De lezing luidt als volgt. Tijdens zijn ontwikkeling is de mens volledig hedonist. Het aanleren van gedrag verloopt langs de lijnen die Quine in NMV schetst. Disposities ontstaan op geleide van de waardering van de uitkomsten van gedrag op de waarderingsas, en worden later ook versterkt of afgezwakt op geleide van die waardering. Dit geldt ook nog voor de voorlopers van moreel gedrag: de straf en beloning voor het individu bepalen het voortbestaan en de kracht van de dispositie. Met "without ... oneself" bedoelt Quine dat bij morele waarden de dispositie niet meer gevoelig is voor de uiteindelijke eigen genoegens. De dispositie wordt niet meer sterker van de positieve feedback van eigen genoegens, en ook niet zwakker van het uitblijven van die positieve feedback of negatieve feedback van ongenoegens.

Het feedbackmechanisme dat ik in deze lezing introduceer, is geen expliciet onderdeel van Quines theorie in NMV. Ik denk wel dat het impliciet aanwezig is in het mechanisme van inductie dat Quine benoemt:

In our innate likes and dislikes we have our modest head start on the valuative side, and then induction is our guide to worthwhile

acts. [...] Similarity standards that lead to bad predictions get readjusted by trial and error. (NMV, p.472)

Waardevolle handelingen blijken waardevol doordat er een beloning volgt, en blijven waardevol zolang die beloning (vaak genoeg) blijft volgen. De dispositie om iets wat er uitziet als een bosbes in je mond te stoppen, ontstaat en blijft bestaan zolang de heerlijke smaak van bosbes erop volgt. Eén keer die andere bes, uiterlijk gelijkend doch zeer onsmakelijk, is voldoende om de dispositie radicaal aan te passen: iets wat er uitziet als een bosbes stop je na die ervaring pas in je mond, als je zeker weet dat het een bosbes is. Zonder dit feedbackmechanisme werkt Quines theorie niet.

Dit feedbackmechanisme lijkt mij het enige aannemelijke onderdeel om 'without regard to' aan te koppelen. Disposities zelf worden namelijk niet gekarakteriseerd door genoegens, maar door het gedrag waarin zij resulteren en de voorwaarden waaronder zij dit doen. Dit zijn voorwaarden waarneembaar voor het individu en anderen. Genoegens zelf kunnen geen onderdeel uitmaken van de voorwaarden die disposities activeren.

Wat mogelijk nog van belang is, is dat Quines stellingen naast 'without regard to' nog een term bevatten waarvan de strekking niet duidelijk is. Het betreft 'satisfaction(s)', een term die hij in de loop van NMV gaat gebruiken, zonder toelichting. Mijn Nederlandse equivalent daarvoor is 'genoegens'. Ik kan in NMV geen aanknopingspunten vinden om in deze term iets anders te lezen dan 'plezier' ('satisfaction') of 'genoegens' ('satisfactions'), een relatief hoge score op de waarderingsas.

### 3.2 Argumenten voor anti-hedonisme

Er zijn twee argumenten aan te voeren voor bovenstaande lezing dat Quine met zijn definitie enige afstand neemt van zijn hedonistische genealogie. Die argumenten noem ik, naar de teksten van Quine waarop ze teruggrijpen, het "not fun"-argument en het "failure of expected reinforcements"-argument.

#### *HET "NOT FUN"-ARGUMENT*

Quine heeft ook in RR al blijk gegeven rekening te houden met de mogelijkheid van andere gedragsbepalende mechanismen, en dat vormt het meest directe argument voor de lezing. Zoals beschreven in hoofdstuk 2 beschrijft Quine in RR zijn theorie van het aanleren van taalgedrag aan de hand van een hypothetische twee-eenheid in ons brein van *perceptual similarity* en *pleasure principle*. In paragraaf 8 van RR, getiteld *Pleasure*, beschrijft hij hoe dit hedonistisch leren ("To learn is to learn to have fun", RR p.30) in de theorie in zijn werk gaat. Hij eindigt de paragraaf met het bespreken van enkele

mogelijke bezwaren tegen dit deel van zijn theorie, waaronder het volgende:

A more serious objection to hedonism is simply that it is unrealistic as an account of responsible adult behavior. For instance my self-imposed activity, thinking and writing, is not fun. Very well; responsible adult behavior is an obscure and complicated matter. Still, when we are looking for the elements of the learning process at its simplest, perceptual similarity and the pleasure principle afford a reasonable schema." (RR, p.32)

Deze passage kan men lezen alsof Quine stelt dat het *pleasure principle* (PP) niet alle gedrag kan verklaren. Als Quine in RR vond dat er een aanvullende verklaring moet of kan zijn voor een deel van ons gedrag, zou dat de niet benoemde aanvullende verklaring kunnen zijn voor moreel gedrag in NMV. Het lijkt ook redelijk te veronderstellen dat Quine met 'verantwoordelijk volwassen gedrag' (RR) en 'moreel gedrag' (NMV) deels naar hetzelfde verwijst.

Een eerste tegenwerping tegen dit argument zou kunnen zijn dat Quine in RR niet expliciet stelt dat het PP niet alle gedrag kan verklaren. Hij vindt het PP een voldoende verklaring voor het vroege proces van het aanleren van taal en hij laat het verklaren van verantwoordelijk volwassen gedrag rusten. Hij schrijft RR ook om het leerproces van taal te verklaren, dus het is niet per se verwonderlijk dat hij niet ingaat op een tegenwerping die zijn verklaring in twijfel trekt voor ander gedrag dan taalgedrag. Het is een zijweg, en hij wil zich niet van zijn hoofdroute laten afleiden. Mogelijk vond Quine dus wel dat het PP ook verantwoordelijk volwassen gedrag kan verklaren, maar heeft hij niet de moeite genomen die verklaring op te nemen.

Wat deze tegenwerping echter grotendeels ontkracht, is de zin "[M]y self-imposed activity, thinking and writing, is not fun." De stelligheid van deze introspectieve zin is moeilijk te rijmen met de mogelijkheid dat Quine toch zou vinden dat het PP een voldoende verklaring is of zou kunnen zijn voor zijn eigen gedrag. Hier valt tegenin te brengen dat Quine bedoeld kan hebben dat er geen sprake is van onmiddellijk plezier, maar dat het plezier er op een gecompliceerde manier wel is. Hiervoor is echter in de tekst geen aanknopingspunt te vinden.

Laten we aannemen dat Quine meende dat het PP niet volstond als verklaring voor *responsible adult behavior*. Het is duidelijk dat hij in RR niet voorziet in een aanvullende verklaring. Een tweede tegenwerping tegen het "not fun"-argument zou kunnen zijn dat NMV die aanvullende verklaring wel biedt. In NMV introduceert Quine immers het mechanisme van de mutatie van middel tot doel. Dit is een extra element dat meer gedrag verklaart dan het PP alleen kan verklaren. Quines activiteiten van denken en schrijven zijn voor hem



wellicht niet plezierig, ze kunnen met het NMV-instrumentarium wel verklaard worden als prudentieel middel tot uiteindelijk waardevolle doelen, en mogelijk zijn de activiteiten zelf voor Quine door het mutatieproces van waarde geworden.

Ook deze tegenwerping ontkracht het “not fun”-argument echter niet volledig. Het argument komt er immers op neer dat Quine in RR stelt dat er meer verklaring nodig is. De tegenwerping stelt dat Quine in NMV meer verklaring biedt, maar het is niet duidelijk dat deze extra verklaring voldoende is. De aanhanger van de lezing van 3.1 zal stellen dat dit (blijkbaar) niet het geval is.

Tot slot nog enkele bespiegelingen bij de passage in RR die niet direct zien op bevestiging of ontcrachting van de lezing. Ten eerste is ook de waardering van gedrag die ontstaat via het mechanisme van de mutatie van middel tot doel een waardering op de waarderingssas. Deze extra verklaring in NMV neemt dus geen afstand van de “ultimate satisfactions accruing to oneself”. Hierdoor staat niet vast dat een aanvullende verklaring niet ook gebaseerd zou kunnen zijn op de waarderingssas. Kortom: hoewel Quine stelt dat het PP geen volledige verklaring kan vormen, legt hij niet uit waarom niet, en suggereert hij ook geen aanvullende verklaring die het PP uitsluit.

Ten tweede onderschat Quine, als hij daadwerkelijk meent dat het PP niet alle gedrag kan verklaren, naar mijn mening de verklarende kracht ervan. Er zijn diverse complementaire verklaringen te geven voor het door Quine gerapporteerde ontbreken van plezier in denken en schrijven. Het vermijden van nog minder plezierige keuzestress, het ervaren van sociale druk om een succesvolle carrière niet op te geven, het ervaren van sociale druk om een (academische) betrekking niet als een pleziertje te beschouwen, zijn slechts enkele elementen die in een verklaring kunnen figureren, en die (ondanks deze formuleringen in termen van *folk psychology*) alle goed te reduceren lijken tot een score op de waarderingssas.

#### *HET “FAILURE OF EXPECTED REINFORCEMENTS”-ARGUMENT*

Het tweede argument dat de lezing in 3.1 ondersteunt, grijpt ook terug op RR, ditmaal op paragraaf 13, over waarden:

[V]irtue sometimes fails, I regret to say, to be rewarded. At this point it is anybody's guess whether the child will readjust his usage of the term 'good', through failure of expected reinforcements. Some children turn out one way and some, I regret to say, another. (RR, p.50-51)

Vooropgesteld moet worden dat dit citaat gaat over het aanleren van verbaal gedrag, het gaat om het gebruik van de term ‘goed’, en dus niet over het goede gedrag zelf. Met het citaat geeft Quine echter wel blijk rekening te houden met de mogelijkheid dat het uitblijven van verwachte versterkingen, goed gedrag dat niet

beloond wordt, niet hoeft te betekenen dat een dispositie verdwijnt: bij sommige kinderen wel, bij andere niet. Deze mogelijkheid is in de lezing hetgeen moreel gedrag kenmerkt: (uitblijven van) eigen genoegens hebben geen effect meer op de dispositie om goed gedrag te vertonen. Het gegeven dat Quine die mogelijkheid in RR noemt, maakt het aannemelijk dat deze mogelijkheid ook deel uitmaakt van de theorie in NMV.

De enige tegenwerping die ik zie, is dat het citaat niet onomstotelijk vaststelt dat volgens Quine disposities ook onveranderd kunnen blijven als versterking structureel uitblijft of als er sprake is van negatieve feedback. Quine spreekt van deugd die *soms* niet wordt beloond. Hij stelt dus niet dat de mogelijkheid van onveranderlijke dispositie zich voordoet als deugd helemaal niet meer wordt beloond of zelfs gestraft. Die tegenwerping is terecht, maar ontkracht het argument niet volledig.

Tot slot. Het citaat gaat zoals gezegd over 'goed' zeggen, niet over goed doen. Toch maakt Quine er een punt van het te betreuren dat bij sommige kinderen de dispositie verandert, als goed gedrag niet wordt beloond. Dit wijst er op dat Quine hier mogelijk ook al een verband zag tussen de (on)veranderlijke dispositie om 'goed' juist toe te passen en de (on)veranderlijke dispositie tot het goede gedrag zelf.

### 3.3 Argumenten tegen anti-hedonisme

Tegen de anti-hedonisme-lezing ontwikkeld in 3.1 zijn eveneens twee argumenten aan te voeren. Het "parental approval"-argument grijpt aan bij een concreet voorbeeld van een morele waarde genoemd in NMV. Het mysterie-argument is een vorm van *circumstantial evidence*.

