

Genieten, ontwikkeling en moraliteit: een juiste verhouding

Over de vraag in hoeverre iemand mag genieten op niet moreel vlak en zich mag ontwikkelen op niet moreel gebied als hij daarnaast moreel juist wil handelen

Rebecca Zeilstra (5506069)

Studie: wijsbegeerte

Eerste begeleider: dr. Sander Werkhoven

Tweede begeleider: dr. Johan de Jong

Datum: 22 juni 2017

Aantal woorden (exclusief voetnoten, titelpagina en bibliografie): 15108

Samenvatting

In dit onderzoek stond de volgende vraag centraal: in hoeverre mag iemand genieten op niet moreel vlak en zich ontwikkelen op niet moreel gebied als hij daarnaast moreel juist wil handelen? Het onderzoek naar deze vraag is verricht vanuit de filosofieën van drie denkers: Wolf, Williams en Nietzsche. Al deze denkers zetten zich af tegen dominante vormen van moraliteit.

Bij Wolf is gebleken dat vanuit haar filosofie antwoord op de hoofdvraag kan worden gegeven vanuit haar overwegingen over een *within morality*. De overwegingen waarop dit antwoord is gebaseerd stonden in spanning met andere overwegingen uit Wolfs werk. Bij Williams is gebleken dat mensen zich aan een niet veeleisende *common sense without morality* moeten houden, en dat ze verder het best hun leven kunnen inrichten aan de hand van de projecten die voor hen zelf belangrijk zijn. Bij Nietzsche is gebleken dat gewone mensen zich volgens hem moeten houden aan een veeleisende *without morality*. Vrije geesten daarentegen kunnen *without morality* volgens Nietzsche het best loslaten en op zoek gaan naar een eigen verhouding tussen genieten en ontwikkeling.

Uiteindelijk is beargumenteerd dat vanuit Williams' denkbeelden het beste antwoord op de hoofdvraag van deze thesis kan worden gegeven. Williams' stellingnames zijn meer coherent dan die van Wolf en Williams laat zien dat het niet nodig is om het onderscheid tussen gewone mensen en vrije geesten een grote rol te laten spelen.

Inhoudsopgave

Inleiding	4
<i>Wolfs stellingname</i>	4
<i>Uitwerking</i>	4
<i>Structuur</i>	5
<i>Opzet these</i>	6
Hoofdstuk 1: Susan Wolf	7
<i>Inleiding</i>	7
1.1: <i>Wolf en de huidige morele discussies</i>	7
1.2: <i>Wolfs moraliteit</i>	9
1.3: <i>Wolfs within morality</i>	11
<i>Beschouwing</i>	12
Hoofdstuk 2: Bernard Williams	14
<i>Inleiding</i>	14
2.1: <i>ethiek</i>	14
2.2: <i>de verplichtende aard van moraliteit</i>	16
2.3: <i>integriteit bij utilisme en Kantianisme</i>	17
2.4: <i>Williams eigen moraliteit en ethiek</i>	19
<i>Beschouwing</i>	21
Hoofdstuk 3: Friedrich Nietzsche	21
<i>Inleiding</i>	21
3.1: <i>Nietzsches kijk op moraliteit</i>	22
3.2: <i>Nietzsches kritiek op moraliteit</i>	24
3.3: <i>redenen om te excelleren</i>	26
3.4: <i>ethiek voor vrije geesten</i>	27
<i>Beschouwing</i>	29
Beschouwing	31
<i>Drie antwoorden op de hoofdvraag</i>	31
<i>Een pleidooi voor Williams</i>	32
<i>Kritiek op Williams</i>	32
<i>Vervolgonderzoek</i>	33
Bibliografie	35

Inleiding

Wolfs stellingname

“I believe that moral perfection [...] does not constitute a model of personal well-being toward which it would be particularly rational or good or desirable for a human being to strive,”¹ stelt de Amerikaanse filosofe Susan Wolf (1952-heden) negatief over de huidige morele discussies. Volgens Wolf wordt binnen deze discussies gedaan alsof het goede leven gelijk staat aan een moreel perfect leven. Wolf brengt hier tegen in dat een moreel perfect leven niet eens een nastrevenswaardig leven is. Bij een moreel perfect leven ligt alle nadruk op moraliteit, waardoor genieten op niet moreel vlak en ontwikkeling op niet moreel gebied in de verdrukking komen. Dit levert een verstoorde verhouding tussen genieten, ontwikkeling en moraliteit op.²

Wolfs stellingname tegen moraliteit roept de vraag op hoe een goed leven eruit zou zien wanneer moraliteit haar dominante rol verliest. Dan zou de verhouding tussen genieten op niet moreel vlak, ontwikkeling op niet moreel gebied en moraliteit opnieuw moeten worden bepaald. Naar aanleiding van dit vraagstuk zal ik in deze thesis de volgende vraag onderzoeken: in hoeverre mag iemand zich ontwikkelen op niet moreel gebied en genieten op niet moreel vlak als hij daarnaast moreel juist wil handelen? Deze vraag naar de verhouding tussen genieten, ontwikkeling en moraliteit is een interessante vraag omdat activiteiten met betrekking tot deze drie begrippen vaak³ met elkaar in contrast staan. Gaat iemand op zijn vrije dag bijvoorbeeld iets voor anderen doen zoals vrijwilligerswerk? Of gaat hij zich ontwikkelen door te studeren? Of gaat hij genieten in de kroeg? Of gaat iemand meerdere van dit soort activiteiten ondernemen, waardoor hij een juiste verhouding tussen de verschillende activiteiten moet bepalen?

Uitwerking

De beantwoording van de vraagstelling van deze thesis zal aan de hand van drie denkers uiteen worden gezet. Naast Wolf zullen de Britse filosoof Bernard Williams (1929-2003) en de Duitse filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900) worden behandeld. Deze denkers hebben met elkaar gemeen allemaal kritisch te zijn op de morele filosofische systemen zoals het utilisme⁴ en het Kantianisme,⁵ én op *common sense* moraliteit.⁶ Volgens hen moet er ruimte zijn om te handelen vanuit eigenbelang. Wolf, Williams en Nietzsche lijken in dit opzicht op elkaar en het kan moeilijk zijn om afzonderlijke bijdrages te onderscheiden. De relevantie van deze thesis zal ten eerste zijn dat de afzonderlijke posities van deze denkers binnen het filosofische debat worden onderscheiden. Daarnaast zal de relevantie erin liggen dat er iets

¹ Susan Wolf, ‘Moral Saints,’ in *The Journal of Philosophy* 8 (Verenigde Staten: Journal of Philosophy, 1982), 419.

² Wolf, ‘Moral Saints,’ 419.

³ Het zou een vergissing zijn om te beweren dat deze activiteiten altijd met elkaar in contrast staan. Soms kunnen activiteiten met betrekking tot genieten, ontwikkeling en moraliteit samengaan. Dit zal in het derde hoofdstuk bijvoorbeeld blijken als het gaat over genieten en ontwikkeling.

⁴ Volgens het utilisme moeten mensen via hun handelingen op een onpartijdige manier geluk maximaliseren.

⁵ Volgens het Kantianisme moeten mensen handelen volgens categorisch imperatief. Dit houdt onder andere in dat iemand zo moet handelen dat hij zou willen dat het maxime op basis waarvan hij handelt een algemene wet wordt, en dat iemand een ander nooit alleen als middel maar ook altijd als doel moet zien.

⁶ *Common sense* moraliteit wordt gevormd door hoe mensen moraliteit over het algemeen zien.

wordt toegevoegd aan het filosofische debat tussen de denkers. Er zal worden beargumenteerd waarom vanuit de denkbeelden van Williams het beste antwoord op de hoofdvraag van deze thesis kan worden geformuleerd.

Om de visies van de verschillende denkers te onderscheiden zullen hun overwegingen worden ingekaderd door deze te omschrijven aan de hand van twee concepties van moraliteit.⁷ De eerste conceptie is *without morality* waarbij moreel juist handelen het ‘juist handelen’ ten opzichte van anderen betreft. De tweede conceptie is *within morality*. Bij deze vorm van moraliteit betreft moreel juist handelen zowel juist handelen ten opzichte van anderen als juist handelen ten opzichte van het zelf. Het belangrijkste verschil tussen *without* en *within morality* is dat juist handelen jegens het zelf bij *within morality* wel en bij *without morality* niet moreel juist handelen kan zijn.⁸

Over deze concepties van moraliteit kunnen drie belangrijke opmerkingen worden gemaakt. Ten eerste dat bij de vraag in hoeverre iemand mag genieten op niet moreel vlak en zich mag ontwikkelen op niet moreel gebied als hij daarnaast moreel juist wil handelen een notie van *without morality* wordt verondersteld. Dit komt doordat handelingen met betrekking tot genieten en ontwikkeling vaak met eigenbelang te maken hebben. Iemand drinkt bijvoorbeeld bier omdat hij hier *zelf* van geniet, en iemand studeert vanwege zijn *eigen* ontwikkeling. Daarom is het interessant te onderzoeken hoe iemand een juiste verhouding kan vinden tussen deze activiteiten en activiteiten die juist niet om eigenbelang draaien, maar om het belang van de ander. Dit zijn de activiteiten ondernomen vanuit *without morality*.

De tweede opmerking is dat binnen deze thesis ook opvattingen worden besproken waarbij, wanneer het gaat over moreel juist handelen, wel handelen in het eigen belang wordt bedoeld. Hoewel er binnen de hoofdvraag dus een *without morality* wordt verondersteld beperkt de discussie van deze thesis zich hier niet toe.

Als laatste dat het voor het toepassen van *without* en *within morality* als concepten belangrijk is op te merken dat niet alle morele theorieën perfect bij één van de twee concepties passen. Sommige typen moraliteit vormen in theorie bijvoorbeeld een *within*, en in de praktijk een *without morality*.⁹

Structuur

Omdat Wolfs overwegingen uit 'Moral Saints' de aanleiding vormen voor deze these zal haar filosofie het eerst worden besproken. Dit zal gebeuren aan de hand van de artikelen ‘Moral Saints’ en ‘Morality and Partiality.’ Uit 'Moral Saints' blijkt dat Wolf de huidige moraliteit als veeleisende *without morality* ziet. Deze vorm van moraliteit wijst ze samen met *within morality* en deugdethiek af. Zelf stelt ze een *without morality* voor waarbij iedereen zijn morele inzichten moet baseren op eigen intuïties. Hierbij geeft ze niet aan hoe iemand activiteiten met betrekking tot genieten, ontwikkeling en moraliteit tot elkaar moet laten verhouden. In haar artikel ‘Morality and Partiality’ zegt Wolf dat *without morality* te maken heeft met een onpartijdige manier van juist handelen naar anderen. Omdat deze vorm van *without morality* erg veeleisend is bedenkt Wolf een *within morality* om de eisen van deze

⁷ De in deze alinea genoemde concepties van moraliteit zijn geïnspireerd op de beschrijvingen van *within* en *without morality* van Paul Bloomfield. Bloomfields concepties zijn net iets anders dan de concepties die worden gebruikt in deze thesis, omdat Bloomfield *within morality* gelijk stelt aan ethiek. Voor deze thesis is het echter belangrijk dat een duidelijk onderscheid tussen ethiek en moraliteit kan worden gemaakt. Dit zal onder andere blijken uit het tweede hoofdstuk.

⁸ Paul Bloomfield, ‘Introduction,’ In *Morality and Self-Interest*, red. Paul Bloomfield (Oxford: Oxford University Press, 2008), 3-9.

⁹ Een voorbeeld van zo'n theorie is het utilisme. Bij deze theorie telt eigenbelang mee in de vorm van eigen geluk, waardoor het utilisme in theorie een *within morality* is. In de praktijk telt het eigen geluk echter zo summier mee dat het utilisme vaak de uitwerkingen van een *without morality* heeft.

without morality te matigen. Hierdoor staan haar overwegingen uit ‘Moral Saints’ in spanning met haar overwegingen uit ‘Morality and Partiality.’ Vanuit haar overwegingen over *within morality* kan Wolf wel iets zeggen over de juiste verhouding tussen handelen gericht op eigenbelang en handelen gericht op anderen.

Na de overwegingen van Wolf te hebben besproken zal in het tweede hoofdstuk de filosofie van Williams aan de hand van ‘Egoïsm and Altruïsm,’ ‘Persons, Character and Morality,’ ‘Socrates Question,’ ‘Morality, the Peculiar Institution,’ en ‘A Critique of Utilitarianism’ worden behandeld. Williams maakt een onderscheid tussen ethiek en moraliteit dat ook in het hoofdstuk over Nietzsche relevant zal blijken. Met ethiek heeft Williams geen probleem, maar moraliteit keurt hij af. Dit doet hij vanwege de allesverplichtende aard van zowel *within* als *without morality*. Deze verplichtende aard maakt dat iemands eigen projecten in de verdrukking komen, terwijl deze projecten volgens Williams zijn wat het leven de moeite waard maakt. Williams zal niet een allesverplichtende vorm van moraliteit ontwerpen die ruimte laat voor eigen projecten: een *common sense without morality*. Ook op deze vorm van moraliteit blijft Williams kritisch, maar wegens pragmatische redenen stelt hij dat mensen deze moraliteit na moeten streven.

