

Leon van Rijsbergen (3793249)

Bachelorscriptie 2015 (WY3V12012)

Begeleidingsdocent: dr. Menno Liefers

Datum: 08-07-15

Universiteit Utrecht

Aantal woorden (exclusief voorblad, samenvatting, inhoudsopgave, verwijzende voetnoten en bibliografie): 7495

Redenen en menselijkheid

Een pleidooi voor reden-internalisme en Aristoteliaans essentialisme

Samenvatting

Met deze scriptie poog ik twee doelen te bereiken. Mijn eerste doel is om aan te tonen dat Bernard Williams' reden-internalisme (een actor heeft slechts een reden tot handelen wanneer hij op een bepaalde manier gemotiveerd kan zijn/worden om een bepaalde handeling te verrichten) een theorie is die dient te worden geaccepteerd. Het eerste hoofdstuk staat in het teken van dit doel. Na een uitgebreide uiteenzetting van wat de theorie precies inhoudt, wordt een reden-externalistische kritiek van Derek Parfit besproken. Aan de hand hiervan toon ik aan dat Parfitts reden-externalisme leidt tot een onterechte conceptuele overlapping tussen redenen voor handelen en normatieve waarheden, waardoor geen recht wordt gedaan aan een belangrijk kenmerk van wat iets tot een reden maakt. Dit is dat redenen mogelijke verklaringen voor handelen moeten kunnen zijn vanuit het perspectief van de actor. Reden-internalisme waarborgt deze mogelijkheid daarentegen wel. Daarnaast zal worden aangetoond dat Parfitts reden-externalisme precies de metafysische- en epistemologische complicaties oplevert waar reden-internalisme aan ontkomt.

Mijn tweede doel is om aan te tonen dat reden-internalisme ruimte openlaat voor het bestaan van morele feiten die een andere basis hebben dan individuele motivationele aspecten. Het tweede hoofdstuk wordt geweid aan het realiseren hiervan. Hierin beargumenteer ik dat een dergelijke basis kan worden gevonden in essentiële kenmerken van de menselijke natuur. Hiervoor laat ik aan de hand van Martha C. Nussbaums toepassing van Aristoteliaans essentialisme zien dat er op legitieme wijze tijd- en cultuuronafhankelijk kan worden geconcludeerd dat de menselijke vorm van leven over bepaalde essentiële kenmerken beschikt. Aan de hand van deze kenmerken moet worden geconcludeerd dat het voor een minimaal menselijk leven mogelijk moet zijn om deze kenmerken te kunnen ontplooien. De (im)morele waarde van een handeling is afleidbaar uit de mate waarin deze een ander beperkt of bevordert in zijn/haar mogelijkheid tot het kunnen hebben van een volwaardig menselijk leven.

Een essentieel menselijk kenmerk is onder andere (minimale) compassie jegens soortgenoten. Hoewel de mogelijkheid bestaat dat het feit 'handeling ϕ bezorgt persoon X leed' geen reden is voor een persoon A om niet te ϕ -en, zou dit getuigen van een gebrek aan minimale compassie jegens soortgenoten, waaruit moet worden geconcludeerd dat de afwezigheid van een dergelijke reden, afwezigheid van een essentieel menselijk kenmerk impliceert. Desalniettemin moet worden volgehouden dat het feit 'handeling ϕ bezorgt persoon X leed' A niet van een reden zou (kunnen) voorzien om niet te ϕ -en.

Inhoudsopgave

Inleiding p.4

1. Een verdediging van Williams' reden-internalisme

1.1. Reden internalisme p.6

1.2. Substantieve rationaliteit versus procedurele rationaliteit p.10

2. Goede redenen en correcte redenen

2.1. De restricties van correcte redenen p.17

2.2. Menselijke natuur als basis voor moraliteit p.19

Conclusie p.23

Bibliografie p.24

Inleiding

Stelt u zich een hypothetische situatie voor waarin een willekeurig persoon *A* een kind in diep water aantreft.¹ *A* en het kind bevinden zich in een afgelegen gebied met niemand anders in de nabije omgeving. Het is *A* direct duidelijk dat het kind niet kan zwemmen, en zeer waarschijnlijk zal verdrinken, indien *A* zou besluiten om zijn fysieke kracht en zwemvaardigheid niet in te zetten om het kind te redden. Het zou *A* echter nauwelijks moeite kosten om dit wel te doen. Heeft *A* een morele plicht om naar het kind toe te zwemmen en uit het water te halen? Heeft *A* noodzakelijk een reden om dit te doen?

Het is duidelijk dat hier niet tweemaal dezelfde vraag met andere woorden wordt gesteld. Desalniettemin is het niet eenvoudig om direct in te zien wat het precies is dat de vragen van elkaar doet verschillen. De eerste vraag zoekt (op wat voor manier dan ook) naar een moreel feit dat bepaalt of het juist is voor *A* om in te grijpen en onjuist om dit niet te doen. De tweede vraag kan op twee manieren worden geïnterpreteerd. De eerste interpretatie wordt door Bernard Williams in zijn briljante artikel "Internal and External Reasons" de interne interpretatie genoemd.² Vanuit dit oogpunt is het alleen waar dat *A* een reden heeft om het kind te redden als het zo is dat *A* tot de conclusie kan komen dat deze handeling iets goeds zou zijn om te doen, door middel van rationele deliberatie beginnend vanuit zijn subjectieve motivationele verzameling (vanaf nu zal hiernaar worden verwezen met: *S*).³ Dit betekent dat *A* slechts een reden heeft om het kind te redden als hij op een bepaalde manier gemotiveerd is, of gemotiveerd kan worden om dit te doen.

De vraag kan ook op externe wijze worden geïnterpreteerd. Vanuit dit opzicht is het mogelijk voor *A* om een reden te hebben om het kind te redden op een manier die niet afhankelijk is van een motief in zijn *S*. Hij kan dus een reden hebben om het kind te redden zonder hiertoe gemotiveerd te kunnen zijn.⁴ Zo is het vanuit dit oogpunt mogelijk dat *A* deze reden heeft *vanwege* het feit dat het juist zou zijn om dit te doen. De enige redenen voor handelen die volgens Williams bestaan zijn redenen van de interne soort.⁵ Deze positie staat bekend als 'reden-internalisme'.

Ik heb ervoor gekozen om een hypothetische situatie te schetsen waarbij hopelijk direct diepgewortelde gevoelens en overtuigingen worden geprikkeld. Ik hoop voornamelijk dat dit zo

¹ In deze scriptie zullen actoren *A* worden genoemd.

² Bernard Williams, "Internal and External Reasons," in *Moral Luck: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 101-113, 101.

³ Williams, "Internal," 102 - 103.

⁴ Ibidem, 101.

⁵ Bernard Williams, *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 35.

is omdat er behoorlijk wat op het spel staat in de casus (een kinderleven) zonder dat er sprake is van een moreel dilemma (tenzij de keuze tussen natte kleding en een gered kind, en een verdronken kind en droge kleding een moreel dilemma mag heten). Ik heb ervoor gekozen om dit te doen, omdat een dergelijke casus direct helder maakt dat reden-internalisme een theorie is die, in ieder geval op het eerste gezicht, contra-intuïtieve implicaties heeft voor redenen zoals zij in de dagelijkse praktijk worden beschouwd. Er kan worden betwijfeld of een theorie die de mogelijkheid toestaat dat een rationeel mens geen reden kan hebben om een leven te redden zonder dat dit veeleisende handelingen vergt, en er geen moreel relevante factoren zijn om dit niet te doen, een theorie kan zijn die recht doet aan ethische waarden.