#### HET "PARENTAL APPROVAL"-ARGUMENT

In NMV noemt Quine één voorbeeld van een waarde die voor hem een eenduidig morele waarde betreft: ouderlijke goedkeuring. Hieronder eerst de relevante citaten uit NMV:

[M]ere show of approval and disapproval on the parent's part will go a long way. It seems that such bland manifestations can directly induce pleasure and discomfort already in the very young. (NMV, p.473)

[T]he value that the child attaches to the parent's approval is a moral value. It had been a mere harbinger of a sensually gratifying caress, if my recent suggestion is right, but has been transmuted into an end in itself. (NMV, p.473)

In het eerste citaat hierboven geeft Quine onmiskenbaar aan dat een blijk van ouderlijke goedkeuring kan leiden tot plezier en een blijk van afkeuring tot pijn. Dit weerhoudt hem er niet van om de waarde die het kind hecht aan ouderlijke goedkeuring in het tweede citaat aan te wijzen als een morele waarde. Ouderlijke goedkeuring is blijkbaar een altruïstische waarde: de waarde die het kind hecht aan de ouderlijk goedkeuring, zonder acht te slaan op het eigen genoegen. Het probleem is echter, en dat is de crux van het argument, dat het eigen genoegen van het kind direct gekoppeld is aan het waarnemen van de blijk van diezelfde ouderlijke goedkeuring. Het volgen van de anti-hedonisme-lezing resulteert er zodoende in dat het kind waarde hecht aan ouderlijke goedkeuring terwijl tegelijkertijd de ouderlijke goedkeuring zelf geen invloed meer heeft op de dispositie. Ook zonder de specifieke lezing lijkt er sprake van een inconsistentie: waarde hechten aan ouderlijke goedkeuring zonder acht te slaan op het genoegen dat die goedkeuring oplevert. Waaruit zou de waarde kunnen bestaan anders dan het eigen genoegen? Quines voorbeeld lijkt inconsistent met zijn definitie.

Een mogelijke tegenwerping tegen dit argument is dat Quine waarschijnlijk iets anders bedoeld heeft, namelijk dat niet de ouderlijke goedkeuring zelf de relevante waarde is waaraan het kind hecht, maar het genoegen van de ouder als gevolg van het goede gedrag dat leidt tot ouderlijke goedkeuring. Het genoegen leidt het kind af uit de goedkeuring. En het is wel mogelijk dat het kind op termijn het goede gedrag vertoont vanuit de waarde die het hecht aan het ouderlijk genoegen, zonder dat ouderlijke goedkeuring zichtbaar is of nog relevant is voor de dispositie, aldus de tegenwerping. Mijn antwoord daarop is ten eerste dat dit niet is wat Quine schrijft, ook al is wat hij wel schrijft raadselachtig. Ten tweede, en belangrijker, het ouderlijk genoegen is niet waarneembaar zonder blijk van goedkeuring, en is daarom in de theorie van Quine niet iets waar het individu waarde aan kan hechten. Dit is direct ook een algemene opmerking bij de definitie van altruïstische waarden: Quine stelt dat de waarde gehecht wordt aan de genoegens van anderen; aannemelijk is dat hij doelt op zichtbare tekenen die wijzen op genoegens.

Een andere tegenwerping is dat het slechts een voorbeeld betreft. Een slecht gekozen voorbeeld kan niet dienen als argument tegen een hele theorie. Wedervraag is dan wel welk voorbeeld Quine zou geven als hij bereid is te accepteren dat ouderlijke goedkeuring niet voldoet, maar niet bereid om zijn theorie te herzien. Ouderlijke goedkeuring is het enige eenduidige voorbeeld van een morele waarde dat Quine in NMV geeft.

#### *HET MYSTERIE-ARGUMENT*

Het mysterie-argument begint met de constatering dat we niet moeten vergeten dat de lezing van 3.1 geen deel uitmaakt van NMV. En in NMV, zonder de lezing, specificiert Quines definitie op

geen enkele manier wat het niet-hedonistische proces zou zijn waarnaar 'morele waarde' verwijst. Zijn definitie maakt gebruik van verborgen motieven. Quine lijkt in NMV een theorie uiteen te zetten die niet verklaart.

Dit is zeer tegen de principes van Quine, die in zijn werk herhaaldelijk hamert op het belang van het voorkomen van dubbelzinnigheid en vaagheid in een wetenschappelijke theorie. Wie een verklarende theorie uiteenzet, moet duidelijk zijn over de entiteiten en mechanismen binnen die theorie; wie daarentegen (bijvoorbeeld) een conceptuele indeling maakt, kan zich meer veroorloven. Quine verwoordt die dubbele standaard als volgt in *Word and Object* als het gaat om het gebruik van termen voor propositionele attitudes:

If we are limning the true and ultimate structure of reality, the canonical scheme for us is the austere scheme that knows [...] no propositional attitudes but only the physical constitution and behavior of organisms [...] But if our use of canonical notation is meant only to dissolve verbal perplexities or facilitate logical deductions, we are often well advised to tolerate the idioms of propositional attitude. (WO, p.221)

Van belang is hier het woord 'limning', een verouderde term, zoals Quine die wel vaker gebruikt, die verwijst naar het werk van een portretschilder of miniaturist, nauwgezet werk dat vraagt om precisie. Het gaat Quine in de hier geciteerde tekst om propositionele attitudes zoals 'geloven', 'denken' en 'vermoeden', die dus in een wetenschappelijke theorie vermeden moeten worden. 'Waarderen' en 'motiveren' noemt Quine niet expliciet in dit verband, maar ik zie geen reden waarom die termen niet ook in dit rijtje zouden passen.<sup>8</sup>

Iemand die dit argument wil ontkrachten, kan de aandacht vestigen op de disclaimer die Quine opneemt in NMV direct na zijn karakterisering van morele waarden aan de hand van de definities van altruïstische en ceremoniële waarden:

Definitions appealing explicitly to behavioral dispositions rather than thus to hidden motivations would be desirable, but meanwhile a vague sketch such as this can be of some help if we do not overestimate it. (NMV, p.474)

Met deze disclaimer toont Quine te beseffen dat hij met zijn definitie een risico loopt. Het risico waar Quine met zijn disclaimer naar verwijst, is dat we termen gaan gebruiken die niet verwijzen naar kenbare entiteiten in ons brein, maar dat die termen wel die illusie wekken. In dat geval spreekt Quine van mentalisme, het onderwerp van paragraaf 9 in RR. Hij schrijft daar onder andere:

---

<sup>8</sup> 'Waarderen' kan ook gebruikt worden om te verwijzen naar het uitspreken van een waardering (bijvoorbeeld "lekker weer"). Die betekenis bedoel ik hier niet.

Mental entities are unobjectionable if conceived as hypothetical physical mechanisms and posited with a view strictly to the systematizing of physical phenomena. (RR, p.33-34)

Speculation is allowable if recognized for what it is and conducted with a view to the possible access of evidence at some future stage. (RR, p.34)

De tegenwerping grijpt de disclaimer aan als bewijs dat Quine beseftte dat zijn theorie geen echte verklaring biedt, maar daartoe wel een aanzet wilde geven. Quines theorie is volgens de tegenwerping incompleet, maar wat hij schreef is wel wat hij bedoelde. Hij laat het aan anderen om de theorie verder te specificeren, bijvoorbeeld door een lezing te ontwikkelen zoals die in 3.1.

Naast het gegeven dat deze tegenwerping een bepaalde afwaardering van Quines theorie onderschrijft, is de omvang van de afwaardering ook nog eens afhankelijk van het succes van bijvoorbeeld de anti-hedonisme-lezing. In hoeverre helpt deze lezing om meer helderheid te verschaffen? Die vraag kan ik hier niet volledig beantwoorden. Mijn indruk is dat die helderheid te wensen overlaat. Zij roept bijvoorbeeld de vraag op hoe de overgang van een prudentiële naar een morele waarde in zijn werk gaat, bijvoorbeeld in het geval van de christen die zijn buurman helpt.

### 3.4 Een alternatieve theorie

In NMV staat Quine ook stil bij de waarden van de gemeenschap en de relatie daarvan met individuele morele waarden:

But we like to speak also of the moral values or the moral code or morality of a society as a whole. In so doing we may perhaps be taken to mean those values that are implemented by social sanctions, plus any further values that are moral values for most of the members individually. (NMV, p.474)

Dit citaat toont dat Quine een sterk verband zag tussen de normen opgelegd door de gemeenschap en de morele waarden van het individu, maar hij lijkt ook sterk op zoek in NMV naar iets dat een onderscheid tussen die twee aanbrengt, een onderscheid dat Quine blijkbaar nodig achtte. Dit blijkt onder andere uit het laatste zinsdeel van het citaat hierboven, waaruit de wens spreekt om de normen van een gemeenschap te verklaren vanuit de morele waarden van haar leden. Ik betwijfel echter of Quine hiermee een begaanbare weg koos. Die twijfel lijkt gerechtvaardigd door de onduidelijkheden in NMV, onduidelijkheden die de analyse in de voorgaande paragrafen niet substantieel lijkt te verminderen.

In deze paragraaf onderzoek ik kort de omgekeerde route: het verklaren van morele waarden van individuen vanuit de normen van de gemeenschappen waarvan het individu deel uitmaakt. Deze verklaring vertrekt vanuit het eerste deel van het citaat hierboven: “values implemented by social sanctions”. Een sociale sanctie, straf en beloning, is een veelzijdig fenomeen dat varieert van een opgetrokken wenkbrauw tot de doodstraf en van een glimlach tot eeuwigdurende wereldwijde faam, maar lijkt mij ondanks die complexiteit altijd te beschrijven in termen van observeerbaar gedrag van gemeenschapsgenoten. Dit gedrag kunnen we in kaart brengen en kan daardoor in principe een duidelijk criterium opleveren voor een indeling van gedrag.

Mijn suggestie aan Quine voor een alternatieve theorie van morele waarden zou zijn om de genealogie van disposities in NMV volledig in stand te laten, maar om af te stappen van het streven om een ontologisch onderscheid aan te brengen tussen morele disposities, gedrag en waarden enerzijds en de overige disposities, gedrag en waarden anderzijds. In plaats daarvan zou de definitie van ‘morele waarden’ wel onderdeel kunnen zijn van een conceptuele indeling. ‘Morele waarden’ verwijst dan naar waarden geïmplementeerd door sociale sancties. Zoals hiervoor toegelicht, is dit in principe een eenduidig criterium en resulteert in een niet-mysterieuze conceptuele indeling.

Naast het niet-mysterieuze is er nog een onmiddellijk in te zien voordeel: een natuurlijk onderscheid tussen moreel goed, moreel neutraal en moreel slecht gedrag. Moreel slecht gedrag kan namelijk eenduidig worden gedefinieerd als het gedrag dat samenhangt met de individuele waarden geïmplementeerd door sociale straf en moreel goed gedrag even eenduidig als het gedrag dat samenhangt met de individuele waarden geïmplementeerd door sociale beloning. Het overige gedrag is moreel neutraal. Wat overigens kan voorkomen onder deze indeling is dat gedrag in meerdere categorieën tegelijk valt, als hetzelfde gedrag door verschillende gemeenschapsgenoten op verschillende wijze gesancioneerd wordt. In de realiteit komt dit ook voor, en zet ons aan het denken door welke sanctie we ons gedrag willen laten leiden, dus dit kunnen we beschouwen als een aanvullend voordeel van de alternatieve conceptuele indeling.

Waarom gaat het bij het bovenstaande om een voordeel ten opzichte van Quines theorie? NMV concentreert zich op het verklaren van moreel goed gedrag. Moreel slecht gedrag passeert slechts sporadisch de revue, en zonder dat Quine het verklaart. Quines definitie van morele waarden geeft alleen een norm voor goed gedrag, niet voor slecht gedrag. Gedrag dat voortkomt uit altruïstische waarden is, gegeven Quines definitie, kennelijk goed; hetzelfde geldt voor gedrag dat voortkomt uit ceremoniële waarden. Als niet voldaan

wordt aan de voorwaarden voor altruïstisch of ceremonieel gedrag, dan is het niet aannemelijk dat Quine wil impliceren dat in al die gevallen sprake is van slecht gedrag. Niet-altruïstisch gedrag kan bijvoorbeeld wel ceremonieel zijn, en andersom.

Een goede theorie van moreel gedrag verklaart echter zowel moreel goed als moreel slecht gedrag. Hierin schiet Quines definitie schijnbaar tekort en daarvoor biedt het hier genoemde alternatief aan de hand van sociale sancties een natuurlijke oplossing.