Nadat Williams’ kritiek op moraliteit en zijn voorstel voor een *common sense* moraliteit zijn behandeld, zal Nietzsches kritiek op moraliteit en zijn ethiek worden besproken. De boeken *Genealogie der moraal*, *Morgenrood*, *Vorbij goed en kwaad*, en *De vrolijke wetenschap* zijn onderzocht. Nietzsche ziet moraliteit als veeleisende *without morality*. Om Nietzsches kritiek op moraliteit te begrijpen is het belangrijk mee te nemen dat volgens hem bijzondere mensen bestaan die bij uitstek de potentie hebben te excelleren. Zijn belangrijkste kritiekpunt is dat deze mensen door moraliteit gehinderd worden in hun excelleren. Dit is volgens Nietzsche vanwege verschillende redenen onwenselijk. Daarom stelt Nietzsche voor dat bijzondere mensen moraliteit loslaten. De ‘gewone mensen’ daarentegen, raadt Nietzsche niet aan moraliteit los te laten. Om de menselijke samenleving in stand te houden blijft het nodig dat de meerderheid de eisen van *without morality* opvolgt. Omdat moraliteit veeleisend is betekent dit dat voor deze grote groep relatief weinig ruimte is voor genieten op niet moreel vlak en ontwikkeling op niet moreel gebied.

Opzet these

Uiteindelijk zal worden beargumenteerd dat vanuit de filosofie van Williams het meest preferabele antwoord op de hoofdvraag van deze thesis kan worden gegeven. Vanuit Wolfs overwegingen uit ‘Moral Saints’ zal relatief weinig kunnen worden gezegd over de hoofdvraag, en de *within morality* uit ‘Morality and Partiality’ blijkt geen interessante inzichten op te kunnen leveren. Daarnaast zal een antwoord gegeven vanuit Nietzsche ook niet de voorkeur hebben. Dit heeft ermee te maken dat Nietzsche te ver gaat in zijn overwegingen door te beweren dat gewone mensen zich moeten blijven houden aan een veeleisende moraliteit, terwijl bijzondere mensen deze moraliteit het best volledig los kunnen laten. Williams doet een goed beargumenteerde stellingname voor een minimale vorm van moraliteit die hij beter uitwerkt dan Wolf en waarbij hij om goede redenen ruimte laat voor projecten van zowel bijzondere als gewone mensen.

Hoofdstuk 1: Susan Wolf

Inleiding

In dit hoofdstuk wordt eerst naar Wolfs artikel ‘Moral Saints’ gekeken waarin Wolf de huidige morele discussies bestudeert. Binnen deze discussies is in een goed leven nauwelijks ruimte voor activiteiten vanuit eigenbelang. Om verschillende redenen zal Wolf de dominante plek die moraliteit vanwege deze discussies kijgt afwijzen. Volgens haar moet iedereen zijn eigen morele inzichten op basis van eigen intuïties bepalen, waardoor een minder veeleisende vorm van moraliteit ontstaat. Deze vorm van moraliteit laat ruimte voor genieten op niet moreel vlak en ontwikkeling op niet moreel gebied. Vervolgens zal vanuit het artikel ‘Morality and Partiality’ een andere stellingname van Wolf over moraliteit worden behandeld waarbij mensen een soort *within morality* moeten volgen waardoor de uitkomsten van een veeleisende *without morality* worden gematigd. Dit is een andere manier waarop bij een moraliteit ruimte wordt gelaten voor activiteiten met betrekking tot eigenbelang. Tenslotte zal een spanning tussen Wolfs overwegingen uit ‘Moral Saints’ en uit ‘Morality and Partiality’ worden blootgelegd. Het zal blijken dat Wolf in ‘Moral Saints’ een overkoepelende *within morality* afwijst, terwijl ze in ‘Morality and Partiality’ zo’n *within morality* juist verdedigt.

Paragraaf 1: Wolf en de huidige morele discussies

In haar artikel ‘Moral Saints’ stelt Wolf dat binnen de huidige morele discussies, van bijvoorbeeld Kantianisme, utilisme en *common sense* moraliteit naar morele perfectie volgens een *without morality* wordt gestreefd: het gaat erom hoe iemand perfect juist naar een ander kan handelen. Wolf stelt dat iemand om deze perfectie te bereiken een morele heilige zou moeten zijn. Voor morele perfectie moet iemand namelijk bijna al zijn tijd aan juist handelen naar anderen besteden, net zoals een heilige bijna al zijn tijd aan leven vanuit zijn geloof besteedt. Hierbij heeft de heilige alleen tijd om niet morele zaken te ondernemen wanneer deze voorzien in basale behoeftes zoals eten. Daarbuiten is voor hem nauwelijks ruimte voor moreel irrelevante zaken. Hij kan bijvoorbeeld niet genieten van een uitgebreide barbecue of zich ontwikkelen als wetenschapper, omdat activiteiten zoals vrijwilligerswerk bestaan waarmee hij zijn handelen ten opzichte van anderen kan verbeteren. Wolf is het niet eens met dit streven naar morele perfectie, en geeft hiervoor verschillende redenen.¹⁰

Zo meent ze dat een grens bestaat aan de moraliteit die iemand van een ander kan verdragen. Mensen willen bijvoorbeeld niet alleen te maken krijgen met “the innocence and undiscriminating love of St. Francis,”¹¹ maar ook worden geconfronteerd met “the sense of irony in Chesterton’s Father Brown.”¹² Franciscus is volgens Wolf niet alleen een religieuze, maar ook een morele heilige en volgens haar is het vanzelfsprekend dat mensen de hoge moraliteitsgraad van Franciscus niet uit kunnen staan. Echter, momenteel worden mensen als Franciscus, Moeder Theresa en Gandhi juist gezien als een voorbeeld en zijn deze personen onder velen geliefd. Daarom moet Wolf haar stellingname verder beargumenteren, maar Wolf gaat niet in op de reden waarom een morele heilig onuitstaanbaar is.¹³

Naast deze onuitstaanbaarheid van de morele heilige meent Wolf dat morele perfectie onwenselijk is, omdat de morele heilige geen niet morele deugden kan ontwikkelen. Aan dit

¹⁰ Susan Wolf, ‘Moral Saints,’ in *The Journal of Philosophy* 79 (Verenigde Staten: Journal of Philosophy, 1982), 419-422.

¹¹ Wolf, ‘Moral Saints,’ 423.

¹² Ibidem.

¹³ Wolf, ‘Moral Saints,’ 423.

soort deugden, zoals sportiviteit, komt de heilige alleen toe wanneer hij er ook een moreel doel mee kan bereiken. Dit is jammer volgens Wolf, omdat niet morele deugden even nastrevenswaardig zijn als morele deugden. Wolfs reden om dit te zeggen is dat ze ziet dat mensen over het algemeen waarde hechten aan niet morele activiteiten waar niet morele deugden bij horen.¹⁴

Wolf zou haar filosofie aan kunnen laten sluiten op Aristotelische of Nietzscheaanse benaderingen. Bij deze benaderingen zijn deugden of nastrevenswaardige karaktereigenschappen immers ook belangrijk. Wolf zet zich echter tegen deze benaderingen af, omdat ze meent dat bij Aristotelische en Nietzscheaanse ethiek de ontwikkeling van niet morele deugden binnen “the framework of morality” wordt geplaatst, terwijl het beter is om sommige eigenschappen wegens niet morele redenen na te streven. Zo moet iemand zijn creativiteit volgens Wolf niet ontwikkelen vanwege een abstracte morele reden, maar vanwege een passie voor bijvoorbeeld beeldhouwen. Daarbij komt dat het volgens Wolf niet goed is om iemand een morele schuld op te leggen omdat hij een niet morele eigenschap niet na heeft gestreefd.¹⁵ Wolfs achterliggende motivatie voor haar afwijzing van Aristotelische en Nietzscheaanse benaderingen is dat zaken met betrekking tot eigenbelang volgens haar buiten het morele domein zouden moeten vallen. Daarom kan uit haar overwegingen worden opgemaakt dat ze het naast Aristotelische en Nietzscheaanse benaderingen ook niet met een *within morality* eens is. Deze vorm van moraliteit omvat immers ook een plicht tot het promoten van eigenbelang.¹⁶

Een andere reden voor Wolf om morele perfectie af te wijzen, is dat met name de Kantiaanse en utilistische morele heiligen het risico lopen bij hun morele handelen “one thought too many”¹⁷ te hebben. Dit betekent dat ze een morele handeling in de eerste plaats verrichten vanwege de gedachte dat dit moet omwille van moraliteit. Wolf meent daarentegen dat de gedachte dat iets intrinsiek belangrijk is genoeg zou moeten zijn. Wolf geeft geen uitgebreidere uitleg over waarom dit zo is. Uit het volgende hoofdstuk zal blijken dat Wolf bij deze overwegingen geïnspireerd is door Williams. Daar zal verder op dit argument worden ingegaan.¹⁸

Een volgend argument tegen morele perfectie is dat een door moraliteit gedomineerd leven volgens Wolf meebrengt dat een morele heilige zijn eigen “identifiable personal self”¹⁹ ontkent, of dat dit bij hem ontbreekt. Een ontkenning van een identificeerbaar zelf gebeurt, wanneer de morele heilige al zijn niet morele projecten en verlangens moet negeren. Deze verlangens en projecten vormen bij Wolf de kern van iemands persoonlijke identiteit. Door het negeren hiervan negeert en ontkent iemand zijn eigen identiteit. Dit zou alleen niet hoeven te gebeuren als de morele heilige moraliteit als ultieme passie heeft. Wolf acht dit echter onmogelijk, omdat moraliteit te abstract is voor een passie. Uit haar overwegingen kan worden opgemaakt dat volgens haar in de menselijke psychologie besloten ligt dat passies betrekking hebben op concretere zaken. Dit geldt zelfs voor passies die met moraliteit te maken hebben.

Stel bijvoorbeeld dat X gepassioneerd is over zijn werk voor Artsen Zonder Grenzen omdat hij middels dit werk anderen kan helpen. Aan X passie zit een morele component. Hij haalt immers voldoening uit juist handelen naar anderen. Toch is abstracte morele waarde niet genoeg om X gepassioneerd te maken. Als X ander moreel juist werk gaat doen waar hij toevallig een hekel aan heeft, bijvoorbeeld het zijn van fiscaal adviseur bij Oxfam Novib, zal

¹⁴ Wolf, ‘Moral Saints,’ 425-426.

¹⁵ Wolf, ‘Moral Saints,’ 426.

¹⁶ Wolf, ‘Moral Saints,’ 433-434.

¹⁷ Wolf, ‘Moral Saints,’ 430-431.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Wolf, ‘Moral Saints,’ 424.

X' passie verdwijnen. Dit heeft ermee te maken dat voor X' passie het concrete project dat hij anderen helpt *als arts* van belang is. Wolf lijkt bij haar overwegingen over het identificeerbare persoonlijke zelf wederom geïnspireerd door Williams. Daarom zal op het zojuist besprokene in het tweede hoofdstuk verder worden ingegaan.²⁰

Wolf meent dus dat het verkeerd is wanneer mensen hun hele leven wijden aan het juist handelen naar anderen omdat dit wordt opgelegd door *without morality*. Daarom streeft zij naar een minder veeleisende moraliteit die ruimte laat voor zaken uit eigenbelang, zoals genieten en ontwikkeling. Dit roept de volgende vraag op: "How *are* we to decide when and how much to be moral?"²¹ In 'Moral Saints' geeft Wolf aan deze vraag niet te kunnen beantwoorden. Er is volgens haar geen overkoepelende metamoraal waarmee precies kan worden aangegeven wanneer moreel handelen vereist is. Daarom geeft Wolf aan dat er bij haar visie met betrekking tot moreel handelen slechts plaats blijft voor "a healthy form of intuitionism."²² Met deze stellingname doelt Wolf erop dat iedereen zijn morele gedrag kan bepalen op basis van zijn eigen intuïties en dat iedereen op basis van deze intuïties zelf een juiste verhouding tussen *without morality*, ontwikkeling op niet moreel gebied en genieten op niet moreel vlak kan bepalen.²³

Paragraaf 2: Wolfs moraliteit

In 'Morality and Partiality' geeft Wolf een andere visie op moraliteit dan in 'Moral Saints.' Ze begint 'Morality and Partiality' met de stellingname voor gematigd impartialisme. Impartialisme betekent dat mensen bij hun morele handelen onpartijdig moeten zijn.²⁴ Dat wil zeggen dat wie een handeling verricht en tegenover wie een handeling wordt verricht, niet uit mag maken voor de beslissing om een bepaalde handeling te verrichten. De basis voor het impartialisme is het inzicht dat iedereen op een bepaalde manier gelijk is, en dat iedereen daarom gelijk gerechtigd is tot condities van welzijn en respect. Aanhangers van dit inzicht menen dat moreel handelen alleen op basis van *agent-neutral reasons*²⁵ dient te geschieden. Dit betekent dat redenen om moreel te handelen geen essentiële referentie naar de actor mogen hebben. Een *agent-neutral reason* is bijvoorbeeld: 'mensen in nood moeten geholpen worden.' Iedereen zou deze reden in principe kunnen hebben om een ander te helpen zonder dat het uitmaakt wie geholpen wordt en of diegene een goede relatie heeft met de redder.²⁶

Handelen naar dit impartialistische inzicht op basis van *agent-neutral reasons* betekent bij Wolf handelen volgens *without morality*. Iemand die onpartijdig handelt zal vooral bezig zijn met juist handelen naar anderen en niet met zijn eigen belangen. Dit komt doordat redenen die te maken hebben met eigenbelang in essentie refereren naar het zelf, wat niet mag bij *agent-neutral reasons*.