In deze scriptie hoop ik aan te tonen dat deze intuïtie gegrondvest is op een verwarde conceptuele overlapping tussen 'normatieve redenen' en 'morele waarheden'. Ik zal beargumenteren dat beide concepten een reële basis hebben, maar dat morele waarheden niet noodzakelijk normatieve redenen teweeg brengen. Waar normatieve redenen slechts binnen persoonlijke motivationele verzamelingen kunnen bestaan, bestaat een basis voor morele waarheden op een manier die hier los van staat. Om dit aan te tonen dient een plausibel antwoord te worden gegeven op een metavraag, en een vraag van normatieve aard. De metavraag is deze: (1) biedt Williams een accurate verklaring voor de manier waarop redenen bestaan? Een antwoord hierop leidt tot de normatieve vraag: (2) welke consequenties heeft deze uitkomst voor normativiteit? Voor de metavraag zal ik beargumenteren dat Williams' reden-internalisme de metastatus van redenen bij verre beter verklaart dan reden-externalisme. Hiervoor zal ik een reden-externalistische kritiek van Derek Parfit op Williams' reden-internalisme uiteenzetten, en aan de hand hiervan aantonen dat reden-internalisme een beter antwoord is op de vraag op wat voor manier redenen bestaan.

Om de normatieve vraag te beantwoorden zal ik beargumenteren dat vanwege het feit dat motivationele aspecten onontbeerlijk zijn voor het hebben van redenen tot handelen, (ethische) normativiteit slechts van toepassing is op wezens wiens *S* zodanig is dat zij zich gedwongen *kunnen* voelen tot ethisch handelen. Dit betekent echter niet dat reden-internalisme noodzakelijk moreel subjectivisme impliceert. Ik zal betogen dat reden-internalisme ruimte openlaat voor een objectivistische moraal. Dat wil zeggen: morele juistheid die onafhankelijk van individuele *S*'en bestaat. Hiervoor zal ik Martha C. Nussbaums toepassing van Aristoteliaans essentialisme verdedigen, en aantonen dat deze positie verenigbaar is met Williams' reden-internalisme. Voordat ik aan deze opgaven begin zal ik Williams' reden-internalisme uitgebreider uiteenzetten, met als doel om de positie die ik verdedig zo helder mogelijk in beeld te brengen.

1. Een verdediging van Williams' reden-internalisme

"If something can be a reason for action, then it could be someone's reason for acting on a particular occasion, and it would then figure in an explanation of that action. Now no external reason statement could *by itself* offer an explanation of anyone's action."⁶

1.1. Reden-internalisme

Voordat ik aan een uiteenzetting van Williams' reden-internalisme begin, is het belangrijk om vooraf Williams' conceptie van de begrippen *motief*, *reden* en *rationaliteit* te definiëren.

Motief: een motief is bij Williams niet reduceerbaar tot een Humeaanse 'passie'. Het is meer dan dat. Motieven vormen tezamen iemands *S*. Zij beslaan verlangens, persoonlijke loyaliteiten, persoonlijke projecten, disposities tot evaluatie, et cetera. Zij zijn als het ware, in Williams woorden, *embodying commitments of the agent*.⁷

Reden: een reden biedt volgens Williams een mogelijke verklaring voor een intentionele handeling vanuit het perspectief van de actor, mits deze mogelijke verklaring is gebaseerd op feiten.⁸ Een verklaring voor een intentionele handeling is alleen mogelijk wanneer er sprake is van een rationeel deliberatief verband tussen een element in *S* en een mogelijke handeling.⁹

Rationaliteit: dit begrip wordt in "Internal and External Reasons" niet expliciet gedefinieerd. Aan de hand van de manier waarop Williams dit concept gebruikt is echter duidelijk te af te leiden, zoals ook Parfit terecht opmerkt, dat hiermee wordt verwezen naar procedurele rationaliteit.¹⁰ Dat wil zeggen: redelijke deliberatie die ontkomt aan feitelijke redeneerfouten.¹¹ Wanneer Parfits kritiek op Williams wordt besproken zal duidelijk worden dat Parfit een sterk verschillende conceptie van rationaliteit hanteert.

Williams zet reden-internalisme uiteen aan de hand van vier kernaspecten. Om zijn argumentatie zo duidelijk mogelijk te weergeven zal ik deze aspecten een voor een doorlopen. Het eerste kernaspect luidt als volgt.

"(i) An internal reason statement is falsified by the absence of some appropriate element from *S*."¹²

Het woord *appropriate* in (i) is van cruciaal belang. Het is namelijk niet zo dat ieder

⁶ Williams, "Internal," 106.

⁷ Ibidem, 105.

⁸ Ibidem, 106.

⁹ Ibidem, 106-107.

¹⁰ Derek Parfit en John Broome, "Reasons and Motivation," in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 71 (1997), 99-146, 116.

¹¹ Williams, *Making sense*, 36.

¹² Williams, "Internal," 102.

motief in S een interne reden tot handelen tot stand kan brengen. Dit kunnen slechts motieven in S die gebaseerd zijn op *ware* overtuigingen.¹³ Williams geeft hiervoor het voorbeeld van een actor A die het verlangen heeft om een gin and tonic te drinken, en een fles ziet staan waarvan hij denkt dat de inhoud gin is, die in feite petroleum is.¹⁴ Heeft A een reden om wat van het spul dat in de fles zit te mengen met tonic en op te drinken? Aan de hand van A 's verlangen om een gin and tonic te drinken, en zijn overtuiging dat er gin in de fles zit, zouden zijn handelingen (het mengen en drinken van petroleum) in deze context verklaarbaar zijn aan de hand van een *belief-desire* verklaring. Wanneer echter zou worden beweerd dat een reden-internalist gedwongen is om te concluderen dat A hierdoor in deze context daadwerkelijk een reden had om petroleum te drinken, wordt onterecht voorondersteld dat reden-internalisme slechts en alleen is gericht op handelingsverklaring, en geen rekening houdt met de rationaliteit van actoren. Reden-internalisme waarborgt namelijk wel degelijk menselijke rationaliteit.¹⁵ Als reden-internalisme slechts een positie zou zijn die op handelingsverklaring is gericht, zou inderdaad moeten worden geconcludeerd dat A in deze context daadwerkelijk een reden had om petroleum te drinken, en hij achteraf niet waarlijk kan beweren dat hij *dacht* een reden te hebben om uit de fles te drinken die hij niet bleek te hebben gehad.¹⁶ Volgens Williams is het echter prima mogelijk dat A kan denken een reden om te ϕ -en te hebben die hij niet heeft.¹⁷ Dit brengt ons bij het tweede kernaspect.

"(ii) A member of S, D , will not give A a reason for ϕ -ing if either the existence of D is dependent on false belief, or A 's belief in the relevance of ϕ -ing to the satisfaction of D is false."¹⁸

In de gin-petroleum casus zou D de eerste keer staan voor A 's verlangen om te drinken wat in de fles zit, en de tweede keer voor het verlangen om een gin and tonic te drinken.¹⁹ Desalniettemin moet worden gesteld dat wanneer A besluit te ϕ -en in beide situaties, zijn ϕ -en verklaarbaar is aan de hand van een uitleg die op dezelfde manier opereert zoals een reden zou moeten doen.²⁰ Zijn handeling is immers rationeel verklaarbaar aan de hand van een (onjuiste) overtuiging. Aan de hand van Williams' conceptie van rationaliteit is het echter mogelijk om rationeel te handelen zonder daadwerkelijk een reden voor deze handeling te hebben. Een voorwaarde hiervoor is echter wel dat A *gelooft* een reden te hebben.²¹ Naast het feit dat A zich kan vergissen door foutief te denken een reden te hebben, is het tevens mogelijk voor A om een reden tot ϕ -en te hebben zonder dat hij zich hiervan bewust is. Dus:

¹³ Ibidem, 103.