### 3.5 Conclusie

Doel van dit hoofdstuk was om de schijnbaar Gordiaanse knoop te ontwarren die gevormd wordt door Quines definitie van morele waarden. Die knoop wordt gevormd door zijn stelling dat zijn theorie individuen neerzet als op jacht naar uitsluitend hun eigen genoegens enerzijds en zijn definitie van morele waarden met daarin de randvoorwaarde dat het individu geen acht slaat op zijn eigen achterliggende genoegens. Om de knoop te ontwarren heb ik een lezing ontwikkeld van de schijnbaar tegenstrijdige stelling en definitie, een plausibele lezing die de tegenstrijdigheid doet verdwijnen. Is dit wat Quine bedoeld kan hebben?

Het overzicht van argumenten voor en tegen de lezing en de tegenwerpingen bij die argumenten brengen mij tot de conclusie dat er geen conclusie mogelijk is. Aan de ene kant zijn de argumenten voor de lezing voldoende sterk om te vermoeden dat Quine op zoek was naar een fysiek mechanisme onder moreel gedrag dat anders is dan het hedonistische mechanisme achter het vroegste leerproces. Quine lijkt gecommitteerd aan het poneren van een proces dat met 'individuele morele waarde' aangeduid kan worden.

Aan de andere kant ontkracht met name het "parental approval"-argument de houdbaarheid van de lezing. De conclusie moet denk ik luiden dat onduidelijk blijft wat Quine bedoeld heeft, en dat ook Quine zelf op basis van de overwegingen in dit hoofdstuk tot de conclusie zou zijn gekomen dat wat hij schrijft, niet duidelijk is.

En passant is in dit hoofdstuk aan het licht gekomen dat, ongeacht of Quine bedoeld heeft afstand te nemen van hedonisme of niet, zijn theorie enkele zwaktes vertoont. Als Quine nog in de gelegenheid zou zijn te bevestigen dat hij inderdaad de anti-hedonisme-lezing voorstond, dan veronderstelt hij daarmee een niet nader beschreven fysiek mechanisme dat verantwoordelijk is voor moreel gedrag. Een gat in zijn theorie precies daar waar het essay over zou moeten gaan: de natuur van morele waarden.

Als Quine daarentegen zou ontkennen dat hij afstand heeft willen nemen van hedonisme, dan resulteert een conceptuele indeling van

waarden die evenmin helder is. Want het mysterie blijft dan wat hij precies bedoeld kan hebben met “without regard to ulterior satisfactions accruing to oneself”.

Er is natuurlijk altijd de mogelijkheid van een alternatieve anti-hedonisme-lezing die, tezamen met Quines instemming en nadere toelichting, een eind zou maken aan de schijnbare tegenspraak en de onduidelijkheid. Ik hou daar oprecht rekening mee, want ik staar al een flinke tijd naar dit probleem, en de kans is aanzienlijk dat ik me inmiddels heb blindgestaard. Laat dit een uitnodiging zijn aan eenieder om hun voorstel voor een alternatieve lezing te opperen.

Tot die tijd maak ik van de nood een deugd. Nu ik concludeer dat de schijnbaar Gordiaanse knoop een echte Gordiaanse knoop is, zit er niets anders op dan hem door te hakken, en wel op een manier die perspectief biedt. Ik stel een alternatieve theorie voor, die luidt als volgt: alle gedrag volgt uit de disposities gevormd op geleide van *perceptual similarity* en het *pleasure principle*, zoals beschreven in RR en NMV. Een deel van die disposities kunnen we conceptueel indelen als moreel, namelijk die disposities die het gevolg zijn van sancties van gemeenschapsgenoten. Deze aangepaste theorie is niet helemaal te rijmen met NMV, maar wel met Quines naturalisme. De voordelen van deze lezing zijn dat zij gedrag indeelt op basis van observeerbare criteria (sanctiegedrag) en op een natuurlijke manier voorziet in de indeling van moreel goed en moreel slecht gedrag.



## 4. Methodologische zwakte van ethiek

De eerste gepubliceerde reactie op NMV kwam in 1982 van Owen Flanagan. Op zijn *Quinean Ethics* volgde in 1988 een repliek, min of meer namens Quine, van Roger Gibson, met hieraan gekoppeld een dupliek van Flanagan. In de tussentijd (1986) had ook Morton White een reactie op NMV gepubliceerd, met daaraan gekoppeld een repliek van Quine zelf. Zowel Flanagan als White richten hun kritiek op Quines claim van de methodologische zwakte van ethiek (zie 2.5). De vraag die in dit hoofdstuk centraal staat, is in hoeverre hun kritiek hout snijdt.

Voor een goed begrip van de discussie is van belang dat Quine in zijn filosofie een bepaald type zin centraal stelt: de observatiezin. Wat die zinnen kenmerkt, wat hun rol is, en hoe die zich verhouden tot andere typen zinnen is het onderwerp van paragraaf 4.1. Vervolgens bespreek ik de debatten in de literatuur. Hoewel Flanagans reactie eerder verscheen dan die van White, behandel ik eerst het debat tussen White en Quine (paragraaf 4.2). Dit doe ik omdat Gibson en Flanagan in hun re- en dupliek refereren aan het debat tussen White en Quine. Omgekeerd verwijst White noch Quine naar de reactie van Flanagan. Het debat tussen Flanagan en Gibson bespreek ik in paragraaf 4.3. Paragraaf 4.4 bespreekt de debatten en trekt enkele conclusies.

### 4.1 Typologie van zinnen

In zijn zoektocht naar een natuurwetenschappelijk legitieme betekenis van 'betekenis' ontwikkelt Quine in *Word and Object* het concept stimulusbetekenis en dat stelt hem in staat om soorten zinnen te onderscheiden. Zintuiglijke waarnemingen en intersubjectiviteit staan daarbij centraal.

#### *Stimulusbetekenis*

Stel je een subject voor dat gevraagd wordt in te stemmen of niet met een bepaalde zin; "eens" of "oneens". En stel je ook voor dat we dit heel vaak kunnen doen, waarbij we het subject een korte periode blootstellen aan steeds een andere zintuiglijke prikkeling: licht, geluid, etc., en combinaties daarvan. Quine beschrijft de (hypothetische) visuele variant van dit experiment aldus:

[W]e may think of the ideal experimental situation as one in which the desired ocular exposure concerned is preceded and followed by a blindfold. (WO, p.32)

Elke individuele combinatie van zintuiglijke prikkelingen is een stimulus. De enorme veelheid van alle mogelijke stimuli vormt een

grote verzameling. De stimulusbetekenis van een bepaalde zin voor het betreffende subject bestaat dan uit twee deelverzamelingen, de bevestigende stimulusbetekenis en de ontkennende stimulusbetekenis:

We may begin by defining the *affirmative stimulus meaning* of a sentence [...], for a given speaker, as the class of all the stimulations [...] that would prompt his assent. [...] We may define the *negative stimulus meaning* similarly with 'assent' and 'dissent' interchanged, and then define the *stimulus meaning* as the ordered pair of the two. (WO, p.32-33)

In de eerste deelverzameling, de bevestigende stimulusbetekenis, zitten alle stimuli die het subject zouden aanzetten tot instemmen met de betreffende zin.<sup>9</sup> De tweede deelverzameling, de ontkennende stimulusbetekenis, bevat de combinaties van zintuiglijke waarnemingen, die het subject zouden aanzetten om ontkennend te reageren op de zin. De resterende stimuli, als die er zijn, komen terecht in een complementaire derde deelverzameling ("weet niet", geen reactie, en andere reacties).

Hoewel praktisch natuurlijk onuitvoerbaar, is het wel conceptueel voorstelbaar dat we dit experiment op elk gewenst moment, voor iedere zin en bij elk subject binnen de betreffende taalgemeenschap uitvoeren. Dat levert een compleet overzicht op van stimulusbetekenissen per zin en per subject op een bepaald moment. Dit hypothetische complete overzicht gebruikt Quine vervolgens om te komen tot een conceptuele indeling van zinnen.

#### *Staande zinnen en gelegheidszinnen*

Het eerste onderscheid dat Quine aanbrengt, is tussen staande zinnen en gelegheidszinnen. Als een zin voor een bepaald subject op een bepaald moment leidt tot instemming ongeacht de stimulus, of tot ontkenning ongeacht de stimulus, dan spreekt Quine van een staande zin. "Ik studeer (geen) filosofie" is op dit moment voor mij een staande zin; geen enkele mogelijke zintuiglijke waarneming gaat iets veranderen aan mijn instemming met (ontkenning van) die zin. Ik heb ook geen stimulus nodig om ermee te kunnen instemmen of niet.

Tegenover de staande zin staat de gelegheidszin:

*Occasion* sentences, as against *standing* sentences, are sentences such as ... 'Red', 'It hurts', 'His face is dirty', which command assent or dissent only if queried after an appropriate prompting stimulation. (WO, p.35-36)

---

<sup>9</sup> Quine legt later uit dat hij met 'zouden' impliceert dat het subject de fysieke dispositie heeft om in te stemmen resp. te ontkennen bij een bepaalde stimulus. Voor uitleg over disposities, zie het tekstkader op pagina 15.

Bij gelegheidszinnen is de instemming of ontkenning wel afhankelijk van de stimulus. Bij sommige stimuli zal ik instemmen met "Konijn?", met name de stimuli waarbij voldoende duidelijk een konijn in beeld is of waarbij ik konijn proef, bij andere niet. Hieruit volgt dat in de praktijk bij gelegheidszinnen bepaalde nieuwe omstandigheden aanleiding kunnen zijn opnieuw om instemming of ontkenning te vragen.

*Observatiezinnen: intersubjectiviteit*

De duidelijkste beschrijving van observatiezinnen geeft Quine naar mijn mening in *From Stimulus to Science*:

What I call *observation sentences* are, at their most primitive, the human counterparts of bird-calls and apes' cries. Examples are 'It's raining', 'It's cold', 'Dog!'. They are occasion sentences – true on some occasions, false on others. Furthermore they report intersubjectively observable situations, observable outright. That is to say, all members of the language community are disposed to agree on the truth or falsity of such a sentence on the spot, if they have normal perception and are witnesses to the occasion. (SS, p.22)

Binnen de categorie gelegheidszinnen, stelt Quine, zijn er zinnen waarin de subjectieve verzamelingen van bevestigende en ontkenkende stimulusbetekenis grote overlap vertonen tussen subjecten. De zinnen met de hoogste mate van intersubjectieve overlap noemt Quine observatiezinnen. De paradigmatische observatiezin is een zin die van alle subjecten hetzelfde oordeel (bevestiging of ontkenning) oplevert ongeacht de stimulus waaraan de subjecten worden blootgesteld. Voor de duidelijkheid, het moet wel gaan om intersubjectief uniforme bevestiging bij sommige stimuli en intersubjectief uniforme ontkenning bij andere, anders is het geen gelegheidszin.

De paradigmatische observatiezin is, als hij al bestaat, uiterst zeldzaam. De observatiezinnen vormen daarom geen duidelijk afgebakende groep, er is sprake van een gradatie van observeerbaarheid:

What makes an occasion sentence low on observability is, by definition, wide intersubjective variability of stimulus meaning. (WO, p.45)

Quine noemt die zinnen 'observatiezinnen' die de hoogste gradatie van observeerbaarheid bezitten.

Wat die hoogste gradatie is, wordt duidelijk door een voorbeeld te bekijken. De zin "Rood" is zo'n voorbeeld. Iedereen die de taal spreekt en niet kleurenblind is, zal desgevraagd bij dezelfde stimuli instemmen met "Rood" of juist ontkennen. Alleen als de lichtomstandigheden slecht zijn, of er een kleur wordt vertoond halverwege tussen, bijvoorbeeld, rood en oranje, zullen sommige subjecten instemmen en andere ontkennen; dit zijn meteen ook de stimuli

waarbij het percentage “weet niet”-meldingen vrij hoog zal zijn. Quine noemt deze vaagheid aan de rand van de betekenis de ‘halfschaduw’.