Wolf meent dat mensen soms onpartijdig en naar *agent-neutral reasons* moeten handelen, maar niet altijd. Soms mogen persoonlijke banden invloed hebben op iemands handelen. Anders hebben mensen bijvoorbeeld geen reden om hun eigen kind naar school te laten gaan en niet al het schoolgeld naar arme wezen te sturen. De reden voor een ouder om

²⁰ Wolf, 'Moral Saints,' 423-424.

²¹ Wolf, 'Moral Saints,' 438.

²² Wolf, 'Moral Saints,' 439.

²³ Wolf, 'Moral Saints,' 438-439.

²⁴ Het belang dat Wolf hecht aan impartialisme lijkt geïnspireerd op het utilisme. Deze inspiratie benoemt Wolf echter niet expliciet.

²⁵ Deze term is afkomstig van de filosofen Thomas Nagel en Derek Parfit.

Thomas Nagel, *The View From Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 152-153.

Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 129-130.

²⁶ Susan Wolf, 'Morality and Partiality,' in *Philosophical Perspectives* 6 (Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1992), 243-244.

zijn eigen kind naar school te sturen is niet neutraal, maar refereert in essentie naar de persoon met de reden: de ouder. Alleen de ouder van een kind heeft de specifieke persoonlijke band met dit kind, waardoor hij reden heeft juist voor dit kind goed te zorgen. Zulke redenen die in essentie refereren naar de actor zijn *agent-relative reasons*.²⁷ Door te zeggen dat persoonlijke banden invloed mogen hebben, stelt Wolf dat *agent-relative reasons* invloed op handelingen mogen hebben.²⁸

Met betrekking tot toegestaan partijdig handelen geeft Wolf het voorbeeld van iemand die stiekem een vriend voor wil laten dringen bij een popconcert. Bij deze handeling refereert de reden van de actor in essentie naar hemzelf, namelijk naar zijn persoonlijke vriendschap. De vraag is wanneer *agent-relative reasons* mee mogen spelen en wanneer niet. Het voelt intuïtief anders wanneer iemand zijn vriend voor wil laten dringen, dan wanneer ouders hun kind naar school willen sturen. De vraag is hoe mensen volgens Wolf in dit soort concrete kwesties met het impariële inzicht om moeten gaan.²⁹

Volgens Wolf is het in ieder geval belangrijk dat mensen het impariële inzicht in hun leven integreren. Hiermee bedoelt ze dat mensen op een dusdanige wijze op het inzicht moeten reflecteren, dat het een rol gaat spelen in hun morele handelen. Op deze manier handelen mensen over het algemeen naar het impariële inzicht, terwijl ze het soms ook opzij kunnen zetten. Hiermee heeft Wolf echter nog niets gezegd over de vraag bij welke situaties mensen wel en bij welke ze niet impariëel hoeven te handelen. Wolf beantwoordt deze vraag door mensen twee principes te geven. Het eerste principe is dat iemand zo moet handelen als een redelijk persoon zou accepteren, en het tweede is dat iemand zich moet houden aan de standaarden waar hij anderen ook aan zou houden.³⁰ Op deze manier vormt Wolf een *within morality* waar in de volgende paragraaf verder op zal worden ingegaan.³¹

Soms is volgens Wolf twijfel mogelijk over wat de uitkomst van de toepassing van de twee principes is. Mag iemand bijvoorbeeld op een ander stemmen enkel vanwege een vriendschap? Op een dergelijke vraag kan de filosofie volgens Wolf geen antwoord geven. Zij meent dat deze kwestie binnen een schaduwzone valt waarbij onduidelijk is of iets immoreel is. Over de kwesties binnen deze zone kan een redelijke discussie gevoerd worden. Mensen kunnen argumenten aandragen waarom een redelijk persoon enige mate van vriendjespolitiek zou accepteren.

Wolf stelt echter dat een dergelijke redelijke discussie niet altijd mogelijk is. Hierbij noemt ze het voorbeeld van een moeder die haar criminele zoon beschermt, waardoor een onschuldige de gevangenis ingaat. Wolf beweert dat het niet betwifelbaar is dat een redelijk persoon dit onacceptabel vindt. Dit komt doordat wanneer mensen afstand van een situatie nemen, ze als redelijk persoon niet kunnen willen dat het in de samenleving vaker voorkomt dat onschuldige mensen zo hard moeten boeten voor daden van een ander.³² Wolf meent echter dat de moeder zich nog steeds op een bepaalde manier gerechtvaardigd kan voelen, ook al handelt ze immoreel. Morele waarden botsen hier met een andere waarde: liefde. Wolf meent dat deze waarde min of meer gelijk is aan morele waarden, en dat een moeder die voor een handeling uit liefde kiest daarom niet perse minder respectabel is dan een moeder die voor een handeling uit moraliteit kiest. Een reden van Wolf om een immorele keuze uit liefde

²⁷ Deze term is afkomstig van de filosofen Thomas Nagel en Derek Parfit.

Thomas Nagel, *The View From Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 152-153.

Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 129-130.

²⁸ Wolf, 'Morality and Partiality,' 244-245.

²⁹ Wolf, 'Morality and Partiality,' 250-251.

³⁰ Bij het eerste principe lijkt Wolf geïnspireerd door Scanlon, en bij het tweede door Kant. Wederom echter, benoemt Wolf deze inspiratie niet expliciet.

³¹ Wolf, 'Morality and Partiality,' 245-246.

³² Wolf, 'Morality and Partiality,' 250-254.

respectabel te vinden is dat mensen volgens haar “not just servants of humanity”³³ zijn. Mensen kunnen soms voor iets immoreels kiezen, aangezien ze volgens Wolf zowel morele als niet morele waarden hebben.³⁴

De vraag is wanneer iemand een gerechtvaardigde reden heeft om een gebod van Wolfs *within morality* in de wind te slaan. Uit Wolfs overwegingen kan worden opgemaakt dat redelijkheid hierbij een grote rol speelt. Wolf beschrijft dat de keuze van de vrouw met de criminele zoon gerechtvaardigd kan worden genoemd, omdat het voorstelbaar is dat er mensen zijn “to {whom} there is something positively reasonable (and not just understandable) about the woman.” Bij deze vorm van redelijkheid wordt minder waarde gehecht aan de belangen van anderen dan bij Wolfs principe ‘iemand moet zo handelen als een redelijk persoon acceptabel zou vinden.’ In plaats daarvan is er meer aandacht voor de belangen van het handelend subject.

Deze rechtvaardiging zou ook vanuit andere waarden kunnen worden gegeven, bijvoorbeeld met betrekking tot ontwikkeling of genot. Stel bijvoorbeeld dat een ouder plotseling zijn gezin in de steek laat terwijl zijn kinderen hierdoor grote onherstelbare psychologische schade oplopen. De reden van de ouder om dit te doen is bijvoorbeeld dat het gezin hem belemmert enigszins te genieten van het leven of dat hij zich wil ontwikkelen tot een groot kunstschilder. Het op deze manier in de steek laten van een gezin zal een redelijk persoon niet accepteren. De onschuldige kinderen lijden hiervoor te zeer onder de daad van de ouder. Toch is het voorstelbaar dat mensen iets redelijks zien in de keuze van de ouder, omdat te begrijpen is dat iemand niet zijn gehele leven wil opofferen voor zijn gezin. Op deze manier kunnen niet morele waarden worden gebruikt om een niet morele daad te rechtvaardigen.

Bij Wolf mogen mensen de impartialistische *without morality* soms dus opzij zetten, vanwege *agent-relative reasons*. Als een handeling met behulp van deze redenen kan worden gerechtvaardigd, maakt dit een handeling soms moreel goed maar soms ook niet.

Paragraaf 3: Wolfs within morality

Wolfs beweringen uit ‘Moral Saints’ lijken op gespannen voet te staan met haar beweringen uit ‘Morality and Partiality.’ In het eerste artikel keert Wolf zich tegen een metamoraal, terwijl ze in het tweede artikel twee morele principes schetst aan de hand waarvan mensen een goed leven kunnen leiden. In deze paragraaf zal worden beargumenteerd dat Wolf met deze principes een *within morality* vorm geeft.

Een basis voor deze stelling kan worden gevonden in Wolfs beweringen over de verhouding tussen handelen op basis van *without morality* en handelen op basis van persoonlijke banden. Dit handelen op basis van persoonlijke banden kan vaak worden geduid als handelen vanuit eigenbelang: mensen vinden het prettig als het goed gaat met bijvoorbeeld hun vrienden. Dit maakt dat iemand zelf een eigen belang heeft bij het welzijn van mensen waar hij persoonlijke banden mee heeft. Dat is een belangrijke reden waarom iemand bijvoorbeeld eerder zijn dochter helpt dan het kind van een vreemde. Wolf zegt daarom iets over de verhouding tussen *without morality* en eigenbelang, waardoor ze een *within morality* promoot.

Daarnaast kunnen mensen dankzij de twee principes die Wolf geeft niet alleen nadenken over of partijdig handelen is toegestaan, maar kunnen ze ook beargumenteren of iemand mag handelen vanuit andersoortige motivaties met betrekking tot eigenbelang. Zo kan persoon X zich bijvoorbeeld afvragen of hij omwille van zijn eigen genot elke dag kaviaar mag eten, terwijl dakloze Y crepeert van de honger. Bij een dergelijke vraag staat een *agent-*

³³ Wolf, ‘Morality and Partiality,’ 256.

³⁴ Wolf, ‘Morality and Partiality,’ 254-256.

relative reason met betrekking tot het eigenbelang van X om te kunnen genieten tegenover de *agent-neutral reason* van *without morality* waarbij wordt geëist dat de dakloze wordt gevoed. Om een beslissing te kunnen nemen kan X nadenken over wat een redelijk persoon in deze situatie acceptabel zou vinden. Op deze manier kan X met behulp van Wolfs moraliteit een balans vinden tussen handelen vanuit eigenbelang en juist handelen ten opzichte van anderen wat kenmerkend is voor *within morality*.

Omdat Wolf een *within morality* heeft geschetst, ontstaat er een spanning tussen de artikelen ‘Moral Saints’ en ‘Morality and Partiality.’ Met haar *within morality* uit ‘Morality and Partiality’ geeft Wolf namelijk een soort metamoraal waarmee een antwoord kan worden gegeven op de vraag in hoeverre iemand volgens *without morality* moet handelen, en in hoeverre volgens zijn eigenbelang. Hiermee promoot Wolf een andere vorm van moraliteit dan in ‘Moral Saints.’ Daar doet ze immers een voorstel voor *without morality* gebaseerd op eigen intuïties en wijst ze een metamoraal en *within morality* af.

Beschouwing

In haar artikel ‘Moral Saints’ stelt Wolf dat ze de veeleisende *without morality* van de morele heilige wil vervangen door een *without morality* waarbij iedereen zijn morele inzichten moet baseren op zijn eigen intuïties. Een indicatie voor de juiste verhouding tussen eigenbelang, waaronder genieten op niet moreel vlak en ontwikkeling op niet moreel gebied vallen, en *without morality* geeft Wolf hierbij doelbewust niet. Daar is een metamoraal voor nodig, en daar keert Wolf zicht tegen. In ‘Morality and Partiality’ schetst Wolf echter toch een metamoraal door vorm te geven aan een *within morality*. Hierbij kunnen mensen aan de hand van twee principes bepalen of ze vanuit eigenbelang zullen handelen of vanuit een impartialistische *without morality*. Er kan worden gesteld dat volgens Wolfs *within morality* iemand mag genieten op niet moreel vlak en zich mag ontwikkelen op niet moreel gebied in zoverre een redelijk persoon niet handelen volgens *without morality* acceptabel zou vinden. Daarbij moet de kanttekening worden gemaakt dat iemand bij Wolf een eis van *within morality* soms vanwege een niet morele reden gerechtvaardigd kan negeren, ook als een redelijk persoon dit onbetwifelbaar onacceptabel zou vinden.

Wolfs filosofie kan op verschillende manieren worden bekritiseerd. Zo kan worden gesteld dat Wolfs verhaal niet coherent is. In ‘Moral Saints’ beweert Wolf dat ze tegen een metamoraal is terwijl ze in ‘Morality and Partiality’ toch een metamoraal verkondigt in de vorm van een *within morality*. Binnen deze *within morality* is moreel heiligdom mogelijk dat in bepaalde opzichten vergelijkbaar is met moreel heiligdom binnen *without morality*. Dit heeft ermee te maken dat bij Wolfs *within morality* vrijwel al iemands activiteiten een morele waarde krijgen, wat ook het geval is bij de *without morality* die ze bekritiseert in ‘Moral Saints.’ Ook bij ogenschijnlijk moreel irrelevante activiteiten kan iemand zich immers afvragen of een redelijk persoon ze zou accepteren. Voor een aanhanger van Wolfs *within morality* wordt moraliteit hierdoor een erg dominante waarde in zijn leven. Dit is juist wat Wolf in ‘Moral Saints’ wilde voorkomen. Daar verdedigde ze dat moraliteit als dominante waarde moet worden ingeperkt.