¹⁴ Ibidem, 102-103.

¹⁵ Ibidem, 103.

¹⁶ Ibidem, 102.

¹⁷ Ibidem, 103.

¹⁸ Ibidem, 103.

¹⁹ Ibidem, 103.

²⁰ Ibidem, 103.

²¹ Ibidem, 103-104.

"(iii) (a) *A* may falsely believe an internal reason statement about himself, and [...]

(b) *A* may not know some true internal reason statement about himself."²²

Dit betekent dat wanneer *A* zich bewust zou zijn van een onbekend element *D* in zijn *S*, hij gemotiveerd zou kunnen zijn om te ϕ -en (ik zeg 'kunnen zijn', omdat het natuurlijk altijd mogelijk is dat *A* zwaarder wegende redenen heeft om niet te ϕ -en, of iets anders te doen).²³ Een voorwaarde voor een dergelijk onbekend element *D* in *S* om een reden tot ϕ -en te zijn, is dat *D* rationeel gerelateerd moet zijn aan een motief om te ϕ -en.²⁴ Dat wil zeggen, wanneer: "a project to ϕ could be the answer to a deliberative question formed in part by *D*."²⁵ Hiermee is gelijk het vierde kernaspect van reden-internalisme gegeven. Namelijk:

"(iv) internal reason statements can be discovered in deliberative reasoning."²⁶

Aan de hand van heuristische reflectie op situaties en zijn *S*, is het voor *A* mogelijk om in te zien dat hij redenen heeft om bepaalde dingen te doen (en te laten) waarvan hij zich voorheen niet bewust was.²⁷ Wanneer dit gebeurt is het echter niet het geval dat hij overtuigd raakt van externe redenen. Wat iets tot een reden maakt is namelijk dat het een mogelijke verklaring voor handelen is vanuit het perspectief van de actor, wat nooit waar kan zijn van een externe reden.²⁸ Een intentionele handeling is namelijk verklaarbaar wanneer er sprake is van een oorzakelijk motief dat hieraan onderliggend is, maar kenmerkend voor externe redenen is dat zij onafhankelijk van motivationele aspecten mensen van redenen voorzien.²⁹ Een reden *is* echter pas een reden (en daarmee waar) wanneer een persoon *A* door middel van ongehinderde rationele deliberatie, *afhankelijk van motieven in zijn S*, waarlijk tot de conclusie kan komen dat hij een reden heeft om te ϕ -en.³⁰

Wanneer wij stellen dat *A* een reden heeft om te ϕ -en, terwijl wij weten dat geen element in de *S* van *A* kan leiden tot een motivatie om te ϕ -en, zeggen wij iets anders dan 'als *A* rationeel zou delibereren, zou hij gemotiveerd zijn om te ϕ -en.' Wij zeggen ook iets anders dan dat het 'beter' zou zijn als *A* op een manier zou handelen die wij als juist beschouwen, of dat hij een stuk aardiger zou zijn als hij dit zou doen. Dit zijn in potentie dingen die wij waarlijk tegen *A* zouden kunnen zeggen wanneer hij geen reden heeft voor deze handeling.³¹ Wat wij veeleer lijken te zeggen is dat er onafhankelijk van de *S* van *A* een reden voor hem is om te ϕ -en, en dat *A* irrationeel is vanwege het feit dat hij niet inziet dat hij deze reden heeft.³² Dit zou volgens

²² Ibidem, 103.

²³ Ibidem, 104.

²⁴ Ibidem, 103.

²⁵ Ibidem, 103.

²⁶ Ibidem, 104.

²⁷ Ibidem, 104.

²⁸ Ibidem, 106-107.

²⁹ Ibidem, 107.

³⁰ Ibidem, 103.

³¹ Ibidem, 110.

³² Ibidem, 111.

Williams niets dan bluf zijn, aangezien het extreem vaag is wat hiermee precies mee kan worden bedoeld.³³ Wil een externe reden theoreticus het bestaan van externe redenen bewijzen, dan is hij genoodzaakt om aan te tonen dat de mogelijkheid bestaat voor *A* om overtuigd te kunnen raken van een externe reden *E*, *vanwege* een juiste beschouwing van *E*. Dus onafhankelijk van de mogelijkheid van een rationeel deliberatieve route vanuit *A*'s *S*, waardoor *A* zou inzien dat *E* een reden voor hem is om te ϕ -en. Ofwel: "if the agent rationally deliberated, then, whatever motivations he originally had, he would come to be motivated to ϕ ."³⁴ Williams houdt dit project echter voor onmogelijk, omdat afgezien van de *S* van *A*, *A* geen enkele basis heeft om vanuit te delibereren voor het verkrijgen van een nieuwe motivatie. Zo is het bijvoorbeeld alleen mogelijk voor *A* om ervan overtuigd te raken dat War Child een organisatie is die goede dingen doet vanuit motieven die vooraf aan deze overtuiging aanwezig waren in zijn *S* (mensen helpen is goed, leed minimaliseren is goed, et cetera.).

³³ Ibidem, 111.

³⁴ Ibidem, 109.

1.2. Substantieve rationaliteit versus procedurele rationaliteit

In zijn artikel "Reasons and Motivation" heeft Derek Parfit als doel om aan te tonen dat redenen alleen extern van aard van kunnen zijn.³⁵ Wat voornamelijk interessant en kenmerkend is aan zijn betoog, is dat hij dit doet aan de hand van een strategie die Williams als niets anders dan 'bluf' zou beschrijven. Volgens Parfit zijn mensen die er niet in slagen om redenen als zodanig te (h)erkennen namelijk op een bepaalde manier *irrationeel*.³⁶ Zoals eerder is gezegd hanteert Parfit een conceptie van rationaliteit die sterk afwijkt van die van Williams. Waar Williams rationaliteit als iets *procedureels* beschouwt, is het volgens Parfit *substantieve* rationaliteit wat men doet inzien dat zij bepaalde redenen voor handelen hebben.³⁷ Volgens Parfit is het zo dat:

- (R) we have a reason to do something, [...] entails that
(E) if we knew the relevant facts, and were fully *substantively* rational, we would be motivated to do this thing.³⁸

In tegenstelling tot procedurele rationaliteit, heeft substantieve rationaliteit betrekking op een invulling van motivaties en overtuigingen die een rationeel persoon, vanwege zijn rationaliteit, heeft.³⁹ Een wezen dat na kennis te hebben vernomen van relevante feiten niet tot de conclusie kan komen dat hij bepaalde redenen heeft, is simpelweg niet rationeel.⁴⁰ Zo hecht een rationeel wezen bijvoorbeeld noodzakelijk waarde aan zijn welzijn.⁴¹ Dit betekent dat wanneer *A* bijvoorbeeld medicatie nodig heeft om te overleven, en na volledig geïnformeerde deliberatie niet gemotiveerd kan worden om de medicatie in te nemen, er voor hem desalniettemin een rationele reden bestaat om dit te doen.⁴²

Parfit stelt dat wij non-reductief, normatief realisme met betrekking tot redenen behoren aan te hangen.⁴³ Dat wil zeggen dat de uitspraak (R): 'wij hebben een reden om iets te doen' niet reduceerbaar is tot de uitspraak (M): 'wanneer wij *procedureel* rationeel delibereren over relevante feiten zouden wij gemotiveerd zijn om dit te doen'.⁴⁴ Dit is zo volgens Parfit, omdat (M) een psychologische toestand uitdrukt, en (R) verwijst naar een niet-reduceerbare

³⁵ Parfit, "Reasons," 109.