Wat belangrijk is om te benadrukken, is dat het gaat om intersubjectieve eensgezindheid rondom een zin bij (vrijwel) alle stimuli. Intersubjectieve eensgezindheid bij een bepaalde stimulus op een bepaald moment maakt een zin nog geen observatiezin. Waar het om gaat is dat de taalgemeenschap erop vertrouwt dat de zin waarover ze het eens zijn op dat moment ook een zin is waarover ze het (vrijwel) altijd eens zijn. “Rood” is zo’n zin, en “Rond”. In het auditieve zou “Gezang” een observatiezin kunnen zijn.

Een klassiek voorbeeld van Quine van een gelegenheidszin die geen observatiezin is, is “Vrijgezel”:

For any two speakers whose social contacts are not virtually identical, the stimulus meanings of ‘Bachelor’ will diverge far more than those of ‘Rabbit’. (WO, p.42)

Met “Vrijgezel” zullen alleen die subjecten instemmen die naast de stimulus (bijvoorbeeld een foto van een bepaalde man) beschikken over relevante neveninformatie, in dit geval of de man getrouwd is of niet. Bij de meeste mannen is er slechts een kleine groep die de relevante neveninformatie bezit. Dat bij een foto van de paus, herkenbaar als zodanig, (vrijwel) iedereen zal instemmen met “Vrijgezel”, maakt “Vrijgezel” niet tot een observatiezin.

Het van belang zijn van neveninformatie (*collateral information*) is het onderscheidende criterium dat Quine in WO nog gebruikt bij het definiëren van de observatiezin:

Occasion sentences whose stimulus meanings vary none under the influence of collateral information, may naturally be called observation sentences, and their stimulus meanings may without fear of contradiction be said to do full justice to their meanings. (WO, p. 42)

In later werk gaat Quine de observatiezin definiëren, zonder dat dit invloed heeft op de inhoud van het concept, aan de hand van intersubjectieve overeenstemming, zoals in RR:

The requirement of intersubjective agreement already affords us just the definition we need. A sentence is observational insofar as its truth value, on any occasion, would be agreed to by just about any member of the speech community witnessing the occasion. (RR, p.39)

Het belang van observatiezinnen in de filosofie van Quine is groot. Zij vormen een basis voor een natuurwetenschappelijk acceptabele

betekenis van 'betekenis'. Ook vormen zij het beginpunt van Quines theorie in RR van het aanleren van taal: voor het juist toepassen van observatiezinnen heeft het kind niets anders nodig dan zijn waarneming. Tot slot openen observatiezinnen de deur naar wetenschap, zoals Quine ook in RR uiteenzet:

Observation sentences are sentences on which scientists can reach agreement when they are trying to reconcile their theories. (RR, p.40)

Wetenschap kan gebruik maken van empirische steunpunten, omdat er zinnen zijn waarover overeenstemming kan bestaan: observatiezinnen.

## 4.2 Het gevoel als empirisch steunpunt

### WHITES KRITIEK

Het doel dat Morton White nastreeft met zijn *Normative ethics, normative epistemology, and Quine's holism* (1986) verwoordt hij zelf als volgt:

My chief aim is to persuade Quine to agree with me that we may include sentences containing expressions such as 'ought', 'ought not', 'may', 'has a right to', and 'is entitled to' in certain bodies of sentences that may be tested in a holistic manner that I shall soon characterize." (p.649)

Dit doel is nog wat vaag geformuleerd, maar al snel wordt duidelijk dat White zijn pijlen richt op Quine's claim over de "*methodological infirmity of ethics as compared with science*" en op Quine's onderbouwing daarvan, die wijst op het ontbreken van empirische steunpunten voor morele theorieën.

Volgens White bestaat er wel degelijk een empirisch steunpunt, namelijk het gevoel dat mensen hebben bij bepaalde morele handelingen. Als voorbeeld noemt White dat van de zwangere vrouw die er overtuiging op na houdt die leiden tot de logische conclusie dat abortus slecht is. De betreffende overtuigingen omvatten zowel morele overtuigingen (het is slecht om een mens te doden) als descriptieve (een foetus is een mens). Als de vrouw dan toch abortus laat plegen en het voelt niet slecht, dan is er sprake van een recalcitrant gevoel. Als de morele theorie stelt dat abortus slecht is, zou je verwachten dat abortus resulteert in een slecht gevoel. Als dat slechte gevoel niet optreedt, dan lijkt dat sterk op een voorspelling die niet uitkomt. Daarom staat het recalcitrante gevoel ten opzichte van de morele theorie volgens White op gelijke voet met een recalcitrante zintuiglijke waarneming ten opzichte van een descriptieve theorie.

Zoals de recalcitrante waarneming aanleiding kan zijn om zinnen van de descriptieve theorie ter discussie te stellen, zo kan een recalcitrant gevoel aanleiding zijn om overtuigingen binnen de morele theorie te herzien. Dit kunnen zowel de morele overtuigingen zijn binnen zo'n theorie (het is niet altijd slecht om een mens te doden) als de descriptieve (sommige foetussen zijn nog geen mens). En terwijl White toegeeft dat het meestal een morele overtuiging zal zijn die herzien wordt, stelt hij wel te hebben laten zien dat het toelaatbaar is om een descriptieve overtuiging te herzien, en dat die toelaatbaarheid van groot filosofisch belang is, omdat daarmee gevoel ook is toegetreden tot de verzameling empirische steunpunten van beschrijvende wetenschap. (White schrikt er niet voor terug om het ook over 'normatieve wetenschap' te hebben.) Er is daarom volgens White geen aanleiding om het onderscheid tussen morele en beschrijvende zinnen te laten leiden tot verschillende manieren van toetsen van die zinnen. Beide typen zinnen kunnen voorkomen in een systeem van overtuigingen en zo'n heterogeen systeem kan in zijn geheel (holistisch) getoetst worden aan de hand van zintuiglijke waarnemingen en gevoelens.

Met dit voorbeeld wil White laten zien dat ethiek ook enige aanspraak kan maken op een correspondentietheorie van waarheid. Vervolgens wil hij de quineaanse kloof tussen wetenschap en ethiek nog kleiner maken door te wijzen op de rol van normatieve epistemologie. Voorbeelden van normatief epistemologische zinnen zijn volgens White de volgende:

- "Newton had het recht om het principe van universele gravitatie te aanvaarden."
- "Een recalcitrante waarneming mag leiden tot aanpassing van elk deel van de gehele theorie waarmee hij in tegenspraak is."

Het punt dat White wil maken met deze voorbeelden is dat op een hoger abstractieniveau wetenschap ook gebruik maakt van normatieve uitspraken, en dat begrippen als 'recht' en 'plicht' ook een natuurlijke plek hebben in het wetenschappelijk systeem. White zet daarom vraagtekens bij Quine's claim dat epistemologie te reduceren zou zijn tot empirische psychologie, omdat die empirische psychologie deze normatieve delen van het wetenschappelijk systeem niet kan accommoderen. Zinnen in een systeem die stellen hoe wetenschappers moeten handelen zijn niet reduceerbaar tot beschrijvende zinnen over het handelen van wetenschappers.

White wijst er dan ook op dat Quine zelf spreekt van de plicht ("duty") van taal, wetenschap en filosofie om effectief te communiceren en voorspellen. Waar het volgens White om draait, is dat Quine's systeem leidt tot de vraag waarom we de wetenschappelijke methode zouden moeten gebruiken om onze overtuigingen te leiden. En dat Quine's systeem er vervolgens niet aan ontkomt om

normatieve noties te gebruiken bij het beantwoorden van deze vraag, noties die niet te reduceren zouden zijn tot empirische waarnemingen.

*ANTWOORD VAN QUINE*

Quine had met zijn filosofie bressen geslagen in sommige standpunten van de logisch empiristen. Wat White met het bovenstaande hoopt te bereiken, is dat die filosofie er ook toe leidt dat de enigszins inferieure status van morele uitspraken ten opzichte van wetenschappelijke, kan worden omgebogen tot een (meer) gelijkwaardige status. Quine wenst hier niet aan mee te werken. Zijn *Reply to Morton White* (RMW, 1986) stelt:

The reasoning is plausible in its own terms, but turns problematic when set over against a background of naturalized epistemology. (RMW, p.663)

Het punt waar Quine problemen mee heeft in de argumentatie van White, is het invoeren van gevoelens als equivalent met zintuiglijke waarneming. Op voorhand is er geen reden om gevoelens ondergeschikt te maken, maar wel als we kijken naar de rol die observatiezinnen spelen in de filosofie van Quine. White's argumentatie moet er, binnen de filosofie van Quine, toe leiden dat er een experiment opgezet kan worden dat uitmondt in een morele zin waar (vrijwel) iedereen die de betreffende taal beheerst, mee zou instemmen. Die morele zin zou dus ook een observatiezin moeten zijn. Vraag is dus: kunnen morele zinnen observatiezinnen zijn?

Quine denkt van niet. Als voorbeeld noemt Quine "That's outrageous" bij het zien van een man die een gehandicapte ("a cripple") slaat. Quine vindt dit voorbeeld een "best-case" om te voldoen aan de eisen van een observatiezin, maar concludeert dat zelfs deze beste poging faalt. De reden daarvoor is dat om een observatiezin te zijn, een of enkele gevallen van algemene instemming onvoldoende zijn. Het moet (vrijwel) altijd zo zijn dat toeschouwers het met elkaar eens zijn over "that's outrageous"; anders gezegd, de *outrageousness* mag niet afhankelijk zijn van contextuele informatie die niet iedereen bezit. Dat is volgens Quine wel het geval:

['That's outrageous'] applies also and indeed mostly to other acts whose outrageousness hinges on collateral information not in general shared by all witnesses of the act. (RMW, p.664)

Dat morele zinnen geen observatiezinnen kunnen zijn, komt volgens Quine doordat gevoelens niet samenvallen met gedeelde stimulering van de lichaamsoppervlakken van getuigen. De afkeer die iemand voelt bij het waarnemen van een handeling zal doorgaans slechts deels het gevolg zijn van het waarnemen zelf:

[R]evulsion is commonly aroused also by acts that are visibly evil only in the light of collateral information not generally shared. (RMW, p.664)

Quines systeem eist van een empirisch steunpunt dat het intersubjectief is. Gevoelens voldoen niet aan dat criterium van intersubjectiviteit, en juist omdat morele zinnen uiting geven aan gevoelens, kunnen morele zinnen geen observatiezinnen zijn.

De consequentie van zijn conclusie dat er geen morele observatiezinnen bestaan, maakt Quine niet expliciet, maar ligt redelijk voor de hand. Als er geen morele observatiezinnen zijn, is er geen empirische manier om in een heterogeen systeem met een recalcitrante observatie te kiezen tussen het laten vallen van een morele overtuiging en een beschrijvende. Alleen de beschrijvende zijn empirisch te toetsen, de morele zijn alleen te toetsen op coherentie met elkaar. Hiermee valt het fundament weg onder White's argument om morele zinnen toegang te geven tot een correspondentietheorie van waarheid.

Over het tweede deel van White's betoog is Quine kort. Normatieve epistemologie is iets wezenlijk anders dan normatieve ethiek. Normatieve epistemologie beschrijft regels voor hoe men het best wetenschap kan bedrijven, met als ultiem doel goede voorspellingen.

For me normative epistemology is a branch of engineering. It is the technology of ... prediction." (RMW, 664-5)

De normatieve terminologie van normatieve epistemologie kan hierdoor worden omgezet in beschrijvende terminologie als de zinnen omgeschreven worden in termen van het uiteindelijke doel, goede voorspellingen. Quine's gebruik van 'duty' als het gaat om taal, wetenschap en filosofie, moeten we dan ook niet interpreteren als 'plicht', maar als 'gebruiksdoel', aldus Quine; we gebruiken taal, wetenschap en filosofie om te communiceren en voorspellen, daarvoor hebben we ze ontwikkeld.

Tot slot twee punten over de argumentatie van White die Quine niet maakt. Ten eerste betoogt White dat als de vrouw geen slecht gevoel overhoudt aan een abortus, terwijl haar morele theorie wel resulteerde in het oordeel 'Abortus is slecht', dit gelijk te schakelen is met een voorspelling van een wetenschappelijke theorie die niet uitkomt. Dit lijkt mij een schoolvoorbeeld van de moralist die een 'ought' wil destilleren uit een 'is': als abortus slecht is, dan zou zij die abortus laat plegen zich slecht moeten voelen.