Een ander kritiekpunt op Wolf gaat over haar gebruik van de notie redelijkheid. Deze notie is belangrijk bij Wolfs denken over *within morality*. Eén van haar twee morele principes gaat over redelijkheid, daarnaast heeft ze het over de mogelijkheid van een redelijke discussie, en ten slotte heeft ze het over iets positiefs redelijks in gevallen waarbij iemand het niet opvolgen van *within morality* kan rechtvaardigen met niet morele redenen. Wolf legt echter niet diepgaand uit wat redelijkheid inhoudt. Haar notie van redelijkheid blijkt gebaseerd op wat mensen in de samenleving redelijk vinden. Zo gaat het bij het principe van redelijkheid immers om wat mensen over het algemeen voor beeld van een redelijk persoon hebben, en bij een redelijke discussie om wat mensen over het algemeen als een redelijke discussie zien, en

bij een niet morele rechtvaardiging om wat mensen in de samenleving als iets positief redelijks kunnen beschouwen. Hierdoor komt Wolf uit op een soort *common sense* redelijkheid. Dit is problematisch. Op deze manier doet Wolfs theorie niet meer dan een *common sense* moraliteit, terwijl Wolf met haar theorie meer wil bieden dan dat.

Hoofdstuk 2: Bernard Williams

Inleiding

Williams is net als Wolf negatief over de huidige morele discussies, maar dat betekent niet dat hij negatief is over alle vormen van ethiek. In dit hoofdstuk zal om te beginnen worden behandeld hoe Williams ethiek ziet. Er wordt besproken hoe hij ethiek van moraliteit onderscheidt, en waarom bijvoorbeeld deugdethiek moraliteit niet kan vervangen. Vervolgens zal worden bestudeerd hoe Williams moraliteit ziet en waarom hij hierover negatief is. Hierbij zal worden ingegaan op de verplichtende aard van moraliteit. Op het kritiekpunt op deze verplichtende aard dat constant moreel handelen iemands integriteit ondermijnt, zal in een aparte paragraaf dieper worden ingegaan. Hierbij zal de focus niet liggen op Williams' kritiek op moraliteit in het algemeen, maar op zijn kritiek met betrekking tot utilisme en Kantianisme. Tenslotte zal aan bod komen hoe Williams zelf meent dat moraliteit zou moeten functioneren. Volgens hem kunnen mensen niet zonder moraliteit. Daarom geeft hij een vorm van moraliteit weer die volgens hem beter is dan die van de bestaande morele systemen.

Paragraaf 1: ethiek

Williams maakt een onderscheid tussen ethiek en moraliteit. Dit betekent dat op twee verschillende manieren over een juiste verhouding tussen activiteiten gericht op eigenbelang en activiteiten gericht op het belang van anderen kan worden nagedacht: ten eerste vanuit ethisch oogpunt en ten tweede vanuit moreel oogpunt. Om dit te kunnen doen is het belangrijk om helder te krijgen wat ethiek bij Williams precies inhoudt en hoe deze ethiek verschilt van moraliteit. In deze paragraaf zal hier aandacht aan worden besteed. Daarnaast zal er worden ingegaan op de manier waarop een specifieke vorm van ethiek, deugdethiek, van moraliteit verschilt.

Ethiek is bij Williams een breed begrip. Het gaat ten diepste over de vraag: "How should one live?"³⁵ Williams meent dat bijna alle mogelijke overwegingen over deze vraag binnen het ethische domein vallen. Ethische overwegingen kunnen namelijk zowel met eigenbelang als met de belangen van anderen te maken hebben. Slechts enkele overwegingen zoals die van "the baldest egoism"³⁶ zou Williams geen ethische overwegingen noemen, omdat ethische overwegingen volgens hem altijd op een bepaalde manier over de belangen van anderen moeten gaan. Bij overwegingen van het kaalste egoïsme is dit niet zo, omdat aanhangers van dit egoïsme enkel op zichzelf gefocust zijn. Met een iets bredere vorm van egoïsme, zoals "ethical egoism"³⁷ kan iemand echter wel iets zeggen over de belangen van anderen. Een ethische egoïst zegt niet alleen over zichzelf maar ook over anderen dat zij hun eigenbelang na moeten streven. Daarom passen de overwegingen van deze vorm van egoïsme wel binnen de ethiek.³⁸

Zowel *within morality* als Williams' omschrijving van ethiek gaan over de belangen van anderen én over eigenbelangen. Toch zou het een vergissing zijn Williams' ethiek aan een vorm van *within morality* gelijk te stellen. Williams ziet moraliteit als "a particular

³⁵ Bernard Williams, 'Socrates Question,' in *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londen: Routledge, 2006), 1.

³⁶ Williams, 'Socrates Question,' 12.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Williams, 'Socrates Question,' 11-12.

development of the ethical.”³⁹ Moraliteit is volgens hem een smal systeem dat binnen de bredere ethiek functioneert. De functie van dit systeem is het creëren van morele verplichtingen. Bij *without morality* betekent dit dat verplichtingen naar anderen worden gecreëerd, en bij *within morality* komen hier verplichtingen naar het zelf bij. Dit laatste is bijvoorbeeld het geval bij het Kantianisme, waarbij iemand de verplichting heeft zich te ontwikkelen.⁴⁰ Bij ethiek gaat het niet om verplichtingen. Daarom staat in Socrates’ vraag het woord *should* en niet het woord *must*. *Must* geeft een verplichting aan, wat een kenmerk is van moraliteit. *Should* echter, geeft aan dat iemand een reden heeft om bijvoorbeeld te genieten, maar dat iemand er zelf voor mag kiezen iets anders te doen. Een ethische reden hoeft niet altijd doorslaggevend te zijn wanneer bij het maken van een keuze ethische en niet ethische redenen tegen elkaar worden afgewogen.⁴¹

Uit de volgende paragraaf zal blijken dat morele redenen vanuit het oogpunt van morele systemen wel altijd doorslaggevend zijn, en dat dit bijdraagt aan de allesverplichtende aard van moraliteit. Williams is negatief over deze allesverplichtende aard, zelfs al kan middels verplichtingen ruimte worden geboden voor activiteiten ondernomen vanuit eigenbelang. “We would be beter off without it,”⁴² zegt hij over zowel *within* als *without morality*. Deze afwijzing van moraliteit roept de vraag op of ethiek moraliteit zou kunnen vervangen. De meest bekende vorm van ethiek, deugdethiek, kan dit niet volgens Williams. Zijn reden om dit te stellen is dat deugdethiek volgens hem geen handelingsmotiverende overwegingen kan beschrijven terwijl moraliteit dit wel kan. Wat Williams hiermee bedoelt wordt duidelijk door te kijken naar een voorbeeld.

Stel dat X een kind uit een brandend huis redt en dat dit een moreel juiste handeling is. Vanuit de morele systemen van het Kantianisme of het utilisme kan de motiverende overweging van X voor deze handeling worden omschreven. Volgens een kantiaan redt X het kind omwille van zijn morele plicht hiertoe, en volgens een utilist wordt X gemotiveerd doordat het redden van het kind het meeste geluk oplevert. Een deugdethicus echter, kan volgens Williams slechts zeggen dat X het kind redt omdat hij bijvoorbeeld dapper is. Hiermee heeft de deugdethicus een deugd omschreven en niet welke overweging X motiveerde. Williams stelt dat een dapper persoon een kind niet redt vanuit de overweging ‘een kind van een brand redden is dapper,’ maar bijvoorbeeld vanuit de overweging ‘dit kind heeft hulp nodig.’ Volgens Williams is het vrijwel onmogelijk voor een deugdethicus om vanuit de karaktereigenschap dapperheid tot deze laatste motiverende overweging te komen. Vanuit deugdethiek kunnen daarom geen motiverende overwegingen worden omschreven.⁴³

Niet alle deugdethici zouden het eens zijn met deze stellingname. Zo meent Aristoteles dat hij vanuit zijn deugdethiek wel iets kan zeggen over motiverende overwegingen. Volgens hem hebben mensen de juiste motiverende overwegingen als ze zich op een goede manier laten aansturen door hun praktische rede. Deze rede is het verstand waarmee mensen bepalen hoe ze in concrete situaties moeten handelen, zoals in situaties waarin morele kwesties spelen. Tot welke juiste redenen iemand met zijn praktische rede komt, hangt af van de specifieke situatie. Door goed te oefenen kunnen mensen de deugd bereiken die het goede gebruik van het praktisch rede inhoudt: de praktische wijsheid. Over de motivatie van de dappere persoon

³⁹ Williams, ‘Socrates Question,’ 6.

⁴⁰ Kant zegt hier bijvoorbeeld het volgende over: “A human being has a duty to himself to cultivate (Cultura) his natural powers (powers of spirit, mind, and body), as a means to all sorts of possible ends.” Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals*, red. en vert. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 194.

Bernard Williams, ‘Morality, the Peculiar Institution,’ in *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londen: Routledge, 2006), 182.

⁴¹ Williams, ‘Socrates Question,’ 6-7.

⁴² Williams, ‘Morality, the Peculiar Institution,’ 174.

⁴³ Williams, ‘Socrates Question,’ 10-11.

X zou Aristoteles daarom zeggen dat zijn motiverende reden afkomstig is van zijn praktische rede.⁴⁴

Hiermee zegt Aristoteles meer over motiverende overwegingen dan een deugdethicus volgens Williams kan. Toch is het niet zo dat een deugdethiek als die van Aristoteles moraliteit kan vervangen. Hiervoor zou Aristoteles moeten kunnen vertellen hoe de praktische wijsheid werkt. Hoe komt een persoon met deze deugd tot juiste redenen? Aristoteles zegt hier slechts over dat juiste redenen voor moreel handelen afhankelijk zijn van de specifieke situatie waarin een morele kwestie speelt. Dat dit niet genoeg is om iemands handelen te sturen wordt wederom duidelijk door een voorbeeld. Stel dat X moet kiezen: of hij steelt al het eten van Y, of zijn kinderen verhongeren. Bij het maken van deze keuze kan utilisme X' handelen sturen door te stellen dat X moet doen wat het meeste geluk opbrengt: X moet stelen. Kantianisme zou dit ook kunnen doen door te stellen dat X Y niet slechts mag behandelen als middel: X moet niet stelen. Deugdethiek kan niet zo'n handelingssturende overweging genereren. Dat X zijn keuze moet laten hangen van de context maakt namelijk niet dat X wordt aangestuurd om juist wel of juist niet te stelen. Dit maakt dat Aristoteles' deugdethiek niet handelingssturend is en dat zijn deugdethiek moraliteit niet kan vervangen.⁴⁵

Ethiek heeft bij Williams dus geen verplichtende aard. Dit betekent dat een vanuit ethiek geschetste juiste verhouding tussen genieten op niet moreel vlak, ontwikkeling op niet moreel gebied en moraliteit geen verplichtende implicaties heeft. Als een ethiek iemand redenen zou geven om bijvoorbeeld al zijn tijd aan ontwikkeling te besteden, zou iemand deze redenen daarom mogen negeren. Williams is negatief over moraliteit omdat moraliteit wel een verplichtende aard heeft. Een deugdethiek zoals die van Aristoteles kan moraliteit echter niet vervangen, omdat een dergelijke deugdethiek niet handelingssturend genoeg is.

Paragraaf 2: de verplichtende aard van moraliteit

Volgens Williams zijn aan de verplichtende aard van moraliteit verschillende kenmerken verbonden. In deze paragraaf zullen een paar van deze kenmerken worden besproken, en zal op een aantal van Williams' kritiekpunten op de verplichtende aard van moraliteit worden ingegaan.

Bij verplichtende aard van moraliteit hoort volgens Williams dat als iemand een morele verplichting niet nakomt de reactie van het morele systeem 'schuld' is. Dit houdt in dat iemand een ander die moreel faalt een schuld kan opleggen. Vervolgens is het de bedoeling dat deze ander de opgelegde schuld internaliseert, zodat hij zelf spijt krijgt van zijn immorele handeling. Bij deze praktijk van schuld opleggen wordt verondersteld dat iemand zelf verantwoordelijk is voor zijn handelingen. Er wordt aangenomen dat iemand zelf kan kiezen of hij een verplichting nakomt of niet. Williams is het hiermee oneens, onder andere omdat niet duidelijk is of mensen wel een vrije wil hebben. Mocht dit niet zo zijn, dan zouden mensen niet zelf kunnen beslissen of ze een verplichting opvolgen en zou het vreemd zijn om hen verantwoordelijk te houden voor hun handelingen.⁴⁶

Daarnaast hoort bij de moreel verplichtende aard dat mensen in een bepaalde situatie beredeneren welke specifieke morele verplichting ze hebben, door deze af te leiden van een algemene verplichting. Dit noemt Williams het *obligation-in obligation-out* principe. Van de algemene verplichting 'Help mensen in nood' kan iemand in een bepaalde situatie een specifieke verplichting als 'Red X van de verdrinking' afleiden. Omdat er algemene

⁴⁴ Ibidem.

Richard Kraut, 'Aristotle's Ethics,' in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> (geraadpleegd 2 mei 2017).