³⁶ Ibidem, 102.

³⁷ Ibidem, 101.

³⁸ Ibidem, 101.

³⁹ Ibidem, 101.

⁴⁰ Ibidem, 101.

⁴¹ Ibidem, 101.

⁴² Ibidem, 101.

⁴³ Ibidem, 109.

⁴⁴ Ibidem, 109.

normatieve waarheid.⁴⁵

Het is hieruit duidelijk op te maken dat Parfit op een sterk verschillende manier over de metastatus van redenen nadenkt dan Williams. Waar Williams' argumentatie een psychologische grondslag heeft, wil Parfit op non-naturalistische wijze aantonen dat er niet-reduceerbare normatieve waarheden bestaan, die rationele wezens onafhankelijk van hun psychologische/motivationale toestand van redenen voorzien.⁴⁶ Het voordeel van deze beschouwing is dat deze in lijn is met de gangbare intuïtie dat er situaties bestaan waarin *A* een reden heeft om te ϕ -en *vanwege* bepaalde eigenschappen die intrinsiek zijn aan situationele omstandigheden, in plaats van zijn *S*. Het is aantrekkelijk om te stellen dat *A* irrationeel is wanneer hij bepaalde zaken niet als redenen kan beschouwen, wanneer wij denken dat wij, door middel van rationeel inzicht, deze zaken wel degelijk massaal als redenen (h)erkennen.

Een nadeel van Parfits reden-beschouwing is dat het precies de metafysische complicaties oplevert waar reden-internalisme aan ontkomt. Niet alleen dient Parfit aan te kunnen tonen op wat voor manier normatieve waarheden onafhankelijk van motivationele aspecten bestaan, maar ook hoe deze waarheden externe, normatieve redenen tot stand brengen. Hij slaagt naar mijn idee echter in geen van deze opgaven.

Parfit stelt dat normatieve redenen niet kunnen worden uitgelegd in non-normatieve termen.⁴⁷ Dit is zo, omdat deze op dezelfde manier tot een eigen fundamentele categorie zouden behoren zoals logische concepten dit doen.⁴⁸ Indien het dus zo is dat wij kennis hebben van normativiteit, dan moet het zo zijn dat deze kennis van een andere soort is dan iedere andere vorm van kennis die wij hebben.⁴⁹ Omdat niet buiten de normatieve dimensie kan worden aangetoond hoe normatieve waarheden te herkennen zijn, gaat Parfit over op een negatief betoog door te beargumenteren dat zij in ieder geval niet als natuurlijke feiten kunnen bestaan.⁵⁰ Zijn argument hiervoor kan als volgt worden samengevat.

Wanneer naturalisten stellen dat men verwijst naar een natuurlijk feit bij het verwijzen naar een normatieve reden, bedoelen zij dat het natuurlijke feit *op zichzelf* de normatieve reden is.⁵¹ Dat wil zeggen dat een natuurlijk feit, of bepaalde natuurlijke feiten (in dit geval: fysiologische processen die emoties of verlangens tot stand brengen) die optreden in een situatie waarin bijvoorbeeld: 'in het water springen is de enige manier voor *A* om in leven te blijven' waar is, op zichzelf normatieve redenen voor *A* zijn om in het water te springen. Volgens Parfit is dit een verkeerde manier om over de status van normatieve redenen na te denken.

⁴⁵ Ibidem, 108

⁴⁶ Ibidem, 122.

⁴⁷ Ibidem, 121.

⁴⁸ Ibidem, 121.

⁴⁹ Ibidem, 121.

⁵⁰ Ibidem, 122.

⁵¹ Ibidem, 124.

Hoewel deze naturalistische feiten zeker normatief *significant* zijn, zijn zij geen normatieve feiten.⁵² Het feit dat er bepaalde fysiologische processen optreden in *A* die een verlangen tot stand brengen om in het te water springen, kan niet op zichzelf de reden zijn voor *A* om dit te doen.⁵³ Bepaalde eigenschappen aan deze handeling in de betreffende situatie maken het zo dat er iets additioneels waar is aan deze handeling, namelijk dat het *juist* is voor *A* om in het water te springen, en dat hij dit ook *behoort* (*ought*) te doen om geen verschrikkelijke fout te maken.⁵⁴ *Juistheid* en *ought* beschikken dus over andere eigenschappen en zijn andere feiten dan natuurlijke feiten.⁵⁵ Normatieve *oughts* zijn redenen die alleen als non-naturalistische, rationeel kenbare feiten bestaan.⁵⁶

Acceptatie van Parfits reden-externalisme gaat dus gepaard met acceptatie van de volgende claims: (1) redenen zijn externe, non-naturalistische, normatieve feiten; (2) normatieve feiten zijn uitsluitend objectief, rationeel kenbaar binnen de normatieve praktijk (wat dat ook precies mag betekenen). Ik zal beargumenteren dat Williams' conceptie van wat redenen zijn en hoe zij kenbaar zijn verkozen moet worden boven (1) en (2).

(1) In de inleiding van deze scriptie zei ik dat ik wilde beargumenteren dat normatieve redenen niet hetzelfde zijn als morele waarheden en andersom. Hoewel Parfit het niet expliciet over morele waarheden heeft, spreekt hij van externe, normatieve feiten die noodzakelijk redenen zijn voor mensen, waardoor hij zijn betoog naar mijn idee op een soortgelijke misconceptie baseert. Aangezien het lastig is om aan de hand van Parfits betoog precies te begrijpen wat geldt als een dergelijk normatief feit, zal ik een voorbeeld gebruiken waarvan ik aanneem dat dit naar Parfits standaarden als zodanig geldt (mogelijk primair aan de hand van normen die van kracht zijn in de tijd en cultuur waarin ik mij bevind, maar laten we er voor nu vanuit gaan dat ik dit denk/weet doordat ik substantief rationeel ben): '*A behoort niet te stelen*'. Zelfs wanneer ervan wordt uitgegaan dat dit feitelijk zo is, is de vraag of *A* een reden heeft om te stelen een andere vraag dan de vraag of het juist of onjuist is voor *A* om te stelen. Het lijkt er echter sterk op dat Parfit dit onderscheid niet erkent, en wil beweren dat deze vragen gelijk zijn aan elkaar, wat niet zo is. Wanneer wij een willekeurig persoon *A* zouden vragen of hij redenen heeft om te stelen zal hij deze vraag geheel (en terecht) interpreteren als: 'zou ik op een bepaalde manier baat hebben bij stelen?'. Wanneer we hem vragen of het *juist* zou zijn om dit te doen is het, toegegeven, weliswaar niet uitgesloten dat hij de vraag op dezelfde manier interpreteert, maar dit zou alleen zo zijn indien *A* niet gevoelig is voor een ethische overweging met betrekking tot het morele karakter van stelen. Wanneer *A* stelen echter als iets moreel

⁵² Ibidem, 124.

⁵³ Ibidem, 125.

⁵⁴ Ibidem, 123.

⁵⁵ Ibidem, 123.