Ten tweede, ook over het abortusvoorbeeld van White: ik betwijfel of in de morele theorie van de vrouw de overtuiging 'een foetus is een mens', die aangepast zou kunnen worden naar aanleiding van



het recalcitrante gevoel, wel echt een beschrijvende zin is. ‘Een foetus is een mens’ is wel om te vormen tot ‘Als iets een foetus is, dan is het een mens’, en dit lijkt een zogenaamde *observation categorical*, die vaak onderdeel zijn van wetenschappelijke theorieën. Maar om dit te zijn, moeten zowel “Dit is een foetus” als “Dit is een mens” observatiezinnen zijn. En daar twijfel ik aan, juist omdat niet iedereen hetzelfde oordeel zal hebben over “Dit is een mens” bij het zien van een foetus in de verschillende stadia van ontwikkeling; de grens van de definitie van ‘mens’ is juist onderdeel van de morele kwestie en geen observeerbaar gegeven. Dit zou impliceren dat White niet heeft laten zien dat een gevoel kan leiden tot het herzien van een wetenschappelijke/descriptieve zin.

### 4.3 De morele praktijk als empirisch steunpunt

#### KRITIEK VAN FLANAGAN

Het lijkt erop dat Owen Flanagan met zijn artikel *Quinean ethics* (QE, 1982) dezelfde agenda heeft als Morton White: Quines filosofie leek zo bruikbaar om ethiek en morele theorie uit het verdomhoekje te halen en dan komt Quine in NMV toch ineens met die “methodological infirmity of ethics as compared with science”. Ook Flanagan betoogt dat Quine daarmee zijn eigen filosofie geweld aandoet. Als Quine zijn filosofie trouw blijft, moet hij concluderen dat de methodologische verschillen tussen wetenschap en ethiek kleiner zijn dan hij in NMV beweert. Flanagan voert daarbij wel andere argumenten aan dan White.

Veel van hetgeen Flanagan aanvoert, vertrekt vanuit misinterpretaties van Quines gehele filosofie en/of hetgeen Quine schrijft in NMV. Omdat deze scriptie zich richt op de punten waar Quines stellingname in NMV echt in de problemen wordt gebracht, zal ik mij concentreren op slechts dat deel van Flanagans kritiek.

Flanagan’s vertrekpunt voor zijn kritiek in het derde deel van zijn artikel is dat je in Quine’s filosofie een parallel zou verwachten tussen epistemologie en ethiek. Net als White wijst hij op de normatieve kant van epistemologie, “which consists of the sorting of successful belief strategies from unsuccessful ones.” (QE, p.65). En net als White stelt hij vervolgens dat er geen reden lijkt te zijn om op voorhand een vergelijkbare plaats in het naturalistische systeem te ontzeggen aan normatieve ethiek:

One would expect that a parallel strategy for sorting norms would be available to the naturalistic ethicist. (QE, p.65)

Flanagan geeft er blijk van te begrijpen (en in te stemmen met) waarvoor Quine het probleem zit, het creëren van empirische steunpunten, die, om empirisch te kunnen zijn, intersubjectief moeten zijn:

If the only choice principle between the candidates for the good(s) is one's own private system of variant preferences, which are due to learning histories and perhaps to different initial weightings, then the problem of the best is solved, but at the price of losing the possibility of an objectivity for ethics comparable to that which normative epistemology extracts from its checks on successful scientific practices. (QE, p.66)

Vervolgens kiest Flanagan een andere route dan White. Waar White claimt dat gevoelens, hoewel niet intersubjectief waarneembaar, toch van empirische waarde kunnen zijn, daar zoekt Flanagan zijn empirische steunpunt elders, bij de morele praktijk:

Quine is unable to find anything in ethics which would correspond to observational feedback in science [...] The corresponding role to observation, of course, is played by practice. [...] The best way to find out whether some particular hunk of the theory of the good life is correct is to try it, to practice it. The value of truth telling, for example, [...] is maintained [...] because it works; truth telling tends to help maximize our aims, our interests. So Quine is wrong that the empirical foothold of a moral code is "in the observable moral act." It is in the consequences of the observable moral act. (QE, p.71)

Elk mens is dagelijks getuige van vele morele handelingen, van hemzelf en van anderen, die bepaalde effecten sorteren, bij hemzelf en bij anderen. Zowel (de aard van) de handelingen als aard en omvang van de effecten zijn soms (deels) waarneembaar. De waarneembare delen vormen samen de empirische basis die ons helpen te bepalen welke morele codes werken en welke niet. Het pragmatisme dat gebruikt wordt in de wetenschap is volgens Flanagan dus even goed toepasbaar in de ethiek. Normatieve epistemologie schrijft voor wat epistemologisch werkt, en de normatieve ethiek doet hetzelfde voor de morele praktijk.

Vervolgens werkt Flanagan op hoofdlijnen uit hoe de praktijk kan voorzien in feedback voor de morele theorie:

The actual performance of an action in which a particular moral conception figures provides immediate feedback which is relevant to evaluating the moral conception. But there are other, often superior, ways to get feedback. For example, by engaging in narrative discourse about genuine historical worlds and imaginary possible worlds in which various moral conceptions figure in the overall economy of social life we greatly enrich the breadth and depth of our evaluative discussions. (QE, p.71)

De feedback vanuit de praktijk, zo blijkt uit dit citaat, komt volgens Flanagan voort uit het uitvoeren van de handeling zelf en andere bronnen, bijvoorbeeld gesprekken waarin we werelden uit verleden

en mogelijke toekomst bespreken waarin morele opvattingen een rol hebben gespeeld respectievelijk kunnen spelen.

#### GIBSONS ANTWOORD

Wat Flanagan niet doet, is preciezer dan het bovenstaande uitleggen hoe dat in zijn werk zou moeten gaan, dat we een intersubjectief gefundeerde keuze kunnen maken tussen ultieme morele waarden door te rade te gaan bij de praktijk.<sup>10</sup> Dit is dan ook het punt waarop Roger Gibson (1988) in zijn repliek Flanagan uitdaagt om duidelijker te zijn.

[I]f a consistently naturalistic Flanagan is to succeed in elevating ethics to the methodological status of science, [...] he must provide some other naturalistic account of the purported objectivity of 'our aims, our interests'. [...] So far as I can tell, however, Flanagan does not provide one. (Gibson, 1988, p.540)

In zijn dupliek gaat Flanagan (1988) niet in op deze uitdaging van Gibson. In plaats daarvan reageert Flanagan op Quines antwoord op Morton White in RMW. Hij stelt dat "That's outrageous" bij het zien van een man die een gehandicapte slaat, geen best-case is voor een observatiezin. Een veel betere kandidaat is volgens Flanagan "It's cruel of that man to beat that cripple". Flanagan maakt echter niet duidelijk welke rol een zin als deze zou spelen bij het met empirische gegevens onderbouwen van de handeling als moreel goed, zelfs als deze zin inderdaad zou voldoen als observatiezin.

## 4.4 Discussie en conclusie

De kritieken op NMV van White en Flanagan en de reacties van Quine en Gibson zoals hierboven beschreven, maken duidelijk dat twee vragen centraal staan in het debat:

- Bestaan er morele observatiezinnen?
- Kan de waarneembare morele praktijk een empirische basis vormen voor een morele theorie?

Wat betreft het bestaan van morele observatiezinnen, is de vraag of "That's outrageous" of "That's cruel of that man to beat that cripple" observatiezinnen kunnen zijn. Quine vindt van niet, en naar mijn mening laat hij dat duidelijk zien als het gaat om "That's outrageous". Met name op het punt dat voor instemming vaak niet-

---

<sup>10</sup> Michele Moody-Adams (1990) verwoordt Flanagans probleem als volgt: "No ethical theorist would argue that appeal to intuitions *alone* could settle the dispute between [...] different moral conceptions [...]. But if one is to complete Flanagan's attempted analogy between [...] experiments in ethics and in science, one would have to add *something* to intuitions – and it is not clear what that could be. It is especially unclear how to complete the analogy if ethical theories cannot be shown to be ultimately confirmed or disconfirmed by observation – as science presumably can" (p.230).

observeerbare neveninformatie nodig is, ziet Quine terecht problemen.

Flanagan stelt dat “That’s cruel of that man to beat that cripple” een betere kandidaat is dan “That’s outrageous”. De reden dat Flanagan dit vindt zit waarschijnlijk in het feit dat het tweede alleen een waardeoordeel is; het is een variant van “moreel slecht”. “Cruel” daarentegen is een combinatie van een beschrijving en een waardeoordeel. Ik associeer “wreed” met “nodeloos kwetsen (fysiek of niet), en dus slecht”. Zelfs als iedereen deze associatie deelt, dan neemt dat niet weg dat alleen het fysiek kwetsen doorgaans waarneembaar zal zijn, maar dat het niet-fysiek kwetsen en de nodeloosheid vaak niet voor alle toeschouwers evident zijn. Om dat te beoordelen is aanvullende informatie nodig die niet iedereen in gelijke mate bezit. Wreedheid en outrageousness kampen hierdoor met hetzelfde euvel.<sup>11</sup>

De tweede vraag, over een mogelijke empirische rol voor de morele praktijk, is niet zo eenduidig te beantwoorden, omdat Flanagan niet heel duidelijk maakt, ook niet na aandringen van Gibson, hoe de morele praktijk precies zou moeten voorzien in die empirische basis. Het gegeven dat Flanagan in zijn dupliek betoogt dat morele observatiezinnen wel bestaan, doet vermoeden dat Flanagan zich een empirische rol van de morele praktijk voorstelt die uiteindelijk resulteert in empirisch onderbouwde morele observatiezinnen, maar ook hier is niet duidelijk hoe dat zou kunnen. Als Flanagan dit inderdaad beoogt, dan is met het ontkennende antwoord op de eerste vraag de tweede niet meer relevant. Als Flanagan een andere empirische rol van de morele praktijk voor zich zag, had hij er goed aan gedaan die expliciet te beschrijven, bijvoorbeeld door een concreet voorbeeld te geven. Dat doet Flanagan niet.

Toch vind ik Flanagans suggestie interessant, om de morele praktijk een empirische rol te geven, maar op een iets andere manier dan hijzelf uiteindelijk suggereert. Ik kan ook niet nalaten om mijn bevreemding uit te spreken dat Flanagan niet zelf dit punt maakt. Hij mist een kans voor open doel, een kans die hij zelf creëert. Flanagan stelt namelijk dat empirische steunpunten van een morele theorie te vinden zijn in de *consequenties* van de morele handeling. Vervolgens vult hij ‘consequenties’ in door te kijken naar de handeling zelf en een soort gedachtenexperimenten met mogelijke morele opvattingen en gesprekken daarover. Maar een meer voor de hand liggende invulling van ‘consequenties’ lijkt mij toch de waarneembare daadwerkelijke gevolgen van morele handelingen en morele regels.

---

<sup>11</sup> Campbell (1996) komt eveneens tot deze conclusie.

Aan de hand van mogelijke daadwerkelijke gevolgen kunnen we hypothesen formuleren en voorspellingen doen. Bijvoorbeeld: als ik mijn daad opbiecht, dan krijg ik een maand geen zakgeld; als we de doodstraf herinvoeren, dan daalt het aantal misdrijven waar de doodstraf op komt te staan. Veel van dit type gevolgen is observeerbaar, soms zelfs meetbaar. In wetenschappelijke disciplines als economie, psychologie, sociologie, criminologie, bestuurskunde en politicologie wordt ook onderzoek gedaan naar de (maatschappelijke) effecten van regels die impliciet of expliciet als morele regels te beschouwen zijn.