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Williams, 'Morality, the Peculiar Institution,' 191-192, 194.

verplichtingen zijn, is binnen het morele systeem weinig ruimte voor moreel indifferente acties. De meest algemene verplichtingen zijn zo algemeen, dat er weinig tot geen handelingen zijn waarbij iemand niet aan een morele verplichting hoeft te voldoen.⁴⁷

Een ander kenmerk van de verplichtende aard van het morele systeem is de al eerder genoemde *overridingness* van morele verplichtingen. Dit betekent dat een morele verplichting alleen kan komen te vervallen als deze in strijd is met een andere belangrijkere morele verplichting. Dit kenmerk zorgt er met het in de vorige alinea beschreven kenmerk voor dat iemand al zijn handelingen door moraliteit moet laten bepalen. Iemand kan bijvoorbeeld niet meer rechtvaardigen dat hij ijs eet omdat hij dat lekker vindt, als hij onder de morele verplichting valt zoveel mogelijk mensen te helpen. De tijd die nodig is voor het eten van het ijs had iemand immers kunnen gebruiken om een ander te helpen. Dit betekent dat genieten op niet moreel vlak en ontwikkeling op niet moreel vlak bij deze systemen niet meer mogelijk is. Iemand moet zich volledig op handelen vanuit *without morality* richten of iemands eigenbelang moet vanuit een *within morality* een morele waarde krijgen.⁴⁸

Williams acht het problematisch dat morele systemen mensen gebieden vrijwel altijd moreel te handelen. Constant handelen op basis van abstracte morele waarden maakt volgens Williams dat mensen hun integriteit verliezen. Bij Williams betekent dit dat mensen niet meer kunnen handelen op basis van eigen waarden die hun identiteit vormen. Hoe morele systemen precies integriteitsverlies kunnen veroorzaken en waarom dit problematisch is zal in de volgende paragraaf worden toegelicht.⁴⁹

Paragraaf 3: integriteit bij utilisme en Kantianisme

Williams' visie op integriteit zal worden uitgediept door in te gaan op zijn kritiek op het utilisme en Kantianisme. Over utilisme zegt Williams expliciet dat die filosofische theorie zorgt voor integriteitsverlies, en bij Kantianisme lijkt hij hier ook op te doelen.

Bij het utilisme moeten mensen handelen naar de algemene verplichting: 'breng met handelingen zoveel mogelijk geluk voort.' Hierbij geldt het principe van onpartijdigheid, want mensen moeten bij utilisme handelen op basis van *agent-neutral reasons*. Ze mogen hun eigen geluk, en daarmee hun eigen belangen die essentieel refereren aan henzelf geen extra gewicht geven.⁵⁰ Het gevolg hiervan is dat een utilistische actor vrijwel geen tijd heeft voor eigen projecten. Omdat de utilistische actor het geluk van alle mensen op de wereld mee moet wegen, telt zijn eigen geluk maar in een zeer kleine mate. Daarom kan de utilistische actor niet of nauwelijks op basis van zijn eigen projecten handelen, waardoor hij niet of nauwelijks op basis van zijn eigen waarden kan handelen. Volgens Williams is het gevolg hiervan dat een utilistische actor zijn integriteit verliest.⁵¹

Volgens het Kantianisme moeten mensen moreel handelen omwille van hun rationeel te beredeneren plicht. Op deze manier worden bij Kantianisme volgens Williams zo veel verschillende plichten gegenereerd dat er niet of nauwelijks ruimte is voor moreel indifferente handelingen. Daarom proberen Kantianen allerlei dingen die mensen belangrijk vinden te verheffen tot morele plicht. Voor persoonlijke projecten kan daardoor ruimte zijn, bijvoorbeeld via de plichten naar het zelf. Ondanks de ruimte die wordt geboden aan

⁴⁷ Williams, 'Morality, the Peculiar Institution,' 181.

⁴⁸ Williams, 'Morality, the Peculiar Institution,' 180, 182.

⁴⁹ Bernard Williams, 'A Critique of Utilitarianism,' in *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 99-100.

⁵⁰ Williams, *Utilitarianism: for and against*, 96, 110-112.

⁵¹ Op de vraag of iemands persoonlijke project het vervullen van het algemene utilistische project zou kunnen zijn, geeft Williams geen antwoord. Als Williams deze vraag bevestigend zou beantwoorden, dan zou integer utilistisch handelen in principe mogelijk zijn. *Utilitarianism: for and against*, 110-116.

persoonlijke projecten, is Williams negatief over het Kantianisme. Dit heeft ermee te maken dat bij Kantianisme rationaliteit het belangrijkste onderdeel van iemands identiteit vormt, aangezien met de ratio tot plichten kan worden gekomen.⁵²

Dit is een probleem, omdat een kantiaan die zijn vrouw van gevaar redt, dit doet op basis van de gedachte dat dit zijn rationeel te beredeneren plicht is. Hierbij heeft de kantiaan volgens Williams “one thought too many.”⁵³ Het is te hopen dat iemand zijn vrouw redt op basis van de overweging dat zij intrinsiek van waarde voor hem is. Deze intrinsieke waarde heeft een vrouw voor haar man, bijvoorbeeld omdat hun liefdesrelatie een fundamenteel project is in zijn leven. Dit *one thought too many* argument kan ook worden toegepast als het gaat om plichten naar het zelf. Een kantiaan eet bijvoorbeeld niet in de eerste plaats een ijsje omdat hij dit lekker vindt, en hij ontwikkelt zich niet tot balletdanser omdat hij hier gepassioneerd over is. In de eerste plaats onderneemt een kantiaan immers al zijn activiteiten omwille van zijn rationeel te beredeneren plicht.⁵⁴

De vraag is wat het *one thought too many* argument voor invloed heeft op integriteit. Een kantiaan die zijn vrouw redt, kan het project van zijn liefdesrelatie immers realiseren. Daardoor lijkt het alsof deze kantiaan recht doet aan zijn persoonlijke waarden en projecten. Toch zijn Kantianen niet integer, omdat voor integriteit de reden waarom iemand iets doet belangrijk is. Bij een kantiaan vormt de reden voor zijn handeling altijd in de eerste plaats zijn plicht en komen daarna pas zijn persoonlijke waarden en projecten. Bij een integer persoon zouden zijn persoonlijke waarden en projecten echter genoeg moeten zijn als basis voor handelen. Bij deze persoon vormen persoonlijke waarden en projecten zijn identiteit, en niet zijn rationele plicht.

Waarom is handelen op basis van persoonlijke projecten en waarden volgens Williams belangrijk? Het antwoord op deze vraag is mede dat de belangrijkste eigen projecten van mensen, hun *ground projects*, de reden vormen dat mensen überhaupt willen blijven leven en tot handelen komen. Voorbeelden van deze *ground projects* zijn projecten waarbij iemand zijn leven wijdt aan een diepe liefdesrelatie, aan werk als kunstenaar, of aan ontwikkelingsprojecten om benadeelden een beter leven te geven. Dit soort projecten maken mensen tot wie ze zijn en daarom geven ze mensen een fundamentele motiverende kracht. Dit maakt Williams duidelijk door uit te leggen dat een persoon zonder *ground projects* in staat is zelfmoord te plegen. Mensen willen niet dood omdat ze middels hun handelingen hun *ground projects* willen realiseren. Bij een persoon die geen *ground projects* heeft en die niet verwacht *ground projects* te krijgen gaat dit niet op. Voor zo'n persoon is het leven niet meer de moeite waard.⁵⁵

Bij utilisme hebben mensen geen tijd voor hun *ground projects*, en bij Kantianisme kunnen mensen niet handelen op basis van de eigen waarden samenhangend met hun *ground projects*. De utilistische en Kantiaanse vormen van moraliteit schieten daarom hun doel voorbij. Utilisme en Kantianisme zijn oorspronkelijk bedoeld om het leven beter te maken, maar ze miskennen wat voor het leven van fundamenteel belang is: de *ground projects*. Dit betekent dat de verhouding tussen genieten, ontwikkeling en moraliteit bij het utilisme verstoord is. Bij deze theorie gaat utilistische *without morality* al iemands tijd in beslag nemen. Hierdoor komen *ground projects* met betrekking tot ontwikkeling op niet moreel gebied, genieten op niet moreel vlak en *without morality* waarbij niet het meeste geluk wordt gerealiseerd in de verdrukking. Bij Kantianisme hoeft de verhouding tussen genieten buiten het gebied van *without morality*, ontwikkeling buiten het gebied van *without morality* en

⁵² Bernard Williams, ‘Persons, Character and Morality,’ in *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 2-3.

⁵³ Williams, ‘Persons, Character and Morality,’ 18.

⁵⁴ Williams, ‘Persons, Character and Morality,’ 17-18.

⁵⁵ Williams, ‘Persons Character and Morality,’ 10-14.

without morality niet verstoord te zijn. Voor activiteiten behorend bij *ground projects* met betrekking tot alle drie de zaken is immers ruimte. Een probleem blijft echter dat de eigen waarden die met de *ground projects* samenhangen wel in de verdrukking komen.⁵⁶

Het is opvallend dat al Williams' aandacht uitgaat naar *ground projects* terwijl vrijwel alle mensen ook kleinere projecten hebben. Voorbeelden hiervan zijn het houden van een parkiet en het maken van fietstochten. Vanuit Williams kan over dit soort projecten worden gesteld dat ze nastrevenswaardig zijn wanneer ze bijdragen aan het onderhouden van *ground projects*. Als een gezamenlijke fietstocht bijdraagt aan het onderhouden van iemands fundamentele liefdesrelatie draagt deze indirect bij aan het de moeite waard maken van iemands leven. Hiernaast kan vanuit Williams worden gesteld dat als een klein project niet in verband staat met een *ground project* dit project weinig belang kent. Het kleine project van het verzorgen van een parkiet dat losstaat van iemands *ground projects* zal daarom het onderspit delven ten opzichte van activiteiten met betrekking tot *ground projects* en morele zaken. In de beschouwing zal worden beargumenteerd dat ook kleine projecten die losstaan van *ground projects* van waarde voor iemands leven kunnen zijn.

Williams wijst morele systemen zoals het utilisme en het Kantianisme dus af omdat ze integriteit verhinderen. Hierdoor streven de morele systemen hun doel voorbij. Ze maken het leven niet beter maar slechter door mensen te verhinderen te handelen op basis van wie ze zijn en wat voor hen het leven de moeite waard maakt: de projecten die samenhangen met hun eigen waarden. Een juiste verhouding tussen ontwikkeling op niet moreel gebied, genieten op niet moreel vlak en moraliteit zou volgens Williams daarom niet vanuit morele systemen gegeven moeten worden.

Paragraaf 4: Williams' eigen moraliteit en ethiek

Vanwege zijn kritiek op moraliteit lijkt het alsof Williams moraliteit wil afschaffen. Williams' uitspraak "we would be better off without it" gaat echter vooral over morele systemen die allesverplichtend zijn. Williams meent dat er ook een vorm van moraliteit mogelijk is die niet allesverplichtend is: een vorm van *common sense* moraliteit. Vanuit deze vorm van moraliteit kan wel iets zinnigs worden gezegd over een juiste verhouding tussen ontwikkeling op niet moreel gebied, genieten op niet moreel vlak en moraliteit. Deze vorm van moraliteit kan worden gecombineerd met een vorm van ethiek die kan worden gebaseerd op Williams overwegingen met betrekking tot eigen projecten en eigen waarden. Om vanuit Williams iets zinnigs over de verhouding tussen genieten op niet moreel vlak, ontwikkeling op niet moreel gebied en moraliteit te zeggen moet zowel op zijn moraliteit als zijn ethiek worden ingegaan.

Williams' moraliteit houdt een *without morality* in waarbij mensen bepaalde handelingssturende morele verplichtingen jegens anderen hebben. Hierbij horen ten eerste negatieve verplichtingen die stellen dat iemand een ander niet zomaar mag schaden, en ten tweede positieve verplichtingen in nabije noodgevallen die stellen dat iemand een nabije ander in nood moet helpen. Deze verplichtingen kunnen op basis van *common sense* worden gegeneerd. Dat mensen elkaar niet zomaar mogen schaden en dat ze elkaar soms moeten helpen zijn dingen waar mensen het over het algemeen over eens zijn. Williams meent dat zijn *common sense* moraliteit nodig is, omdat mensen anders niet met elkaar in een gezonde samenleving kunnen leven. Voor een gezonde samenleving is het namelijk nodig dat mensen elkaar kunnen vertrouwen. Zo moeten mensen ervan uit kunnen gaan dat anderen hen niet zomaar vermoorden en dat anderen hen helpen als ze een ongeluk krijgen. Via het vaststellen van morele verplichtingen op basis van *common sense* kan hiervoor worden gezorgd.⁵⁷

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Williams, 'Morality, the Peculiar Institution,' 186-187.

Williams' *common sense* moraliteit heeft niet dezelfde verplichtende aard als de grote morele systemen. Dit lijkt vreemd omdat Williams' moraliteit wel noties als schuld bevat, waardoor zijn moraliteit op een bepaalde manier toch een verplichtend karakter krijgt. Echter, bij Williams' moraliteit kunnen mensen wel integer zijn. Dit komt doordat bij Williams geen *obligation-in obligation-out* principe geldt en morele overwegingen niet *overriding* zijn. Bij Williams' moraliteit worden specifieke verplichtingen namelijk niet afgeleid van algemene verplichtingen maar van *common sense*. Daarnaast zijn morele verplichtingen bij hem niet *overriding*, maar hebben ze slechts een hoge prioriteit. Hierdoor blijft er voor mensen ruimte niet morele handelingen te verrichten op basis van eigen waarden. Dit betekent dat iemand die zich aan Williams *common sense* moraliteit houdt zich mag ontwikkelen op niet moreel gebied en mag genieten op niet moreel vlak zolang hij zich aan de door Williams gestelde verplichtingen houdt, en dat het hierbij voor kan komen dat iemand vanwege een niet morele reden een morele verplichting gerechtvaardigd negeert. De vraag is echter wat volgens Williams goede redenen zijn om verplichtingen te negeren.⁵⁸

Vanuit Williams kan hierover worden gezegd dat om een morele verplichting gerechtvaardigd te negeren iemand over het algemeen een zwaarwegende reden moet hebben. Morele overwegingen hebben bij Williams immers een hoge prioriteit. Iemand mag daarom niet een verkeersslachtoffer laten liggen omdat hij bang is dat zijn kleding vies wordt. Echter, wanneer hebben overwegingen een hoge prioriteit? Kunnen overwegingen met betrekking tot genieten op niet moreel vlak en ontwikkeling op niet moreel gebied bijvoorbeeld doorslaggevend zijn ten opzichte van morele overwegingen? Vanuit Williams kan worden gesteld dat dit van de situatie afhangt en dat mensen zelf intuïtief moeten aanvoelen wanneer een reden goed genoeg is. Het laten liggen van een lichtgewond verkeersslachtoffer kan bijvoorbeeld niet worden gerechtvaardigd met de reden dat iemand al zijn tijd wil besteden aan de voorbereiding van een toets in het kader van zijn eigen ontwikkeling. Wat daarentegen wel een goede rechtvaardiging vormt is wanneer iemand in het kader van eigen ontwikkeling op tijd moet komen voor een toets omdat hij anders zijn studie moet afbreken.