⁵⁶ Ibidem, 124.

onjuists beschouwt (of inziet dat dit zo is), is dit een sterke reden voor hem om van deze handeling af te zien. Desalniettemin is het mogelijk dat *A* hiernaast andere redenen heeft om *wel* te stelen die hier qua sterkte tegen opwegen of dan wel minder sterk zijn.⁵⁷

Indien *A* zou bekennen daadwerkelijk iets (intentioneel) te hebben gestolen en wij hem zouden vragen *waarom* hij dit heeft gedaan, waar is onze vraag dan op gericht? Dan is deze gericht op een motivationele verklaring voor *A*'s handeling, ofwel: wat men normaliter zijn *reden* zou noemen. Volgens Parfit is het echter niet mogelijk dat *A* (in ieder geval onder 'normale' omstandigheden) een reden had om te doen wat hij heeft gedaan. Dit betekent dat er een 'waarom' was voor *A* om te hebben gestolen zonder dat dit een reden genoemd mag worden. Het lijkt mij echter geen nuttig project om op zoek te gaan naar een passende term die 'waarom' in deze context met iets anders dan 'reden' kan vervangen. Het lijkt het mij waardevoller om te erkennen dat 'normatieve juistheid' simpelweg een concept is dat naar andere eigenschappen verwijst dan die van 'reden'.

Redenen moeten niet worden beschouwd als externe normatieve feiten, maar als mogelijke verklaringen voor handelingen. Zij moeten een antwoord kunnen zijn op de vraag waarom iemand een intentionele handeling zou *kunnen* verrichten, wat niet mogelijk is zonder motivationele aspecten in acht te nemen.⁵⁸ Een antwoord op de vraag of een handeling moreel juist is (onafhankelijk van *A*'s *S*), staat niet garant voor een antwoord op de vraag of er een reden voor *A* is om deze handeling te verrichten. Waar de eerste vraag behoort tot het ethische domein, is de tweede vraag gericht op wat het is dat iemand aanzet, of aan kan zetten, tot een handeling. Indien er morele waarheden bestaan, kan het alleen zo zijn dat *A* een reden heeft om hiernaar te handelen, als het zo is dat deze waarheid tevens een motivationeel feit is binnen diens *S*.⁵⁹

Parfits poging om de metastatus van redenen los te koppelen van motivationele aspecten is niet geslaagd. Dit brengt ons terug bij Williams' uitdaging, namelijk dat voor het bestaan van externe redenen moet kunnen worden aangetoond dat *A* gemotiveerd kan worden tot handeling ϕ door externe reden *E*, *vanwege* een juiste beschouwing hiervan, zonder dat hieraan vooraf elementen in zijn *S* aanwezig zijn die hem tot deze overtuiging hadden kunnen leiden.⁶⁰

(2) Er ligt een diep probleem ten grondslag aan Parfits opvatting dat normatieve feiten alleen kenbaar zijn aan de hand van substantieve rationaliteit. Als dit zo zou zijn zouden wij namelijk niet in staat zijn om te verklaren wat het is dat iets tot een normatieve reden maakt. Wanneer wij bijvoorbeeld willen uitleggen *waarom* het een normatief feit is dat wij waarde dienen te hechten aan ons welzijn, zouden wij niets meer kunnen zeggen dan dat wij dit 'gewoon

⁵⁷ Williams, "Internal," 104.

⁵⁸ Ibidem, 106.

⁵⁹ Williams, *Making Sense*, 37.

⁶⁰ Ibidem, 37.

inzien' door middel van onze substantieve rationaliteit. Wij kunnen alleen zeggen *dat* wij dit zien, maar niet *waaraan* wij dit zien. Niet alleen is dit een epistemologisch dubieuze implicatie, het is er ook een die de ethische praktijk oversimplificeert.

Vanuit reden-internalistisch oogpunt moet worden geconcludeerd dat er hoe dan ook geen sprake is van rationeel falen, wanneer men na foutloze deliberatie binnen zijn *S* niet kan worden gemotiveerd tot het ondernemen van een bepaalde handeling.⁶¹ Hoewel het technische argument hiervoor al is gegeven, lijkt het mij nuttig om te laten zien welke implicaties een positie heeft die het tegendeel beweert (die van Parfit, in dit geval).

Een substantief rationeel mens hecht volgens Parfit noodzakelijk waarde aan bepaalde dingen, zoals bijvoorbeeld zijn welzijn.⁶² Zoals al eerder is gezegd, zou een persoon die weet dat hij medicatie nodig heeft om te overleven en dit feit niet als een reden kan zien om medicatie te gebruiken, irrationeel zijn, aangezien hij kennelijk niet bereid is om zijn welzijn te beschermen. Als hij rationeel zou zijn, zou hij weten dat hij dit wel zou moeten doen.⁶³

Ik weet zeker dat er veel normaal functionerende, weldenkende mensen bestaan die prima in staat zijn om een voorbeeldsituatie te bedenken waarin het zeer kwalijk zou zijn om te stellen dat een persoon die voldoet aan de criteria van de persoon in de 'medicijnkweszie' irrationeel is. Denk bijvoorbeeld aan een terminaal ziek persoon die iedere seconde van elke dag in verschrikkelijke pijn verkeert, en vanwege dit gegeven geen reden kan vinden om wat voor handeling dan ook te ondernemen die zijn biologische voortbestaan (voor zover dit in verband staat met welzijn) ten goede komt. Parfit zou kunnen stellen dat deze persoon niet meer in staat is om rationeel in te zien dat hij een verschrikkelijke fout zou maken door geen levensverlengende medicatie te gebruiken, vanwege het feit dat zijn constante pijn zijn capaciteit tot substantieve rationaliteit in de weg staat. Misschien betekent dit wel dat de substantief rationele artsen de verantwoordelijkheid hebben om de medicatie alsnog toe te dienen, gezien het ook weleens een normatief feit zou kunnen zijn dat wij mensen behoren te 'helpen' die niet (langer) in staat zijn om te herkennen wat zij rationeel behoren te doen, en waar zij rationeel waarde aan behoren te hechten. Hoewel dit speculatief is, toont het naar mijn idee wel aan wat de twee voornaamste gevaren zijn aan Parfits argument: (i) Het is in de praktijk bij lange na niet zomaar duidelijk wanneer wij waarlijk kennis hebben van een normatief feit, en (ii) het is uit op een rechtlijnige, eenzijdige verklaring voor wat men te allen tijden behoort te doen, in een dimensie die zich niet leent voor categorische normatieve feitelijkheden.

Indien we het erover eens zijn dat de terminaal zieke persoon (na procedureel rationele

⁶¹ Williams, "Internal," 107.

⁶² Parfit, "Reasons," 101.

⁶³ Ibidem, 101.

deliberatie vanuit zijn *S*) geen reden heeft om levensverlengende medicatie te gebruiken, zijn wij, gezien we weten waarom hij deze reden niet heeft, het er tevens over eens dat hij geen reden (meer) heeft om te blijven leven. Is er een relevante verschilmakende factor waardoor de terminaal zieke persoon daadwerkelijk geen reden heeft om te blijven leven, en een gezond persoon die na procedureel rationele deliberatie vanuit zijn *S* geen reden kan vinden om te blijven leven? Hoewel het in eerste instantie contra-intuïtief kan overkomen, stel ik dat deze factor er niet is.