Goedheid en slechtheid worden dan uitgedrukt in gewenste en ongewenste maatschappelijke effecten. Dit vereist wel dat een gemeenschap het eens kan worden over de criteria aan de hand waarvan de effecten van (morele) gemeenschapsregels met elkaar te vergelijken zijn. De criteria en normen kunnen wel verschillen van vraagstuk tot vraagstuk, en er kan ook per vraagstuk gekozen worden voor meerdere evaluatiecriteria. Discussies in de gemeenschappen moeten dan verschuiven van de wenselijkheid van gedrag en interventies naar de keuze van de juiste evaluatiecriteria. Vraag is niet of we de marktwerking in de gezondheidszorg weer moeten afschaffen, de vraag is, als we dat doen, hoe we gaan bepalen of het een goede of slechte maatregel is.

Als deze methode universeel toepasbaar is, en dat is zeer de vraag, kunnen dergelijke criteria op den duur 'goed' en 'slecht' als eindoordeel vervangen. Maar universeel toepasbaar of niet, dit voorstel lijkt mij kansrijk als een consistente, misschien zelfs de enig juiste, wetenschappelijke inbedding van ethiek in de naturalistische filosofie van Quine. Sommigen zien in deze suggestie wellicht het elimineren van ethiek, ikzelf zou liever willen spreken van het verklaren van ethiek. Het rechtvaardigen van het oordeel 'goed' door een evaluatie van waarneembare uitkomsten van waarneembare interventies en gedrag aan de hand van vooraf overeengekomen waarneembare criteria.<sup>12</sup>

Als mijn suggestie over een genaturaliseerde ethiek hierboven stand houdt, dan zie ik ten slotte een parallel met wat Quine zelf onder andere in *From Stimulus to Science* stelt over wetenschappelijke reductie van bijvoorbeeld de geest en rekenkunde:

The reduction of the mental to the physical, or indeed of arithmetic to set theory, can be characterized in either of two ways: as *explaining* or as *explaining away*. There is no difference, but the first phrasing has a gentler ring. To have *repudiated* the life of the mind seems harsher than to have *explained* it in physical terms. (SS, p.86)

---

<sup>12</sup> Hier valt natuurlijk veel meer over te zeggen, maar dat valt helaas buiten de scope van deze scriptie.

Concluderend: de pogingen van Flanagan en White om Quines claims over de methodologische zwakte van ethiek te weerleggen, treffen mijns inziens geen doel. Gevoel noch de waarneembare handelingspraktijk zijn op grond van hetgeen White en Flanagan aanvoeren voldoende om als empirisch steunpunt te dienen voor een morele regel op een gelijkwaardige manier als hoe een zintuiglijke waarneming, intersubjectief bevestigd, een empirisch steunpunt is voor een voorspelling. Wat wel een mogelijkheid zou kunnen zijn om ethiek te naturaliseren zoals Quine ook epistemologie genaturaliseerd heeft, is om 'goed' en 'slecht' niet te beschouwen als eindoordelen, maar om deze termen te verklaren aan de hand van observeerbare gevolgen van morele handelingen en regels.

## 5. Cognitivist of niet

Een tweede golf van reacties op NMV kwam in de negentiger jaren. In drie opeenvolgende jaren publiceerden Jay Campbell (1996), Ronald Broach (1997) en Kenneth Shockley (1998) hun artikelen over de vraag of Quines ethiek in het kamp van de cognitivisten geplaatst moet worden of in dat van de non-cognitivisten.

Cognitivisme en het tegendeel hebben betrekking op morele beweerezinnen, zoals “Anderen helpen is goed”, “Martelen is slecht” en “Dat is wreed”. Non-cognitivisme in zijn oorspronkelijke vorm komt in essentie neer op de ontkenning van twee stellingen (Van Roojen, 2014):

- Morele zinnen drukken proposities uit en hebben substantiële waarheidsvoorwaarden.
- Wanneer een individu een morele zin uitspreekt, geeft hij uiting aan een overtuiging.

Cognitivisme is de ontkenning van non-cognitivisme.<sup>13</sup>

De drie auteurs verschillen nogal van mening over hoe Quine te plaatsen in dit debat. Campbell ziet uitsluitend non-cognitivistische elementen in het systeem van Quine. Broach buiten NMV ook, maar hij vindt in NMV enkele elementen die wijzen op een cognitivistische ethiek, elementen die Quine volgens Broach daarom beter kan loslaten. Shockley, daarentegen, ziet juist minstens zo veel in de cognitivistische elementen en meent in Quines latere werk aanknopingspunten te vinden die een cognitivistische bekering van Quine zouden ondersteunen.

Wat duidelijk wordt, is dat in ieder geval de laatste twee auteurs van mening zijn dat NMV niet consistent is met het overige werk van Quine. Concreet voorbeeld: enerzijds stelt Quine in NMV dat ethiek aanspraak kan maken op een coherentietheorie van de waarheid. Dat impliceert afleidbaarheid, hetgeen volgens Broach en Shockley impliceert dat morele zinnen waar of onwaar kunnen zijn. Anderzijds volgt uit Quines systeem dat morele observatiezinnen niet bestaan en ware of onware morele oordelen daarom niet mogelijk zijn. In dit hoofdstuk onderzoek ik in hoeverre de genoemde stellingen in NMV daadwerkelijk in tegenspraak met zijn stellingen in zijn eerdere werk.

Om deze vraag te beantwoorden ga ik in 5.2 eerst uitgebreider in op het debat non-cognitivisme versus cognitivisme. Op welke punten

---

<sup>13</sup> Een alternatieve karakterisering van de posities is dat cognitivisten stellen dat een moreel oordeel kennis uitdrukt en dat non-cognitivisten die stelling ontkennen. Het ontbrak mij aan tijd om deze alternatieve karakterisering in het hoofdstuk te verwerken. Mijn leidraad is Van Roojen (2014).

zitten de essentiële verschillen? Vervolgens onderzoek ik in paragraaf 5.3 de artikelen van Campbell, Broach en Shockley met de vraag waar Quine volgens hen in NMV zijn eerdere werk tegenspreekt. Paragraaf 5.4 brengt het debat en de vermeende inconsistenties met elkaar in verbinding en bespreekt in hoeverre er daadwerkelijk sprake is van inconsistenties.

## 5.1 Het debat

Deze paragraaf schetst de stand van het debat tussen cognitivisten en non-cognitivisten op dit moment, aan de hand van het SEP-lemma hierover van Van Roojen (2014).

### *NON-COGNITIVISME*

Non-cognitivism is in eerste instantie in de periode vanaf 1920 ontwikkeld als theorie van morele oordelen, maar wordt inmiddels breder gezien, als een theorie van normatieve taal en waardeoordeelen in het algemeen. Non-cognitivism vindt zijn oorsprong deels in het werk van filosofen in de Wiener Kreis. Hun verificatiebeginsel leidde hen ertoe dat morele uitspraken geen waarheidsvoorwaarden kunnen hebben. Dit wierp de vraag op wat dan de functie van morele uitspraken zou kunnen zijn. Emotivisme, afkomstig van de Wiener Kreis, is een van de antwoorden hierop. Hieronder kom ik terug op emotivisme en andere antwoorden.

Zoals gezegd is non-cognitivism in essentie de ontkenning van twee stellingen: morele zinnen bezitten waarheidscondities; individuen drukken een overtuiging uit wanneer ze een morele uitspraak doen. Dit is wat non-cognitivisten gemeen hebben. Daarnaast nemen non-cognitivisten ook positieve stellingen in, waar *wel* sprake van is bij morele zinnen en uitspraken. Daar zijn non-cognitivisten veel minder eensgezind, getuige het palet aan opvattingen en verbijzonderingen daarvan beschreven in Van Roojen (2014). Ik noem er een aantal:

- *Emotivisme en expressivisme*: Emotivisme stelt dat morele uitspraken uitdrukking geven aan een emotie.<sup>14</sup> Expressivisme stelt dat ze uitdrukking kunnen geven aan diverse mentale toestanden, waaronder emoties. “Anderen helpen is goed” moeten we interpreteren als “Anderen helpen, hoera!”. Stevenson was een van de eerste emotivisten.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Niet te verwarren met emotionisme, een groep theorieën die moraliteit als fenomeen verklaart vanuit menselijke emoties; zie Prinz (2006) voor een recent voorbeeld.

<sup>15</sup> Het boek waarvoor Quine NMV schreef is onder andere ter ere van diezelfde Stevenson. Quine verwijst in NMV ook expliciet naar Stevensons emotivisme: “We can still call the good good and the bad bad, and hope with Stevenson that these epithets may work their emotive weal” (NMV, p.479).



- *Prescriptivisme*: Volgens prescriptivisme vormt een morele uitspraak een voorschrift. “Anderen helpen is goed” moeten we interpreteren als imperatief: “Ga anderen helpen!”
- *Quasi-realisme*: deze stroming erkent dat morele zinnen geen substantiële waarheidswaarden hebben, maar stelt dat ethiek een dusdanig belangrijke functie heeft voor de mensheid, dat dit rechtvaardigt dat we morele zinnen wel behandelen alsof ze waarheidswaarden hebben, omdat dit de mensheid helpt in morele theorievorming.

#### COGNITIVISME

Cognitivisten ontkennen de kenmerkende negatieve stellingen van non-cognitivisten. Zij menen dat morele zinnen wel waarheidscondities hebben, en dus waar of onwaar (kunnen) zijn. Ook menen zij dat individuen met (het instemmen met) een morele uitspraak uiting geven aan een overtuiging. Ook onder cognitivisten is sprake van verschillende stromingen, zie hiervoor Van Roojen (2014).

Eén vraag die onmiddellijk opkomt, is waar wij filosofen moeten plaatsen die een van de negatieve stellingen onderschrijft, maar niet de ander. Dit komt aan de orde in Van Roojens beschrijving van de ontwikkeling van het debat.

#### ONTWIKKELING VAN HET DEBAT

Was de tegenstelling tussen cognitivisten en non-cognitivisten er in eerste instantie een van twee duidelijk gescheiden kampen, daar raakte het spectrum van posities steeds meer versnipperd naarmate het debat vorderde. Vooral de non-cognitivistische kant voelde zich blijkbaar uitgedaagd door argumenten en tegenvoorbeelden vanuit het cognitivistische kamp; dit leverde diverse amendementen op aan de non-cognitivistische posities, amendementen die het non-cognitivistische spectrum deed uitdijen in de richting van de cognitivistische posities. Quasi-realisme is bijvoorbeeld deels gemotiveerd door de uitdaging van cognitivisten om te verklaren waarom mensen zoveel ‘theoretiseren’ over morele normen en waarden, als aan al die zinnen geen waarheidswaarden toegekend kunnen worden.

Het hiervoor beschreven proces resulteerde onder andere in non-cognitivisten die zo ver opschuiven dat ze een van de twee kenmerkende negatieve stellingen loslaten. Vanwege de herkomst is Van Roojen geneigd deze posities nog tot non-cognitivisme te rekenen, maar hij vraagt zich aan het eind van het lemma ook hardop af hoe betekenisvol het nog is om van een tweeledig onderscheid te spreken:

Perhaps the distinction between cognitivism and non-cognitivism collapses as non-cognitivist theories are modified to capture all of the phenomena that cognitivists challenge them to explain. (Van Roojen, 2014, §5)

## 5.2 Campbell, Broach en Shockley

### CAMPBELL

In zijn *Quine on cognitive meaning and normative ethics* betoogt Jay Campbell (1996) dat Quines ethiek niet anders kan zijn dan non-cognitivistisch. Deze claim onderbouwt hij vanuit het systeem van Quine; NMV en RMW betreft hij alleen zijdelings bij zijn betoog, daar waar deze aanvullende ondersteuning bieden.

De strategie die Campbell gebruikt, is om systematisch in kaart te brengen welke typen zinnen volgens Quine cognitieve betekenis kunnen hebben. Dit zijn:

- Observatiezinnen (zie paragraaf 4.1 van deze scriptie)
- *Observation categoricals* (idem 4.4)
- Toetsbare zinnen
- Zinnen van niet-toegepaste wiskunde
- Niet-toetsbare zinnen die wel van belang zijn voor het afleiden van nieuwe hypothesen

Vervolgens gaat hij per categorie na of ethische zinnen hier onderdeel van uit zouden kunnen maken c.q. of dat aannemelijk is, gegeven Quines typering van de categorie. In alle gevallen concludeert Campbell, op goede gronden, dat dat niet zo is. Broach en Shockley weerspreken deze analyse ook niet.