Williams beschrijft expliciet hoe moraliteit er volgens hem uit moet zien. Bij ethiek doet hij dit niet. Toch kan uit zijn overwegingen een vorm van ethiek worden opgemaakt. Op de vraag '*How should one live?*' kan vanuit Williams worden geantwoord dat mensen het best zo kunnen leven dat ze hun *ground projects* realiseren door te handelen op basis van hun eigen waarden. Williams omschrijft niet hoe mensen dit handelen op basis van eigen waarden het best kunnen doen. Dit heeft ermee te maken dat mensen van elkaar verschillen. Ze hebben allemaal weer verschillende waarden en verschillende bijbehorende *ground projects*. Daardoor kan Williams niet eenduidig zeggen hoe mensen het best hun *ground projects* na kunnen streven.

Vanuit Williams' ethiek kan worden gesteld dat iemand de verhouding tussen genieten op niet moreel gebied, ontwikkeling op niet moreel vlak en moraliteit het best kan bepalen door te kijken wat belangrijk is voor zijn eigen *ground projects*. Dit betekent dat iemand die *ground projects* met betrekking tot genieten en ontwikkeling heeft, zich het best niet meer met moraliteit bezig kan houden dan vereist is volgens de minimale positieve en negatieve verplichtingen. Dit kan voor een ander met *ground projects* gericht op het welzijn van anderen weer anders zijn. Zo iemand kan zich juist meer bezighouden met *without morality* dan de positieve en negatieve verplichtingen eisen.

Bernard Williams, 'Egoism and Altruism,' in *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 265.

⁵⁸ Williams, 'Morality the Peculiar Institution,' 186-187.

Beschouwing

Vanuit Williams kan dus worden gesteld dat vanuit de bestaande morele systemen geen goed antwoord op de hoofdvraag van deze thesis kan worden gegeven. Mensen die hun leven door deze systemen laten beheersen kunnen volgens Williams in principe niet integer zijn. Vanuit Williams' vorm van moraliteit kan over de hoofdvraag van deze thesis worden gezegd dat iemand zich mag ontwikkelen op niet moreel gebied en mag genieten op niet moreel vlak in zoverre hij zich houdt aan de positieve en negatieve verplichtingen van *common sense* moraliteit. Hierbij is het mogelijk dat iemand een morele verplichting negeert omwille van een zwaarwegende reden met betrekking tot bijvoorbeeld genieten op niet moreel vlak of ontwikkeling op niet moreel gebied. Daarnaast kan worden gesteld dat iemand de verhouding tussen genieten op niet moreel vlak, ontwikkeling op niet moreel gebied en *without morality* volgens Williams het best kan bepalen door te kijken wat past bij zijn *ground projects*.

Met betrekking tot Williams' overwegingen zijn verschillende opmerkingen mogelijk. Ten eerste kan worden gesteld dat Williams' moraliteit dun zou zijn wanneer hij met positieve verplichtingen alleen de verplichtingen bij nabije noodgevallen bedoelt. Voor het in stand houden van een veilige samenleving zijn meer positieve morele verplichtingen nodig. Zo is het bijvoorbeeld belangrijk dat in ieder geval welgestelde ouders de morele verplichting hebben hun kinderen naar school te sturen. Scholing zorgt er namelijk voor dat kinderen als ze groot zijn normaal kunnen functioneren. Sommige ouders zullen echter niet uit zichzelf de noodzaak voelen hun kinderen van onderwijs te voorzien, bijvoorbeeld omdat ze niet van hun kinderen houden. Bij deze ouders is het belangrijk dat ze morele druk voelen iets voor hun kinderen te doen, omdat ze bang zijn schuld opgelegd te krijgen.

Ten tweede kan worden opgemerkt dat het problematisch is dat bij Williams kleine projecten die niet gerelateerd zijn aan *ground projects* ten opzichte van *ground projects* en morele zaken altijd het onderspit delven. Ook kleine projecten kunnen bijdragen aan het de moeite waard maken van iemands leven, zelfs als deze projecten niet aan *ground projects* gerelateerd zijn. Mensen vinden het prettig om ruimte te krijgen voor zaken die niet direct zin geven aan hun leven. Zo kan het maken van kruiswoordpuzzels voor X belangrijk zijn zonder dat hij hiermee uiting geeft aan voor hem belangrijke waarden. Als X vrijwel geen tijd meer heeft voor het maken van kruiswoordpuzzels en andere kleine projecten die niet aan zijn *ground projects* gerelateerd zijn, zal hij niet de neiging voelen om zelfmoord te plegen. X heeft zijn *ground projects* immers nog. X zal echter wel het gevoel hebben dat zijn leven op een bepaalde manier in waarde afneemt. Hij kan immers zaken die hij eerst belangrijk vond niet meer ondernemen.

Hoofdstuk 3: Friedrich Nietzsche

Inleiding

Nietzsche sluit zich bij Wolf en Williams aan wat betreft hun afkeer van een dominante moraliteit. In dit hoofdstuk zal eerst worden behandeld hoe Nietzsche moraliteit ziet, en hoe moraliteit volgens hem is ontstaan. Daarna komt Nietzsches kritiek op moraliteit aan bod. Zijn belangrijkste kritiekpunt is dat moraliteit bepaalde bijzondere mensen oftewel vrije geesten verhindert te excelleren. Hiermee bedoelt Nietzsche dat deze mensen vanwege moraliteit niet de beste versie van zichzelf kunnen worden. Daarom kunnen zij moraliteit het best loslaten. Op deze manier hebben ze tijd voor de ontwikkeling die nodig is om excellentie te bereiken. Er zullen verschillende redenen worden behandeld over waarom Nietzsche wil dat vrije geesten excelleren. Tenslotte zal worden onderzocht hoe Nietzsche het leven van een vrije geest voor zich ziet. Het zal blijken dat Nietzsche vormgeeft aan een open ethiek waarbij ontwikkeling een prominente plek inneemt maar waarbij ook ruimte voor genieten is.

Paragraaf 1: Nietzsches kijk op moraliteit

Nietzsche heeft verschillende ideeën over de kenmerken en het ontstaan van de moraliteit van de 18^e eeuw. Het blijkt dat moraliteit volgens Nietzsche *without morality* is.

Dit wordt duidelijk wanneer wordt gekeken naar Nietzsches idee over moraliteit ten behoeve van “het behoud van de soort.”⁵⁹ Dit idee houdt in dat leden van de menselijke soort gemakkelijker in een “kudde”⁶⁰ oftewel in een samenleving overleven dan als individu. Nietzsche stelt net zoals Williams dat *without morality* voor mensen nodig is om samen te kunnen leven. Bij deze vorm van moraliteit hoort volgens Nietzsche dat een lid van de samenleving vaak “tegen zijn uiteindelijk voordeel in, maar wel ‘in het belang van het algemeen’ ”⁶¹ handelt. Dit kan betekenen dat iemand tegen zijn eigenbelang in zijn talent om piano te spelen niet ontwikkelt omdat hij al zijn tijd moet gebruiken om te zorgen voor zijn gezin, wat in het belang is van de samenleving. Volgens Nietzsche is het in de samenleving constant het geval dat mensen zich moeten opofferen in het kader van de *without morality*.⁶²

Naast het behoud van de soort is volgens Nietzsche *Mitleid* een essentieel onderdeel van moraliteit zoals deze in zijn tijd heerst. *Mitleid* houdt in dat mensen zich eerst laten raken door andermans lijden, zich vervolgens ongemakkelijk voelen, en tenslotte sympathie krijgen voor de ander. Deze sympathie zorgt ervoor dat iemand iets aan andermans lijden wil doen. Gudrun von Tevenar legt uit dat bij Nietzsche twee vormen van *Mitleid* mogelijk zijn: medelijden en compassie. Het onderscheid tussen deze begrippen is dat iemand met medelijden zich alleen focust op de conditie van andermans lijden, terwijl iemand met compassie ook kijkt naar de persoon die in deze conditie verkeert. Hierbij wordt iemand met compassie zich wel, en iemand met medelijden zich niet bewust van een door hem en de lijdende gedeelde humaniteit. Het gevolg hiervan is dat iemand met compassie het lijden van de ander niet zomaar kan vergeten, terwijl iemand met medelijden dit wel kan. Omdat zowel

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, vert. Pé Hawinkels (Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers, 1999), 37.

⁶⁰ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, p. 37.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

compassie als medelijden kan leiden tot juist handelen ten opzichte van anderen, vormen deze elementen allebei een onderdeel van *without morality*.⁶³

Hiernaast blijkt dat Nietzsche de moraliteit van de 18^e eeuw als *without morality* ziet doordat hij moraliteit karakteriseert aan de hand van de waarden ‘goed en kwaad’ en de veronderstelling van de vrije wil. Om Nietzsches ideeën hierover te begrijpen is het belangrijk te begrijpen hoe Nietzsche de geschiedenis van de moraliteit ziet. Hij stelt dat in de Romeinse tijd een herenmoraal gold, waarbij de waarden ‘goed en slecht’ belangrijk waren. Deze herenmoraal vormde een ethiek met deugden. De Romeinen koppelden hun centrale waarden aan nastrevenswaardige karaktereigenschappen. Zo stond bij hen het ‘goede’ voor grootsheid, voornaamheid en kracht. Dit waren waarden die Romeinen aan hun eigen karakter koppelden. Het slechte stond daarentegen voor laagheid, het plebejische en zwakheid. Dit waren ondeugden die de Romeinen gebruikten voor een karakteromschrijving van degenen die ze onderdrukten: de Joden en de slaven.⁶⁴

De Joden en slaven voelden zich volgens Nietzsche boos omdat zij moesten lijden onder een externe factor: de Romeinen. Nietzsche noemt dit gevoel van boosheid ressentiment. Dit gevoel veroorzaakt een behoefte wraak te nemen op de externe factor, wat de Joden en slaven echter niet fysiek konden vanwege hun zwakheid. Daarom namen ze “imaginaire wraak”⁶⁵ via een ommekeer van waarden. Hierbij herbenoemden ze het ‘goede’ van de Romeinen tot ‘kwaad,’ en het ‘slechte’ van de Romeinen tot ‘goed.’ Dit betekende dat het ‘goede’ voortaan nederigheid en het ‘kwade’ arrogantie inhield, waardoor het ‘goede’ voor het zwakke en het ‘kwade’ voor het sterke kwam te staan. Hierbij werd een nadruk op eigenbelang gezien als iets voor de sterken, waardoor ontwikkeling op niet moreel gebied en genieten op niet moreel vlak tot kwaad werden bestempeld. Een nadruk op de belangen van anderen zagen de joden en slaven daarentegen als iets goeds. Dit was immers goed voor de zwakkeren in de samenleving die hulp nodig hadden.⁶⁶

Het doel van het morele systeem van ‘goed en kwaad’ was het creëren van een mogelijkheid om de Romeinen verantwoordelijk te houden voor hun onderdrukkende handelingen. Daarom werd bij dit systeem de nadruk gelegd op de handeling en niet op het karakter. Daardoor konden bij morele evaluatie specifieke handelingen verricht vanuit eigenbelang veroordeeld worden. Hierbij was het nodig een vrije wil te veronderstellen, omdat iemand verantwoordelijk houden voor iets waar hij zelf niet voor heeft gekozen over het algemeen als onredelijk wordt beschouwd. Op deze manier vormden de Joden en slaven een *without morality*. Zo konden ze via morele oordelen anderen dwingen om juist te handelen ten opzichte van anderen.⁶⁷

Nietzsche verklaart het handelen van de Romeinen en de onderdrukte groepen vanuit het idee van “de wil tot macht.”⁶⁸ Dit idee houdt in dat de mens ten diepste wordt gedreven door de fundamentele behoefte macht uit te oefenen.⁶⁹ De Romeinen werden gemotiveerd door een wil tot macht terwijl ze anderen onderdrukten, omdat ze ten diepste macht wilden over de zwakkeren. De Joden en slaven werden ook door deze wil tot macht gemotiveerd, aangezien ze ten diepste macht wilden over de sterkeren. Dat het de Joden en slaven gelukt is

⁶³ Gudrun Von Tevenar, ‘Nietzsches Objections to Pity and Compassion,’ in *Nietzsche and Ethics*, red. Gudrun Von Tevenar (Bern: Peter Lang AG, 2007), 263-264.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Genealogie der moraal*, vert. Thomas Graftdijk (Zwolle: Druk Tulp, 1980), 32, 33.

⁶⁵ Nietzsche, *Genealogie der Moraal*, 32.

⁶⁶ Nietzsche, *Genealogie der Moraal*, 32, 33.

⁶⁷ Nietzsche, *Genealogie der moraal*, 32-35-47-49.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, vert. Thomas Graftdijk (Amsterdam: Uitgeverij De Arbeidspers, 1999), 178-179.