De voornaamste reden dat deze claim contra-intuïtief kan overkomen is, denk ik, de volgende: wij kunnen ons tot op zekere hoogte indenken hoe verschrikkelijk het moet zijn om constant in pijn te verkeren zonder enige legitieme hoop op verbetering. Wij kunnen ons daarom ook op een bepaalde manier voorstellen hoe dit feit ervoor kan zorgen dat niets in onze *S* kan leiden tot een wil om te blijven leven. Dat wil zeggen dat wij ons op een bepaalde manier kunnen identificeren met de motieven van de terminaal zieke persoon, terwijl wij ons (hopelijk) moeilijker kunnen identificeren met de (niet in chronische pijn verkerende) gezonde persoon die geen reden in zijn *S* kan vinden om te blijven leven. Ons gebrek aan inlevingsvermogen jegens de gezonde persoon is echter irrelevant voor het feit of hij een reden om te leven heeft of niet. Voor een antwoord op de vraag of de gezonde persoon *A* deze reden heeft, moet immers vanuit motivationele elementen in *A*'s *S* worden gedelibereerd, en niet vanuit die van onszelf.⁶⁴

Zoals Williams zegt, zijn er twee manieren waarop wij kunnen beweren dat *A* wel degelijk een reden heeft om in leven te blijven. (i) Wij kunnen stellen dat *A* een motivationeel feit om te blijven leven in zijn *S* heeft, maar dat *A* op het moment zelf niet in staat is om deze te herkennen (vanwege een depressie, bijvoorbeeld).⁶⁵ Dit is in veel situaties het geval, en het kan dan ook zeer juist zijn om dat te beweren.⁶⁶ (ii) Wanneer echter blijkt dat dit motivationele feit niet bestaat en niet kan bestaan in *A*'s *S*, en wij blijven volhouden dat hij deze reden heeft, wordt het duidelijk dat wij dit niet langer beweren op interne wijze, maar op externe wijze. Wij zouden beweren dat *A* een reden heeft om te blijven leven, zonder elementen van de *S* van *A* mee te wegen in deze overtuiging.⁶⁷ Zoals eerder is gezegd behoren redenen echter een antwoord te kunnen zijn op de vraag wat iemand rationeel zou kunnen motiveren tot handelen, wat alleen mogelijk is aan de hand van elementen binnen diens *S*.

De conclusie dat het mogelijk is voor een gezond mens om geen reden om te leven te hebben is, naar mijn idee, minder controversieel dan het klinkt. Wil het daadwerkelijk zo zijn dat deze persoon deze reden niet heeft, dan moet er geen *enkel* (onbekend) element in zijn *S* bestaan die deze reden tot stand kan brengen. Dit is in de praktijk echter zeer zelden het geval, omdat

⁶⁴ Williams, *Making Sense*, 36.

⁶⁵ Williams, "Internal," 103.

⁶⁶ *Ibidem*, 110.

⁶⁷ *Ibidem*, 110-111.

een dergelijke overtuiging vaak berust op onwaarheden, zoals bijvoorbeeld dat het plegen van zelfmoord de enige manier zou zijn om lijden tegen te gaan (wanneer dit niet zo is).⁶⁸ Het lijkt daarentegen een stuk meer controversiële implicaties te hebben wanneer wordt beweerd dat er motivatieafhankelijke redenen bestaan, omdat dit leidt tot een verwarrende reden-conceptie waar metafysische, epistemologische complicaties aan vastzitten.

⁶⁸ <http://mens-en-samenleving.infonu.nl/psychologie/53107-zelfmoord-of-zelfdoding.html> [voor het laatst geraadpleegd op 06-07-15].

2. Goede redenen en correcte redenen

"It would [...] be a misunderstanding to suppose the force of the internalist view disappears if one grants that some moral (or, as I should prefer to say, ethical) statements are themselves factual: that their application is 'world-guided'."⁶⁹

2.1. De restricties van correcte redenen

Tot op dit punt heeft deze scriptie in het kader gestaan van een verdediging van Williams' reden-internalisme. Het is belangrijk om te benadrukken dat dit slechts een verdediging betreft van een theorie over de *vorm* van redenen, dus niet over een morele beoordeling over de *inhoud* ervan. Hoewel nu duidelijk is dat het in principe mogelijk is voor een persoon om redenen te hebben om dingen te doen die door menig mens moreel zouden worden afgekeurd, is nog niet besproken of dit gegeven consequenties heeft voor de status van moraliteit.

Soms wordt gedacht dat reden-internalisme moreel-internalisme zou impliceren.⁷⁰ Dat wil zeggen dat *A* slechts een morele plicht *P* kan hebben om te ϕ -en, indien het zo is dat *A* de *overtuiging* heeft dat *P* een morele plicht voor hem is, wat noodzakelijk gepaard gaat met een *motivatie* om te ϕ -en.⁷¹ Daarnaast zou men op dit punt kunnen vermoeden dat reden-internalisme moreel-relativisme (de waarheidswaarde van morele uitspraken is relatief aan de morele waarden van een individu) als gevolg heeft.⁷² Als redenen noodzakelijk relatief zijn aan de *S* van een individu *A*, dan moet het zo zijn dat, wat moreel handelen betreft, *A* slechts redenen heeft om te handelen naar morele overwegingen die hem op een bepaalde manier kunnen overtuigen en motiveren.⁷³ Misschien moet op grond hiervan inderdaad worden geconcludeerd dat morele waarden slechts bestaan voor zover zij op een bepaalde manier deel uitmaken van de *S* van specifieke individuen.

Geen van deze implicaties zit noodzakelijk vast aan een acceptatie van reden-internalisme. Het gegeven dat redenen noodzakelijk relatief zijn aan de structuur van individuele *S*'en impliceert geenszins dat morele waarheden, indien deze bestaan, dit ook zijn. Er bestaat een fundamenteel onderscheid tussen *correcte* redenen en *goede* redenen. Een correcte reden is qua vorm conform de reden-internalistische criteria met betrekking tot wat iets tot een reden maakt. Een correcte reden is echter niet noodzakelijk een goede reden. Een reden kan

⁶⁹ Williams, *Making Sense*, 37.

⁷⁰ Chung-Hung Chang, "Why Reason Internalism Does Not Support Moral Internalism," 6. <http://tpa.hss.nthu.edu.tw/committee/tpaseminar/2007/5B> [voor het laatst geraadpleegd op 06-07-15].

⁷¹ Chang, "Why Reason Internalism," 2.

⁷² <http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/> [voor het laatst geraadpleegd op 06-07-15].

⁷³ Zie pagina 11-12 van deze scriptie.

tegelijk een correcte reden als een goede of slechte reden zijn. De goedheid of slechtheid van een reden is afhankelijk van het gegeven of deze reden in overeenstemming is met een *moreel feit* of niet. Een fundament voor dergelijke feiten kan naar mijn idee worden gevonden binnen Martha C. Nussbaums toepassing van Aristoteliaans essentialisme.⁷⁴

Voordat ik begin aan mijn argumentatie voor het bestaan van een fundament voor morele feiten, heeft het nut om uit te wijden wat voor praktische implicaties de voorwaarden voor correcte redenen met zich meebrengen wanneer wij bereid zijn om het bestaan van dergelijke feiten te accepteren. Mits het zo is dat morele feiten bestaan, kan een motivatie voor het verrichten van een handeling die indruist tegen een moreel feit niet tot een correcte reden leiden voor *A* om dit te doen, wanneer deze motivatie afkomstig is van een foutieve overtuiging dat deze handeling *wel* moreel juist is. Om dit aan te tonen is het behulpzaam om het tweede kernaspect van Williams' reden-internalisme te herhalen, namelijk: "A member of *S, D*, will not give *A* a reason for ϕ -ing if either the existence of *D* is dependent on false belief, or *A*'s belief in the relevance of ϕ -ing to the satisfaction of *D* is false."⁷⁵