### BROACH

Waar Campbell nalaat om NMV integraal te betrekken bij zijn analyse, doet Ronald Broach dat wel. In zijn artikel *A noncognitivist reading of Quine's ethics* (1997) doet hij eerst het werk van Campbell over, zij het minder rigoureuus, hetgeen ook hem tot de conclusie voert dat het systeem van Quine wijst op non-cognitivism. Vervolgens onderzoekt Broach ook NMV op aanwijzingen voor (non)cognitivism. Dit levert een drietal stellingen op die volgens Broach duiden op cognitivistische opvattingen:

- Quine stelt in NMV dat ethiek zou kunnen voldoen aan een coherentietheorie van waarheid. Dit impliceert volgens Broach dat de zinnen in die ethiek waar of onwaar moeten zijn, omdat coherentie afleidbaarheid impliceert (zie 2.5): een cognitivistische opvatting.
- Quine stelt in NMV dat sommige morele waarden causaal reduceerbaar zijn tot andere morele waarden. Zoals toege-licht in 2.5 betreft dit een conceptuele reductie van waarden (middelen) tot hogere waarden (doelen) binnen een morele theorie. Deze reductie impliceert een behoud van waarheidswaarde, aldus Broach, wat volgens hem ook betekent

dat de te reduceren en gereduceerde waarden uitgedrukt worden in zinnen die waar of onwaar zijn.

- Quine stelt in NMV dat in een morele theorie de ultieme morele waarden kunnen conflicteren. Opnieuw impliceert dit volgens Broach dat die conflicterende morele waarden dan een waarheidswaarde moeten hebben c.q. zinnen met een waarheidswaarde moeten impliceren, zoals het door Quine genoemde voorbeeld 'nodeloos kwelen is slecht'.

Geconstateerd hebbende dat de cognitivistische elementen in NMV in tegenspraak zijn met Quines non-cognitivistische systeem, schetst Broach nog enkele wegen om de twee toch met elkaar te verzoenen. Hij kan uit deze schetsen geen definitieve conclusies trekken, maar het lijkt niet plausibel dat een van deze wegen een uitweg zal bieden uit de tegenspraak. Als dat het geval blijkt, concludeert Broach, zit er voor Quine niets anders op dan te kiezen tussen zijn systeem en een (deels) cognitivistische ethiek. Broach maakt die keuze graag voor Quine:

Quine would certainly give up the three claims about the nature of ethics. [...] [S]o much the worse for ethics. (Broach, 1997, p.134)

#### *SHOCKLEY*

*Quine's ethical dilemma* van Kenneth Shockley (1998) draait in zekere zin het betoog van Broach om. Shockley begint met de constatering dat NMV en RMW elementen bevatten die Quine tot cognitivist maken. Hij wijst daarbij op de drie punten die Broach al benoemde en voegt er één aan toe: Quine stelt in RMW dat er morele gelegenheidszinnen bestaan. Dit zijn zinnen als 'Dat is wreed', waarbij 'dat' verwijst naar een bepaalde op dat moment waarneembare handeling, bijvoorbeeld het slaan van een gehandicapte ("criple"). Shockley accepteert, net als Campbell en Broach, dat dergelijke morele gelegenheidszinnen geen aanspraak kunnen maken op het predicaat observatiezin, maar dat hoeft volgens Shockley ook niet om cognitief te kunnen zijn. Waar het Shockley om gaat, is dat 'Dat is wreed' ook volgens Quine een gelegenheidszin is en dus, wederom ook volgens Quine, soms waar en soms onwaar is. De zin heeft dus waarheidscondities. Die mogelijkheid is volgens Shockley voldoende om het tot een cognitief betekenisvolle zin te maken. Quines erkenning dat morele gelegenheidszinnen zoals deze bestaan, is daarom een aanwijzing dat Quine tot de cognitivisten gerekend moet worden.

Vervolgens erkent Shockley dat Quines ethiek ook als noncognitivistisch te lezen is, en verwijst daarbij naar de artikelen van Campbell en Broach. Shockley doet geen poging om de argumenten van Campbell en Broach voor die non-cognitivistische lezing te weerleggen. Hij accepteert dat die lezing ook mogelijk is, en stelt daarom dat Quine in een dilemma verkeert. De keuze is aan Quine.

Anders dan Broach ziet Shockley wel perspectief in de cognitivistische lezing. Hij vindt ook dat Quine daarvoor in recent werk aanknopingspunten biedt, met name met de rol van empathie die Quine zelf benoemt als het gaat om het leren van taal. Hij verwijst daarbij naar Quines *Pursuit of Truth* (1992). Shockley is voorzichtig genoeg om te benadrukken dat empathie bij het overbrengen van morele oordelen nooit dezelfde rol zal kunnen vervullen als bij het verwerken van taal. Maar hij suggereert wel dat empathie onderdeel kan zijn van een mechanisme dat zorgt voor “social reinforcement” van waarden. Hierdoor kan een soort intersubjectiviteit van waarden (of morele oordelen) ontstaan, weliswaar van een inferieure kwaliteit, maar beter dan helemaal geen intersubjectiviteit.

Wat bevreemdt in Shockleys artikel is dat Shockley niet onomwonden kiest voor de cognitivistische lezing. Hij geeft immers een argument voor de cognitivistische lezing dat, indien het geldig is, de noncognitivistische lezing van Campbell en Broach weerspreekt. De argumentatie van Campbell en die van Broach komen neer op een inventarisatie van alle cognitieve zinstypen, met de constatering dat die cognitieve zinstypen alle geen ruimte bieden aan ethische zinnen. Shockley constateert daarentegen dat er een cognitief zinstype is dat ontbreekt in de inventarisatie van Campbell en Broach, en dat dit zinstype wel ruimte biedt voor ethische zinnen. Quine zelf erkent onomwonden dat die ruimte er is, volgens Shockley. Dit zou de argumenten van Campbell en Broach voor Quines noncognitisme in een klap ontkrachten. Tenminste, als de quineaanse niet-observationale gelegenheidszin cognitieve betekenis heeft.

### 5.3 Discussie en conclusie

In hoeverre wijzen de passages in NMV die Broach en Shockley aanhalen op een inconsistentie in Quines ethiek? Om te beginnen is het zeer de vraag of, voor zover er al sprake zou zijn van tegenstellingen, die aanleiding zouden moeten zijn om Quine te dwingen te kiezen tussen cognitivisme en non-cognitivisme. De ontwikkeling in het debat is er een geweest van het steeds weer ‘ontdekken’ van nieuwe posities om in te nemen tussen de twee uitersten. Op voorhand lijkt er geen reden om aan te nemen dat Quine zijn positie niet zou kunnen verdedigen als een positie in dat spectrum. De auteurs doen het weliswaar voorkomen alsof Quine zich schuldig maakt aan inconsistente uitspraken, de vermeende tegenstellingen worden echter gevormd door het feit dat zijn positie is opgebouwd uit stellingen deels uit het cognitieve kamp, en deels uit het noncognitieve. Mogelijk had die ontwikkeling in het debat in de tijd van Campbell, Broach en Shockley nog niet de vlucht genomen die het uiteindelijk kreeg, met de *benefit of hindsight* kunnen we echter concluderen dat een middenpositie, voor zover Quine die ingenomen zou

hebben, niet meer buitenissig is, en ook zeker niet dwingt tot een keuze.

Het is namelijk niet waarschijnlijk dat Quine zijn positie zou moeten verdedigen als een nieuwe. Er is namelijk veel voor te zeggen om Quines positie te beschouwen als een variant op (of voorloper van) quasi-realisme. Quasi-realisme stelt, zoals in 5.1 al toegelicht, dat ethiek een dusdanig belangrijke functie heeft voor de mensheid, dat dit rechtvaardigt dat we morele zinnen wel behandelen alsof ze waarheidswaarden hebben, omdat dit de mensheid helpt in morele theorievorming. Het gegeven dat Quine ethiek uitsluit van de correspondentietheorie van de waarheid, waar wetenschap wel enige aanspraak op kan maken, maar wel aanspraak gunt op een coherentietheorie, is hiermee in lijn.

Een andere manier om de schijnbare inconsistenties uit de weg te ruimen, is door te beargumenteren dat Quines filosofie moet worden beschouwd als een filosofie die niet vatbaar is voor het onderscheid van het debat. Zo impliceert de beschrijving van het debat in Van Roojen (2014) dat de overtuiging een “mental state” is die valt aan de cognitieve kant van de “cognitive/non-cognitive divide” (Van Roojen, 2014, §1.1). De ontologie van Quine en zijn voorzichtigheid omtrent mentale terminologie (zie paragraaf 3.3) rechtvaardigen de stelling dat er voor hem geen reden is om zo’n grens tussen het cognitieve en niet-cognitieve te veronderstellen. De relevantie van het debat voor de filosofie van Quine wordt hiermee in twijfel getrokken. Dit neemt niet weg dat, mocht voldoende aannemelijk worden dat (iets als) zo’n grens wel bestaat, dit Quine wel zou dwingen deze nieuwe wetenschappelijke ‘waarheid’ een plek te geven in zijn systeem.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Er bestaat recent wetenschappelijk werk dat resulteert in hypothesen die erop duiden dat een grens tussen het cognitieve en niet-cognitieve niet bestaat. Zo ontvouwt Antonio Damasio in *De vergissing van Descartes* (1995) aan de hand van onderzoek bij patiënten met hersenletsel een theorie waarin gevoel en emoties onmisbaar zijn voor het nemen van ‘rationele’ beslissingen. Een ander voorbeeld is de theorie van Hurley, Dennett en Adams (2011) die ‘epistemische emoties’ postuleren (verwondering, nieuwsgierigheid, begrip) om het verschijnsel humor te verklaren. Deze epistemische emoties wijzen ook op een vermenging van het cognitieve en het conatieve, zonder duidelijke grens.



## 6. Conclusie en discussie

### 6.1 Conclusie

Hoofdvraag van deze scriptie was in hoeverre Quines ethiek, bestaande uit NMV en RMW, past binnen zijn naturalistische systeem. Of, bezien van de zijde van zijn criticasters, in hoeverre de kritiek terecht is dat NMV en RMW op belangrijke punten afwijken van dat systeem. Na een beschrijving in hoofdstuk 2 van Quines ethiek, heb ik in de drie hoofdstukken daarna die kritiek onderzocht. Hoe quineaans is Quines ethiek?

In hoofdstuk 3 heb ik de focus gelegd bij een schijnbare tegenspraak in NMV rondom Quines definitie van 'morele waarde'. Hoe is die te duiden op een wijze die in lijn ligt met zijn overige filosofie, met name *The Roots of Reference*? Mijn conclusie luidde dat een eenduidige conclusie niet mogelijk is. De lezing die in aanmerking komt om de schijnbare tegenspraak op te heffen, heeft enerzijds sterke argumenten die in zijn voordeel spreekt, maar laat anderzijds ook te wensen over waar het gaat om duidelijkheid. De tekst van Quine biedt geen duidelijkheid, en de nadere lezing evenmin. De analyse van argumenten voor en tegen de lezing levert in de marge wel een alternatieve theorie, die Quine overigens niet bedoeld kan hebben, die interessante perspectieven biedt. Ik kom hierop terug in paragraaf 6.2.

In hoofdstuk 4 heb ik de claims bestudeerd van Owen Flanagan en Morton White, dat ethiek voldoende empirische steunpunten heeft om aanspraak te maken op een correspondentietheorie van de waarheid. Daarmee spreken ze Quine tegen, die in NMV stelt dat ethiek geen empirische steunpunten heeft en daarom niet verder kan komen dan een coherentietheorie. Mijn conclusie in dat hoofdstuk luidt dat de empirische steunpunten die Flanagan en White voorstellen, de morele praktijk respectievelijk het gevoel van individuen bij morele handelingen, niet voldoen aan de quineaanse norm voor een empirisch steunpunt, namelijk het vormen van een basis voor observatiezinnen. Toch lijkt een naturalistische variant op Flanagans voorstel kansrijk als basis voor een empirisch steunpunt. Ook hierop kom ik terug in paragraaf 6.2.