⁶⁹ Nietzsche, *Genealogie der de moraal*, 32-35, 47-49.

macht over de sterkeren te krijgen middels een *without morality*,⁷⁰ is volgens Nietzsche te zien aan de machtige positie van het christendom in de 18^e eeuw. Dit geloof, waarvan de paus als leider in Rome zetelt, is immers uit het Jodendom voortgekomen en veel slaven waren aanhanger. Handelen vanuit eigenbelang wordt volgens Nietzsche vanuit dit geloof veroordeeld. Hij meent dat het bij het christendom de bedoeling is dat mensen juist handelen ten opzichte van anderen.⁷¹

Welke historische waarde Nietzsche precies wil toeschrijven aan zijn overwegingen over de geschiedenis van moraliteit zegt hij niet expliciet. Uit zijn overwegingen blijkt dat volgens hem ooit grootse en bijzondere barbaarse volkeren bestonden, zoals de Grieken en de Romeinen, die de gewone volkeren onderdrukten en schaamteloos hun eigenbelang nastreefden. Vervolgens kwamen religies als het christendom, werden de waarden ‘goed en kwaad’ belangrijk in de vorm van een *without morality*, en verloren barbaren hun macht. Nietzsche meent echter niet dat de ommekeer van waarden letterlijk zo is gebeurd als in de vorige alinea’s omschreven staat. Nietzsches overwegingen over de geschiedenis zijn vooral van belang vanwege hun symbolische waarde.

Nietzsche meent namelijk dat er mensen bestaan die met de Romeinen gemeenschappelijk hebben dat ze bijzonder zijn. Deze mensen worden volgens Nietzsche onderdrukt door een *without morality* die hen verhindert hun eigenbelang na te streven. Deze bijzondere mensen zijn niet zoals de Romeinen bijzonder vanwege hun klasse, maar vanwege psychologische kenmerken die maken dat zij bij uitstek degenen zijn die kunnen excelleren. Nietzsche noemt deze bijzondere mensen vrije geesten. Hiermee bedoelt hij dat deze mensen zich los kunnen scheuren van *without morality* en alles waardoor gewone mensen verder nog worden ingeperkt. Zij kunnen los van de mensenmassa functioneren waardoor ze onafhankelijk zijn.⁷²

Wanneer wordt gekeken naar Nietzsches overwegingen dan is de moraliteit van de 18^e eeuw dus een veeleisende *without morality* waarbij weinig ruimte overblijft voor activiteiten ondernomen vanuit eigenbelang. De nadruk ligt volledig op het juist handelen ten opzichte van anderen. Hierbij is het vreemd dat dit handelen ten opzichte van anderen bij Nietzsche ten diepste kan worden verklaard vanuit het idee van de wil tot macht. Macht uitoefenen doet iemand namelijk ten behoeve van zichzelf, en niet ten behoeve van de ander. Het zal blijken dat dit paradoxale element binnen *without morality* aanleiding zal geven tot één van Nietzsches kritiekpunten op moraliteit.

Paragraaf 2: Nietzsches kritiek op moraliteit

Op de zojuist besproken *without morality* heeft Nietzsche verschillende kritiekpunten. In deze paragraaf zullen een paar van de belangrijkste kritiekpunten worden opgesomd. Hierbij zal worden uitgelegd waarom volgens Nietzsche vanuit moraliteit geen goede verhouding tussen genieten op niet moreel vlak, ontwikkeling op niet moreel gebied en moraliteit kan worden geschetst.

Een kritiekpunt van Nietzsche is dat moraliteit volgens hem “*onwetenschappelijk*”⁷³ is. Hiermee bedoelt hij dat in het wereldbeeld behorend bij moraliteit allerlei onjuistheden worden verondersteld. Een voorbeeld van een dergelijke onjuistheid is dat bij moraliteit wordt gedaan alsof objectief kan worden bepaald wat juist is en wat niet. Nietzsche meent echter dat

⁷⁰ De reden waarom dit kon lukken heeft bij Nietzsche te maken met het feit dat ressentimentsmensen om hun zwakheid te compenseren een slimheid en sluwheid ontwikkelden, die de Romeinen niet bezaten. Nietzsche, *Genealogie van der moraal*, 34.

⁷¹ Nietzsche, *Genealogie der moraal*, 34, 47-49.

⁷² Nietzsche, *Genealogie der moraal*, 23-24, 32-35.

⁷³ Friedrich Nietzsche, *Morgenrood*, vert. Pé Hawinkels (Amsterdam: Uitgeverij De Arbeidspers, 1998), 25.

meerdere perspectieven op de werkelijkheid mogelijk zijn. Daarom is objectiviteit volgens hem niet mogelijk. Dit betekent dat een objectief juist beeld van een goede verhouding tussen genieten van niet morele zaken, ontwikkeling op niet moreel gebied en moraliteit niet gegeven kan worden. Bij de *without morality* van de 18^e eeuw wordt gedaan alsof dit wel kan. Een ander voorbeeld van een veronderstelde onjuistheid is dat bij moraliteit het idee van een vrije wil hoort. Net zoals Williams heeft Nietzsche hier kritiek op, omdat hij meent dat mensen worden bepaald door hun onderbewustzijn. Daarom is het volgens Nietzsche belachelijk mensen verantwoordelijk te houden voor handelingen gericht op eigenbelang, net zoals dat het belachelijk is om “de roofvogel ervoor *verantwoordelijk* te stellen dat hij een roofvogel is” wanneer deze een lammetje opeet.⁷⁴

Een volgend kritiekpunt van Nietzsche gaat over medelijden. Tevenaar beschrijft dat medelijdende mensen volgens Nietzsche doen alsof ze geven om een ander, terwijl ze ten diepste worden gedreven door motivaties van eigenbelang. Zo wil iemand die handelt vanuit medelijden graag van het ongemakkelijke gevoel af dat het lijden van de ander hem bezorgt. Daarnaast wil hij door medelijden te tonen zijn superioriteit over de ander laten zien. Door uitingen van medelijden kan iemand benadrukken dat een ander in een slechtere conditie verkeert dan hij. Hierdoor oefent hij macht uit over de ander. Nietzsche is hier kritisch op, omdat deze manier van machtsuiting bij zwakke mensen past. Een krachtig persoon kan bij het tonen van superioriteit eerlijk zijn over zijn pogingen om macht uit te oefenen. Hiervoor hoeft hij niet op schijnheilige wijze te veinzen dat hij om een ander geeft. De nadruk die via medelijden op handelen vanuit *without morality* wordt gelegd komt dus voort uit schijnheiligheid.⁷⁵

Tevenaar benoemt dat Nietzsche niet alleen kritisch is op medelijden maar ook op compassie. Dit heeft ermee te maken dat iemand met compassie volgens Nietzsche kan vervallen in een “deep sadness.”⁷⁶ Hiermee bedoelt Nietzsche dat iemand met compassie zich zo sterk verplaatst in de lijdende ander dat hij een diepe emotie ten opzichte van die lijdende ander gaat voelen. Deze emotie zorgt dat degene met compassie zich gaat schamen voor zijn eigen geluk. Daarnaast loopt hij het risico zich niet alleen in de ander te verplaatsen, maar zich ook met de ander te identificeren. Hierdoor gaat iemand met compassie twijfelen of hij zijn eigenbelang wel na mag streven, en of hij zich wel mag ontwikkelen op niet moreel gebied en mag genieten op niet moreel vlak. Wanneer dit een sterk persoon overkomt zal hij geneigd zijn niet meer te floreren en zelf zwak worden.⁷⁷

Dat excelleren door moraliteit onmogelijk wordt gemaakt is Nietzsches belangrijkste kritiekpunt op moraliteit. Niet alleen bij Nietzsches overwegingen over compassie, maar ook bij andere overwegingen komt deze kritiek terug. Dit gebeurt bijvoorbeeld bij Nietzsches overwegingen met betrekking tot ‘goed en kwaad.’ Excelleren is iets groots, terwijl grootsheid bij moraliteit als ‘kwaad’ wordt gezien. Daardoor zullen bijzondere mensen die de waarden ‘goed en kwaad’ aanhangen zelf niet meer excelleren, zelfs al hebben ze hier wel de

⁷⁴ Nietzsche, *Genealogie van de moraal*, 40-42.

Nietzsche, *Morgenrood*, 25.

⁷⁵ Tevenar, ‘Nietzsches Objections to Pity and Compassion,’ 265-268.

⁷⁶ Tevenar, ‘Nietzsches Objections to Pity and Compassion,’ 279.

⁷⁷ Tevenaar baseert haar visie voornamelijk op passages uit de *Genealogie van de moraal* en uit *Morgenrood*. In deze passages lijkt het alsof Nietzsche er tegen is om iets te doen voor een ander. *De vrolijke wetenschap* bevat echter een passage waarmee Tevenaars beeld van Nietzsche kan worden aangevuld. Hierin legt Nietzsche zijn idee van *de medevreugde* uit. Dit idee houdt in dat mensen vrienden kunnen helpen door hen te stimuleren zichzelf te verbeteren. Het verschil tussen de medevreugde en compassie is dat bij medevreugde nadruk wordt gelegd op iets positiefs, namelijk iemands capaciteiten, terwijl er bij compassie nadruk wordt gelegd op iets negatiefs, namelijk iemands lijden.

Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 198-200.

Tevenar, ‘Nietzsches Objections to Pity and Compassion’ 273-278.

potentie voor. Daarnaast komt in zijn overwegingen over moraliteit ter behoud van de soort terug dat moraliteit zo veeleisend is dat mensen zich niet kunnen ontwikkelen. Dit is een probleem, omdat iemand die zich niet kan ontwikkelen ook niet kan excelleren.⁷⁸

Nietzsche is dus negatief over moraliteit, omdat hij meent dat vanuit moraliteit geen goede verhouding tussen handelen vanuit eigenbelang en handelen gericht op anderen kan worden geschetst. Het schetsen van een objectief juiste verhouding tussen deze zaken is onmogelijk, de prominente plek van *without morality* is vaak gemotiveerd door schijnheiligheid, en de nadruk op *without morality* verhindert mensen te floreren.

Paragraaf 3: redenen om te excelleren

Waarom echter, is floreren volgens Nietzsche belangrijk? Nietzsche blijkt verschillende redenen te hebben om dit te stellen.

Een eerste reden is dat de moraliteit die bedoeld is ter behoud van de soort volgens Nietzsche de mensheid op een bepaalde manier kapot maakt. Dit komt doordat moraliteit geen variatie toestaat. Bij moraliteit moeten immers alle mensen tot dezelfde laagheid worden afgekalfd en kunnen ze zich niet ontwikkelen tot iets bijzonders. Variatie is echter nodig om de menselijke soort in stand te houden. Bij deze stellingname is Nietzsche geïnspireerd door Darwin. Darwin stelt dat via een proces van natuurlijke selectie de voor de soort gunstige variaties de soort sterker zullen maken. Dit is nodig omdat tussen de soorten een *survival of the fittest* gaande is: alleen de best aangepaste soorten zullen overleven. De vrije geesten zijn volgens Nietzsche degenen die de gunstige variaties voor de mensheid vormen. Deze geesten kunnen echter over gunstige én ongunstige variaties beschikken. Daardoor kan het gebeuren dat wanneer een vrije geest afstand doet van moraliteit hij of een verknipt of een groots persoon wordt. Door moraliteit los te laten neemt een vrije geest een risico. Dit is volgens Nietzsche niet erg, omdat het nemen van dit risico nodig is om de menselijke soort in stand te houden.⁷⁹

Een tweede reden voor Nietzsche om te willen dat vrije geesten excelleren is dat hij denkt dat ze gewone mensen kunnen verheffen. Vrije geesten kunnen volgens Nietzsche namelijk methoden ontwikkelen waardoor ook gewone mensen moraliteit niet meer nodig hebben. Hier hebben gewone mensen baat bij omdat wanneer ze moraliteit los kunnen laten voor hen ruimte ontstaat te genieten op niet moreel vlak en zich te ontwikkelen op niet moreel gebied. Een voorbeeld van een methode die de vrije geesten zouden kunnen ontwikkelen is de “gymnastics of the will.”⁸⁰ Deze methode houdt in dat mensen leren de moeilijkheid van het leven aan te kunnen. Door te excelleren zouden vrije geesten dit soort methodes als vanzelf ontwikkelen. Hiervoor is het echter wel nodig dat zij de vaste waarden van ‘goed en kwaad’ volledig achter zich laten. Een vrije geest die in deze waarden blijft hangen zal immers geen vervanging voor moraliteit ontwikkelen.⁸¹

Een derde reden is dat vrije geesten door te excelleren het leven de moeite waard kunnen maken. Om deze reden te begrijpen moet eerst de volgende stellingname van de vroege Nietzsche worden begrepen: “only as an aesthetic phenomenon are existence and the world justified.”⁸² Hiermee bedoelt Nietzsche dat het leven alleen gerechtvaardigd kan worden door vormen van kunst zoals tragedies. In zijn latere werken klinkt deze stellingname

⁷⁸ Nietzsche, *Genealogie der moraal*, 32-35.

Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 37-40.

⁷⁹ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 37-40.

⁸⁰ Keith Pearson, ‘The Incorporation of Truth: Towards the Overhuman,’ in *A Companion to Nietzsche*, red. Keith Pearson (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 244.

⁸¹ Pearson, ‘The Incorporation of Truth: Towards the Overhuman,’ 243-245.