Het komt voor dat personen de intentie hebben om moreel goed te handelen wanneer zij gemotiveerd zijn tot het verrichten van handelingen die, buiten hun kennis om, immoreel zijn. Denk bijvoorbeeld aan religieuze extremisten die het als moreel juist beschouwen om mensen te vermoorden die het oneens zijn met hun religieuze opvattingen en/of levenswijze. Hun overtuiging 'het vermoorden van andersgelovigen is goed' is onwaar (waarom dit zo is zal in de volgende paragraaf worden besproken). Om deze reden moet worden geconcludeerd dat, mits het *echt* zo is dat 'moreel goed handelen' het motivationele feit binnen hun *S* is die hen motiveert tot het vermoorden van andersgelovigen, de genoemde overtuiging hen *niet* voorziet van een reden om andersgelovigen te vermoorden. Dergelijke toestanden zijn in de kern vergelijkbaar met Williams' gin-petroleum casus die in het eerste hoofdstuk van deze scriptie is besproken. Op dezelfde manier dat het feit 'er zit petroleum in deze fles' *A* niet van een reden voorziet om hieruit te drinken, wanneer *A* denkt dat deze handeling zal leiden tot een bevrediging van zijn behoefte om gin te drinken, voorziet het feit ' ϕ -en is immoreel' *A* niet van een reden om te ϕ -en, wanneer zijn motivatie hiervoor afkomstig is van zijn overtuiging dat ϕ -en moreel juist is.

⁷⁴ Martha C. Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism," in *Political Theory* 20 (1992), 202-246.

⁷⁵ Williams, "Internal," 103.

2.2. Menselijke natuur als basis voor moraliteit

Er is voor deze scriptie onvoldoende ruimte om af te bakenen welke zaken precies gelden als morele feiten. Hiervoor is aanvullend onderzoek vereist. Voor nu is het slechts mijn doel om te beargumenteren waarom ik denk dat legitiem kan worden gesteld dat hier een basis voor kan worden gevonden binnen essentiële aspecten van de menselijke natuur, en wat dit gegeven naar mijn idee betekent voor reden-internalisme.

In haar artikel: "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism" verdedigt Martha C. Nussbaum een vorm van Aristoteliaans essentialisme (er bestaan kenmerkende eigenschappen voor menselijk leven) ten aanzien van menselijke waardigheid.⁷⁶ Zij is zich bewust van de vele kritieken op essentialisme die deze positie ervan beschuldigen onvoldoende recht te kunnen doen aan historische, persoonlijke en culturele diversiteit.⁷⁷ Hoewel veel van deze kritieken nuttig zijn gebleken voor het bijstellen van dogmatische opvattingen over ononderzochte abstracte aannames over de wereld en zijn geschiedenis, zouden wij bij verre teveel waardevols weggooien door essentialisme in zijn geheel als waardeloos te beschouwen.⁷⁸ Wij hebben een vorm van essentialisme namelijk nodig om sociale rechtvaardigheid te waarborgen. Wanneer wij niet op een bepaalde manier over kennis zouden beschikken van wat de belangrijkste functies en eigenschappen van de mens zijn, zouden wij geen adequate basis hebben van waaruit wij kunnen beoordelen of sociale instanties/overheden mensen van de mogelijkheid voorzien voor het leven van een menswaardig leven.⁷⁹ Wanneer kan worden geconcludeerd dat wij wel (in ieder geval tot op zekere hoogte) over deze kennis beschikken, kan vervolgens worden gekeken naar wat dit betekent voor de manier waarop overheden en sociale instanties behoren te functioneren om dit doel te bereiken.⁸⁰ Om deze reden heeft Nussbaum als doel om een theorie over de menselijke vorm van leven uiteen te zetten die compatibel is met culturele en historische diversiteit.⁸¹

Zij vertrekt hierbij vanuit twee feiten. Het eerste feit is dat mensen onafhankelijk van tijd en plaats elkaar probleemloos herkennen als mensen.⁸² Het tweede feit is dat er redelijk globale consensus bestaat met betrekking tot welke eigenschappen onmisbaar zijn voor een menselijke

⁷⁶ Nussbaum, "Human Functioning," 205.

⁷⁷ Ibidem, 205.

⁷⁸ Ibidem, 205.

⁷⁹ Ibidem, 214.

⁸⁰ Ibidem, 214.

⁸¹ Ibidem, 215.

⁸² ik neem aan dat zij hiermee refereert naar geboren mensen, aangezien er uiteraard veel debat is over vanaf welk groeistadium een wezen 'mens' mag heten.

vorm van leven.⁸³ Nussbaum noemt hiervoor onder andere sterfelijkheid; het vermogen om te lachen; seksuele drang (vanaf een bepaalde leeftijd); het vermogen tot voelen van pijn; het vermogen tot perceptie, compassie jegens soortgenoten, et cetera.⁸⁴

Ik denk dat het een fout zou zijn om te veronderstellen dat Nussbaum hiermee beweert dat wezens die niet zouden beschikken over een aantal van de genoemde eigenschappen noodzakelijk geen mensen zouden zijn (zo herkennen wij mensen die blind/doof zijn, of zenuwaandoeningen hebben waardoor geen pijn kan worden gevoeld ook als mensen). Ik interpreteer haar zo dat haar lijst van eigenschappen als doel heeft om de menselijke vorm zo volledig mogelijk te karakteriseren, maar dat een wezen nog steeds een mens kan zijn wanneer hij een aantal van deze eigenschappen niet heeft. Er moet echter wel worden gesteld dat het leven van een dergelijk persoon om deze reden tot op zekere hoogte "will be lacking in humanness".⁸⁵

Aan de hand van een (voorlopige) uiteenzetting van de meest essentiële menselijke eigenschappen stelt Nussbaum dat een volwaardig menselijk leven, in welke tijd, plaats of cultuur dan ook, op zijn minst over de volgende mogelijkheden dient te beschikken:

1. Being able to live to the end of a complete human life, as far as is possible; not dying prematurely, or before one's life is so reduced as to be not worth living.
2. Being able to have good health; to be adequately nourished; to have adequate shelter; having opportunities for sexual satisfaction; being able to move from place to place.
3. Being able to avoid unnecessary and nonbeneficial pain and to have pleasurable experiences.
4. Being able to use the five senses; being able to imagine, to think, and to reason.
5. Being able to have attachments to things and persons outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence, in general, to love, grieve, to feel longing and gratitude.
6. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's own life.
7. Being able to live for and with others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of familial and social interaction.
8. Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature.
9. Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities.

⁸³ Ibidem, 215.

⁸⁴ Ibidem, 218-219.

⁸⁵ Ibidem, 222.

10. Being able to live one's o[w]n life and nobody else's; being able to live one's own life in one's very own surroundings and context.⁸⁶

Hoewel Nussbaum zich voornamelijk richt op het beantwoorden van de vraag welke mogelijkheden sociale instanties en overheden voor burgers dienen te garanderen, zie ik geen goede reden waarom de bovengenoemde minimale voorwaarden voor een volwaardig menselijk leven niet dezelfde morele kracht zouden moeten hebben voor individuen.