Hoofdstuk 5 is ingegaan op het debat tussen moreel cognitivisten en noncognitivisten, en onderzocht vervolgens de claims van Ronald Broach en Kenneth Shockley, dat Quine in NMV een inconsistente positie inneemt, deels non-cognitivistisch en deels cognitivistisch. Die claims bleken alle weerlegbaar, omdat ten eerste het debat niet zo gepolariseerd is als Broach en Shockley doen voorkomen: je hoeft niet een van beide kampen te kiezen, middenposities zijn verdedigbaar. Ten tweede zou Quine ook kunnen aanvoeren dat zijn natura-

listische systeem buiten het debat valt, omdat het debat een grens veronderstelt die Quine niet hoeft te erkennen.

## 6.2 Discussie

Hoe quineaans is, dit alles overziend, Quines ethiek? Laat ik vooropstellen dat Quines ethiek niet een omvangrijk en doorwrocht onderdeel is van zijn filosofie. NMV was een “unaccustomed venture”, een verzoekennummer dat Quine, na het verplichte nummer RMW, gelaten heeft voor wat het was. Maar stel dat Quine het eens zou zijn geweest met de analyses in deze scriptie, hoe had het verder kunnen gaan met Quines ethiek? Hoe zou een verder genaturaliseerde ethiek van Quine kunnen luiden?

Mijn antwoord op die vraag maakt gebruik van conclusies uit deze scriptie, de twee alternatieve suggesties bij hoofdstukken 3 en 4 en een aantal aanvullende punten. Wat volgt is niet bedoeld als stellingname, maar als suggestie voor verder onderzoek.

### *SOCIAAL PROJECT*

In hoofdstuk 3 slaag ik er niet in duidelijk te krijgen welke lezing Quine er in NMV precies op nahoudt als het gaat om ‘morele waarden’. Wel ontwikkel ik een suggestie voor een lezing die hij er niet op na hield, maar waar hij wellicht goed aan had gedaan die er wel op na te houden. Die lezing luidt als volgt: alle gedrag volgt uit de disposities gevormd op geleide van *perceptual similarity* en het *pleasure principle*, zoals beschreven in RR en NMV. Een deel van die disposities kunnen we conceptueel indelen als moreel, namelijk die disposities die het gevolg zijn van sancties van gemeenschapsgenoten. De voordelen van deze lezing zijn dat zij gedrag indeelt op basis van observeerbare criteria (sanctiegedrag) en op een natuurlijke manier voorziet in de indeling van moreel goed en moreel slecht gedrag.

Quine lijkt in NMV gecommiteerd aan het idee dat morele waarden primair iets zijn van het individu, en dat de waarden van een gemeenschap daaruit volgen. Ik stel voor om dit om te draaien. Op de eerste plaats ervaart het individu gemeenschapswaarden en die beïnvloeden zijn eigen waarden en gedrag. Andersom heeft het individu ook enige invloed op gemeenschapswaarden.

Moraliteit is een continu en intensief sociaal project. Enorm veel van onze tijd en moeite gaat zitten in het onderhoud en de doorontwikkeling van onze morele systemen: politiek; journalistiek; vervolging en rechtspraak; literatuur, film en veel andere kunst; conversatie, roddel en achterklap. Dit alles is van invloed op en tegelijkertijd een gevolg van het (her)bevestigen of amenderen van gemeenschapswaarden: in principe, maar naar ik verwacht voor altijd alleen in



principe, te vangen in een theoretisch stelsel van differentiaalvergelijkingen.

Een artikel van Michele Moody-Adams, *On the alleged methodological infirmity of ethics* (1990), is hierbij relevant. Hoewel de titel rechtstreeks verwijst naar NMV, bekritiseert Moody-Adams daarin niet specifiek de ethiekpositie van Quine, maar een groep van posities waarvan die van Quine deel uitmaakt, maar bijvoorbeeld ook die van Ayer en Stevenson. Het punt dat Moody-Adams maakt, is dat de vergelijking tussen ethiek en wetenschap, waarbij de eerste methodologisch zwak zou zijn, helemaal niet te maken is. Ethiek en wetenschap zijn als appel en peer:

I argue that the connection between ethical theory and experience is simply different *in kind* from that between scientific theory and experience – so different, that any demand to show even a weak analogy between the methods of ethics and those of science must be fundamentally misconceived. (Moody-Adams, 1990, p.225)

Waar Moody-Adams vervolgens de nadruk op legt, is dat morele *discourse* van het individu met anderen en met zichzelf niet zozeer gezien moet worden als poging tot theorievorming, maar in de eerste plaats leidt tot zelfbegrip (“self-understanding”) van het individu: wat is mijn plaats in de sociale wereld en hoe verhoud ik mij tot andere individuen? Dit zelfbegrip stelt zij voor als empirisch steunpunt voor morele theorie.

Met dit concept plaatst Moody-Adams zich buiten de reikwijdte van een quineaanse analyse, maar naar mijn mening is het mechanisme dat zij lijkt te benoemen wel in quineaanse termen te vatten, als we niet het zelfbegrip van individuen als uitgangspunt nemen, maar al hun gedrag, zowel verbaal als non-verbaal, in sociale situaties. Dit is een breed begrip, zeker omdat het ook situaties omvat waarin ik alleen ben maar (1) mijn gedrag (mogelijk) gemeenschapswaarden schendt of overstijgt, en (2) ik me bewust ben van (1). Als ik in het bos bewust mijn lege drinkpakje niet in de struiken mik, dan is er volgens deze definitie al sprake van een sociale situatie, want die handeling heeft mogelijk invloed op mijn disposities, ofwel de ‘kans’ dat ik dat een volgende keer ook niet doe, en ook op mijn uitingen over deze norm in gezelschap.

#### EXPERIMENTEREN MET MORALITEIT

RMW bevat een opmerkelijke passage over ultieme (morele) waarde:

There is no question [in normative epistemology] of ultimate value, as in morals: it is a matter of efficacy for an ulterior end, truth or prediction. The normative here, as elsewhere in engineering, becomes descriptive when the terminal parameter is expressed. *We could say the same of morality if we could view it as aimed at reward in heaven.* (RMW, p.665, mijn cursivering)

Met deze passage staat Quine op de drempel van de volgende stelling: als we het eens zouden kunnen worden over een waarneembare eindparameter van moraliteit, dan kunnen we in principe alle morele vraagstukken oplossen. Voor het individu lijken er dergelijke eindparameters te zijn: oxytocine, endorfine en zo nog een handvol neuromoleculen. Het najagen van die eindparameters levert nooit de (morele) conflicten op die de ezel van Buridanus het leven hebben gekost, het brein bezit blijkbaar manieren om neurochemische patstellingen te vermijden.

In hoofdstuk 4 ontwikkel ik, geïnspireerd door Owen Flanagan, de suggestie dat het in principe mogelijk lijkt om ethiek een wetenschappelijke plaats te geven in quineaans naturalisme door 'goed' en 'slecht' te vervangen door observeerbare evaluatiecriteria, ofwel eindparameters voor de (morele) waarden van een gemeenschap. Voor een gemeenschap is het lastiger om het eens te worden over dergelijke eindparameters. Om te beginnen moeten we de horde over van acceptatie dat ethiek iets is waarmee je kunt experimenteren (binnen bepaalde grenzen) en zou kunnen willen experimenteren. Maar verder kunnen we zoveel parameters, normen en sancties onderzoeken als we willen. Dick Swaabs (2012) pleidooi om vergelijkend empirisch onderzoek te doen naar de effectiviteit van strafrechtelijke sanctiestrategieën past in deze gedachte.

Moody-Adams verwijst ook naar bovengenoemde passage uit RMW en komt vervolgens tot de volgende verzuchting:

[T]here simply is no sufficiently general agreement on what constitutes a 'successful' moral strategy. (Moody-Adams, 1990, p.229)

Het punt dat ik hier wil maken, is dat die overeenstemming over eindparameters van moraliteit in principe wel mogelijk is.

## Referenties

- Bonjour, Laurence (2005a). In defense of the *a priori*. In: Steup en Sosa (2005).
- Bonjour, Laurence (2005b). Reply to Devitt. In: Steup en Sosa (2005).
- Broach, Ronald J. (1997). A noncognitivist reading of Quine's ethics. *Dialectica*, vol. 51:2, pp. 119-134.
- Campbell, Jay (1996). Quine on cognitive meaning and normative ethics. *Southern Journal of Philosophy*, vol. 34, pp. 1-11.
- Churchland, Patricia S. (2011). *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Damasio, Antonio R. (1995). *De Vergissing van Descartes: Gevoel, Verstand en het Menselijk Brein* [Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain. Vert: L. Teixeira de Mattos]. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Devitt, Michael (2005a). There is no *a priori*. In: Steup en Sosa (2005).
- Devitt, Michael (2005b). Reply to Bonjour. In: Steup en Sosa (2005).
- Flanagan, Owen J. (1982). Quinean ethics. *Ethics*, vol. 93, pp. 56-74.
- Flanagan, Owen J. (1988). Pragmatism, ethics, and correspondence truth: response to Gibson and Quine. *Ethics*, vol. 98, pp. 541-549.
- Gibson, Roger F. (1988). Flanagan on quinean ethics. *Ethics*, vol. 98, pp. 534-540.
- Gibson, Roger F., ed. (2004a). *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibson, Roger F. (2004b). Quine's behaviorism cum empiricism. In: Gibson (2004a).
- Graham, George (2015). Behaviorism. In: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/behaviorism/>>
- Hahn, Lewis E., and Paul A. Schilpp, eds. (1986). *The Philosophy of W.V. Quine*. La Salle, IL: Open Court.
- Hurley, Matthew M., Daniel C. Dennett and Reginald B. Adams Jr. (2011). *Inside Jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kemp, Gary (2006). *Quine: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- Lievers, Menno (2008). W.V.O. Quine. In: Maarten Doorman en Heleen Pott (red.), *Filosofen van deze Tijd*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, pp. 147-164.

- Moody-Adams, Michele M. (1990). On the alleged methodological infirmity of ethics. *American Philosophical Quarterly*, vol. 27:3, pp. 225-235.
- Prinz, Jesse (2007). *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, Willard V. (1953). Two dogmas of empiricism. In: *From a logical point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, Willard V. (1957). The scope and language of science. *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 8(29), pp. 1-17.
- Quine, Willard V. (1960). *Word and Object*. Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- Quine, Willard V. (1974). *The Roots of Reference*. La Salle, IL: Open Court Publishers.
- Quine, Willard V. (1978). On the nature of moral values. In: Alvin I. Goldman en Jaegwon Kim (eds.), *Values and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson and Richard Brandt*. Dordrecht: Reidel Publishing.
- Quine, Willard V. (1979). On the nature of moral values. *Critical Inquiry*, vol. 5, pp. 471-480.
- Quine, Willard V. (1981a). *Theories and Things*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Quine, Willard V. (1981b). On the nature of moral values. In: Quine (1981a), pp. 55-66.
- Quine, Willard V. (1985). *The Time of My Life*. Cambridge MA: MIT Press.
- Quine, Willard V. (1986). Reply to Morton White. In: Hahn and Schilpp (1986), pp. 663-665.
- Quine, Willard V. (1992). *Pursuit of Truth*, revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, Willard V. (1995). *From Stimulus to Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*. Chicago IL: University of Chicago Press.
- Schlick, Moritz (1930). *Fragen der Ethik*. Wenen: Verlag von Julius Springer.
- Shockley, Kenneth E. (1998). Quine's ethical dilemma. *Dialectica*, vol. 52(4), pp. 319-338.
- Steup, Matthias, en Ernest Sosa, eds. (2005). *Contemporary Debates in Epistemology*. Malden MA: Blackwell Publishing.
- Swaab, Dick (2012). *Wij Zijn Ons Brein: Van Baarmoeder tot Alzheimer*. Uitgeverij Contact.

Van Roojen, Mark (2014). Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism. In: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/moral-cognitivism/>

White, Morton (1986). Normative ethics, normative epistemology, and Quine's holism. In: Hahn and Schilpp (1986), pp. 649-662.