Zoals ik heb aangegeven is het niet mijn doel om precieze morele implicaties van dit uitgangspunt uit te werken. Dit vereist een aanvullende theorie. Het zou zeer contra-intuïtief zijn om er vanuit te gaan dat iedere vorm van 'schending' van de bovengenoemde mogelijkheden te allen tijde immoreel zou zijn. Er zou immers kunnen worden betoogd dat 10 bijvoorbeeld zou worden geschonden door iemand in gevangenschap te nemen na het plegen van een misdaad, en dat het seksuele gedeelte van 2 zou worden geschonden wanneer een ouder zijn/haar tienerdochter verbiedt om bij een onbekende jongen/man te 'overnachten'. Desalniettemin denk ik dat morele feiten alleen kunnen bestaan wanneer deze op een bepaalde manier te maken hebben met essentiële aspecten van wat het is om mens te zijn, omdat wij anders geen (voor ons toegankelijke) reële, objectieve basis zouden hebben om morele waarden op te baseren.⁸⁷ Hoewel er op dit punt nog veel onduidelijkheid is met betrekking tot wanneer een handeling binnen Nussbaums theorie precies een morele overtreding mag heten, zijn er tevens veel situaties waarin dit wel duidelijk het geval is, zoals bijvoorbeeld het geval met de religieuze extremisten die duidelijk uit zijn op een schending van een aantal voorwaarden voor menselijkheid in de meest strikte zin.

Welnu, wat betekent dit alles voor redenen-internalisme? Ik beweer geenszins dat het onmenselijk is om redenen te hebben om immoreel te handelen (ik denk zelfs dat dit maar al te menselijk is, maar dit staat voor nu niet ter discussie). Er is echter sprake van een groot verschil tussen het hebben van een reden om *immoreel* te handelen, en de afwezigheid van een reden om *moreel* te handelen. Ik grijp ter verduidelijking van deze claim terug op het gedachte-experiment van *A* en het verdrinkende kind.⁸⁸ Het zou enigszins begrijpelijk kunnen zijn dat *A* een reden heeft om het kind niet te redden vanwege bijvoorbeeld een angstige gedachte (waarvan de waarheid op het moment noch bevestigd, noch ontkracht is) dat wanneer hij er niet in slaagt het kind op tijd te redden, potentiële (ondertussen gearriveerde) toeschouwers aan de hand van het aanzicht van de situatie kunnen vermoeden dat *A* het kind heeft verdrinken met alle consequenties van dien. Dit is iets anders dan de absolute afwezigheid van een motivationeel aspect in *A*'s *S* die zou kunnen leiden tot een reden om het kind *wel* te redden. Wij zouden deze

⁸⁶ Ibidem, 222.

⁸⁷ Ibidem, 215-216.

⁸⁸ Zie pagina 3 van deze scriptie.

persoon in dat geval als dusdanig vreemd beschouwen dat wij serieus zouden (moeten) betwijfelen of hij wel volledig menselijk is.⁸⁹ Het zou deze persoon immers ontbreken aan minimale compassie jegens zijn soortgenoten, wat een essentieel menselijke eigenschap is (en daarmee een eigenschap waaraan wij mensen deels als zodanig herkennen).⁹⁰

Uit bovenstaande overwegingen moet worden geconcludeerd dat wanneer een persoon geen reden heeft om moreel te handelen in een situatie die dergelijk handelen van hem vereist, en hij dit niet slechts denkt vanwege gebrekkig inzicht in relevante feiten, het deze persoon ontbreekt aan minstens één essentieel menselijke eigenschap.

⁸⁹ Ibidem, 219.

⁹⁰ Ibidem, 219.

Conclusie

Voor deze scriptie is zowel gepoogd om Williams' reden-internalisme tegen Parfits reden-externalistische kritiek te verdedigen, als aan te tonen dat reden-internalisme compatibel is met Nussbaums toepassing van Aristoteliaans essentialisme en dat deze theorie dient te worden geaccepteerd.

Voor het eerste doel is aangetoond dat Parfits conceptie ten aanzien van redenen is gebaseerd op een verwarrende conceptuele overlapping tussen normatieve waarheden en redenen, waardoor het rationale handelingsverklarende aspect van redenen komt te vervallen. Dit aspect hebben wij echter nodig om onze handelingen begrijpelijk te maken voor onszelf en voor anderen. Daarnaast verwijzen beide concepten niet naar dezelfde eigenschappen, aangezien de vraag 'heb ik reden om te ϕ -en?' een wezenlijk andere vraag is dan 'is het goed om te ϕ -en?'. Een suggestie voor verder onderzoek is om de kritiek van John McDowell⁹¹ en T.M. Scanlon⁹² op Williams' reden-internalisme te analyseren. In tegenstelling tot Parfit leveren zij beiden een kritiek die niet vertrekt vanuit het standpunt dat er sprake is van rationeel falen wanneer 'normatieve waarheden' niet worden (h)erkend, maar vanuit een (van elkaar afzonderlijk) standpunt dat er sprake is van een andere, niet-rationele tekortkoming wanneer men niet kan inzien dat hij bepaalde redenen voor handelen heeft.

Voor het tweede doel heb ik beargumenteerd dat, hoewel redenen niet buiten individuele *S*'en kunnen bestaan, deze mogelijkheid wel voor morele feiten bestaat. Een fundament voor dergelijke feiten is gelegen in essentiële eigenschappen van de menselijke natuur. Wij kunnen namelijk alleen een niet-arbitrair, reëel uitgangspunt hebben voor morele beoordeling wanneer wij kennis hebben van moreel relevante aspecten van de mens qua mens-zijn.

Wanneer een persoon (echt) geen reden heeft om niet immoreel te handelen, moet worden geconcludeerd dat hij niet beschikt over een essentieel menselijke eigenschap. Hoewel dit zeker niet onmogelijk is, is het niet veelvoorkomend.⁹³

Wat verder onderzoek betreft lijkt het mij een nuttig project om te analyseren hoe Nussbaums essentialisme op adequate wijze kan worden toegepast op normatief ethisch niveau.

⁹¹ John McDowell, "Might There Be External Reasons?," in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, ed. J.E.J. Altham en Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 68-85.

⁹² Thomas Michael Scanlon, *What We Owe to Each Other*, (Harvard University Press), 2000.

⁹³ Houd hierbij rekening met wat het betekent om een reden voor handelen te hebben. Een mens kan natuurlijk in staat zijn om, bijvoorbeeld, een persoon te vermoorden. Wanneer hij echter geen enkele reden zou hebben om dit niet te doen, zou zijn compassie jegens zijn soortgenoten niet verschillen van zijn compassie jegens levenloze objecten, wat onmenselijk zou zijn.

Bibliografie

Chang, Chung-Hung. "Why Reason Internalism Does Not Support Moral Internalism."
<http://tpa.hss.nthu.edu.tw/committee/tpaseminar/2007/5B.pdf> [voor het laatst geraadpleegd op 06-07-15].

McDowell, John. "Might There Be External Reasons?." In *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, edited by J.E.J. Altham and Ross Harrison, 68-85. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Nussbaum, Martha Craven. "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." In *Political Theory* 20 (1992), 202-246.

Parfit, Derek en Broome, John. "Reasons and Motivation." In *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 71 (1997), 99-146.

Scanlon, Thomas Michael. *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press, 2000.

Williams, Bernard. *Making sense of Humanity: And Other Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Williams, Bernard. "Internal and external reasons." In *Moral Luck: Philosophical Papers*, 101-113. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

<http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/> [voor het laatst geraadpleegd op 06-07-15].

<http://mens-en-samenleving.infonu.nl/psychologie/53107-zelfmoord-of-zelfdoding.html> [voor het laatst geraadpleegd op 06-07-15].