⁸² Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, vert. Douglas Smith (New York: Oxford University Press, 2000), 38.

door in Nietzsches overwegingen over de vrije geesten. Daar wijst hij de vrije geesten aan als degenen die het leven kunnen rechtvaardigen doordat zij de potentie hebben om zaken als kunst te produceren. Deze rechtvaardiging van het leven bieden de vrije geesten niet alleen voor zichzelf, maar ook voor gewone mensen. Voor gewone mensen lijkt het leven verschrikkelijk omdat zoveel zinloos lijden bestaat. De mogelijkheid te kunnen genieten van de kunst van de vrije geesten vormt hierbij het lichtpuntje dat hun leven de moeite waard maakt.⁸³

Nietzsche wil dus graag dat vrije geesten excelleren omdat dit goed is voor de menselijke soort en omdat vrije geesten het leven de moeite waard kunnen maken. Bij het excelleren lijkt een grote nadruk te liggen op ontwikkeling. Zo zou het volgens Nietzsche goed zijn wanneer de vrije geesten zich tot variaties ontwikkelen en ze kwaliteiten ontwikkelen die het leven de moeite waard maken.

Paragraaf 4: ethiek voor vrije geesten

Dat Nietzsche zich afkeert van moraliteit betekent niet dat hij zich keert tegen alle vormen van ethiek. Aan de ene kant adviseert Nietzsche vrije geesten moraliteit los te laten, terwijl hij aan de andere kant een vorm van ethiek voor hen formuleert. Deze ethiek kan het best worden gezien als een ethiek zoals Williams deze omschrijft. Nietzsche geeft de vrije geesten slechts redenen iets te doen door de vrije geesten bepaalde adviezen te geven. De vrije geesten kunnen deze adviezen echter negeren zonder een schuld opgelegd te krijgen.

De adviezen die Nietzsche de vrije geesten geeft nemen vaak de vorm van deugden⁸⁴ aan. Zo heeft Nietzsche het over de “moed van het denken”⁸⁵ en de “ideale zelfzuchtigheid.”⁸⁶ Nietzsche hoopt dat in de toekomst vrije geesten zullen bestaan die de moed hebben tegen de kudde in te denken en die zichzelf zo hoog hebben staan dat ze zichzelf in staat achten dit te doen. Doordat Nietzsche allerlei deugden schetst lijkt het op het eerste gezicht alsof hij een handleiding geeft over hoe een vrije geest een goed leven kan leiden. Dit is echter niet Nietzsches bedoeling, omdat vrije geesten hun onafhankelijkheid zouden verliezen als ze blindelings door Nietzsche geschetste deugden op zouden volgen. Nietzsche meent daarom dat vrije geesten naar hun eigen deugden op zoek moeten. Op de vraag ‘*How should one live?*’ antwoordt Nietzsche daarom dat voor een vrije geest niets “mooiers bestaat dan naar eigen deugden te zoeken.”⁸⁷

Uit de vorige paragraaf bleek dat Nietzsche ontwikkeling belangrijk acht, en in Nietzsches ethiek komt deze visie terug door een nadruk op ontwikkeling middels deugden. Omdat ontwikkeling volgens Nietzsche belangrijk is, raadt hij vrije geesten aan hun leven niet compleet op het genieten te richten. Een ontwikkeling die leidt tot excelleren gaat namelijk vaak gepaard met lijden. Iemand die zijn gehele leven inricht op genot zal lijden vermijden omdat lijden het tegenovergestelde is van genot. Nietzsche meent echter dat het goed zou zijn wanneer vrije geesten de “de tucht van het lijden, het grote lijden” ontwikkelen.⁸⁸ Deze deugd houdt in dat vrije geesten hun lijden op een waardige manier accepteren, zodat ze niet verhinderd worden in hun excelleren.⁸⁹

⁸³ Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, 38.

⁸⁴ Doordat Nietzsche het over verschillende deugden heeft, is er binnen de filosofie discussie over de status van zijn ethiek. Sommige filosofen zoals Swanton menen dat Nietzsche vormgeeft aan een deugdethiek. Anderen zoals Harcourt menen dat dit niet zo is. In deze thesis zal in het midden worden gelaten in hoeverre Nietzsches ethiek een deugdethisch karakter heeft.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Nietzsche, *Morgenrood*, 343.

⁸⁷ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 128.

⁸⁸ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 137.

⁸⁹ Nietzsche, *Morgenrood*, 342-343.

Dat Nietzsche vrije geesten adviseert zich vanwege hun ontwikkeling niet volkomen op genieten te richten betekent overigens niet dat hij hen aanraadt zich geheel van genieten te onthouden. Vrije geesten kunnen immers soms ook genieten van hun ontwikkeling, ook al gaat ontwikkeling vaak gepaard met lijden. Nietzsche heeft niets tegen vrije geesten die genieten van hun eigen excelleren. De vraag is echter wat Nietzsches visie is op genieten van bijvoorbeeld lekker eten, seks en drank. Deze zaken vormen namelijk lichamelijke geneugten en hebben niet noodzakelijk iets te maken met excelleren. Het blijkt dat Nietzsche niet tegen deze lichamelijke geneugten is. Hij wil namelijk dat mensen het aardse leven vieren en zich niet focussen op *without morality* omdat ze menen dat ze hierdoor in de hemel komen. Bij dit vieren van het aardse leven hoort dat aardse verlangens naar lichamelijke geneugten niet worden weggedrukt.⁹⁰

In hoeverre echter, zou het voor vrije geesten goed zijn te genieten van lichamelijke geneugten wanneer ze zich daarnaast ook willen ontwikkelen? Nietzsche geeft geen antwoord op deze vraag. Wanneer Nietzsche vrije geesten stimuleert naar hun eigen deugden op zoek te gaan, wil hij hen aanmoedigen om onafhankelijk zichzelf te bepalen. Deze onafhankelijkheid zou een vrije geest verliezen wanneer hij adviezen gaat opvolgen die hem precies vertellen hoe hij het best zijn leven in kan richten. Daarom moet iedere vrije geest voor zichzelf bepalen wat hij een goede verhouding tussen genieten en ontwikkeling vindt.⁹¹

Uit Nietzsches overwegingen kan worden opgemaakt dat hij met zijn ethiek een vorm van egoïsme promoot. “We shall restore to men their goodwill towards the actions decried as egoistic and restore to these actions their *value* – *we shall deprive them of their bad conscience!*”⁹² zo stelt Nietzsche over hemzelf en vrije geesten. Wanneer Nietzsche de vrije geesten stimuleert op zoek te gaan naar hun eigen deugden bedoelt Nietzsche deugden die in lijn liggen met het eigenbelang van deze vrije geesten. Omdat vrije geesten bij deze zoektocht moraliteit loslaten, lopen zij het risico dat ze zich als beesten zullen gedragen. Doordat hij egoïsme promoot lijkt het alsof Nietzsche dit stimuleert.⁹³

Volgens Christine Swanton is dit niet zo. Zij stelt dat Nietzsche de vrije geesten slechts aanzet tot een vorm van “mature egoïsme.”⁹⁴ Bij deze vorm van egoïsme streven mensen hun eigenbelang na, terwijl ze tegelijkertijd in enige mate respect voor elkaar blijven houden. De reden dat Nietzsche vrije geesten zo laat leven is dat ze als leden van de menselijke soort een behoefde voelen in groepen te leven. Hiervoor is het nodig dat vrije geesten op zijn minst enig respect hebben voor de ander, en anderen bijvoorbeeld niet zomaar vermoorden.⁹⁵

Volgens Swanton is “assertiveness”⁹⁶ bij Nietzsche daarom bijvoorbeeld wel een deugd, terwijl “cruelty”⁹⁷ en “excessive passivity”⁹⁸ dit niet zijn. Excessieve passiviteit hoort immers bij een slavenmoraal, en wreedheid bij een respectloos egoïsme. Assertiviteit hoort daarentegen bij *mature egoïsme*. Door deze deugd te huldigen zorgt een vrije geest ervoor dat hij zijn eigenbelang dient, zonder dat hij een ander bijvoorbeeld nodeloos in elkaar slaat.

Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, 136-137.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Nietzsche, geciteerd in Christine Swanton. ‘Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism,’ in *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality: a Critical Guide*, red. Simon May (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 285.

⁹³ Swanton, ‘Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism,’ 285

⁹⁴ Swanton, ‘Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism,’ 285-286.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Swanton, ‘Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism,’ 288.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem.

Naast assertiviteit kunnen ook andere deugden van Nietzsche worden geïnterpreteerd aan de hand van de leer van het *mature egoïsm*, zo stelt Swanton.⁹⁹

Nietzsche meent dus dat vrije geesten het best zelf een juiste verhouding tussen genieten en ontwikkeling kunnen bepalen, en adviseert hen hierbij niet slechts genot na te streven. Daarnaast wil hij dat vrije geesten op zoek gaan naar deugden die in lijn liggen met hun eigenbelang, zonder dat ze vervallen in een respectloos egoïsme.

Beschouwing

Nietzsche maakt onderscheid tussen bijzondere en gewone mensen. Dit maakt dat vanuit de filosofie van Nietzsche op de hoofdvraag van deze thesis twee verschillende antwoorden kunnen worden gegeven. Wat de gewone mensen betreft zou Nietzsche zeggen dat zij mogen genieten op niet moreel vlak en zich mogen ontwikkelen op niet moreel gebied in zoverre de *without morality* van de 18^e eeuw hun dat toestaat. Dit betekent in de praktijk dat er voor hen nauwelijks ruimte is te genieten op niet moreel vlak en zich te ontwikkelen op niet moreel gebied. Wat de vrije geesten betreft, dus de bijzondere mensen, kan vanuit Nietzsches filosofie om te beginnen worden gesteld dat de hoofdvraag van deze thesis niet relevant is. Het zou volgens Nietzsche immers beter zijn wanneer vrije geesten zich helemaal niet op moraliteit richten. Immers, moraliteit verhindert hen te excelleren. De vraag in hoeverre een vrije geest het best kan genieten wanneer deze zich daarnaast wenst te ontwikkelen is wel degelijk relevant.

Nietzsche zelf geeft op deze vraag geen eenduidig antwoord, omdat hij meent dat vrije geesten dit antwoord beter zelf kunnen geven. Wel klinkt in Nietzsches adviezen door dat hij de vrije geesten aanraadt aandacht te besteden aan eigen ontwikkeling en dat hij hen afraadt zich volledig te verliezen in het zoeken van genot, ook al staat hun dat in principe vrij. Op deze manier probeert Nietzsche de vrije geesten tot het streven naar excelleren te stimuleren. Bij dit streven kunnen vrije geesten op zoek gaan naar deugden die in lijn liggen met hun eigenbelang. Het is daarbij niet nodig dat vrije geesten vervallen in een respectloos en nodeloos wreed egoïsme. De deugden kunnen immers vorm krijgen vanuit een *mature egoïsm*.

Over het denken van Nietzsche kunnen in dit verband drie afsluitende opmerkingen worden gemaakt. Ten eerste is de kritiek van Wolf op Aristotelische en Nietzscheaanse benaderingen niet op Nietzsche van toepassing. De these van Wolf is dat het plaatsen van niet morele eigenschappen in een moreel raamwerk moet worden afgewezen. Zo zou een mens met bijzondere kwaliteiten immers vanwege het niet naleven van een morele eigenschap een schuld opgelegd kunnen krijgen en zou zo'n mens niet morele eigenschappen moeten nastreven omwille van abstracte morele redenen. Nietzsches ethiek vormt echter geen moreel raamwerk. Hij geeft vrije geesten 'slechts' adviezen die ze zouden kunnen negeren, zonder dat iemand aan hen daarom een schuld oplegt. Daarnaast is het bij Nietzsche niet zo dat vrije geesten niet morele eigenschappen om abstracte redenen moeten ontwikkelen. Dit komt doordat Nietzsche de vrije geesten stimuleert tot het zoeken van eigen deugden, die in het verlengde horen te liggen van hun eigenbelang. Hierdoor kan elke vrije geest zelf deugden kiezen die passen bij zijn eigen passies en kwaliteiten.

Ten tweede is kritiek mogelijk is op de stellingname dat vrije geesten de variaties vormen waardoor een menselijke soort sterker wordt. Personen die excelleren zijn bij Nietzsche bijvoorbeeld: Goethe, Beethoven en... hijzelf! Dat deze personen eigenschappen hebben die leiden tot een beter aangepaste menselijke soort blijkt echter niet uit de theorie van

⁹⁹ Swanton, 'Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism,' 285-288.

Darwin. Dat is wel de theorie waar Nietzsche door is geïnspireerd. De grote vraag van Darwin is immers hoe een soort het best kan overleven, terwijl de kwaliteit een uitzonderlijk goed muziekstuk te kunnen schrijven niet direct aan overleven lijkt bij te dragen. Omdat Nietzsche zijn stellingname niet op een andere manier onderbouwt is deze onaannemelijk.

Ten derde, kunnen sterke twijfels worden geuit over Nietzsches idee dat vrije geesten methodes kunnen ontwikkelen waardoor gewone mensen moraliteit los zouden kunnen laten. Om moraliteit in de kern los te kunnen laten moeten mensen het aankunnen anderen die hen schaden niet verantwoordelijk te stellen. Dit is een vrijwel onmogelijke opgave voor mensen, aangezien schuldpsychologie diep geworteld is in het brein van ieder functionerend persoon. Als iemand op een nodeeloos wrede wijze door anderen is benadeeld zal iemand de fundamentele behoefte voelen de betrokken daders verantwoordelijk te houden. Deze behoefte uit zich bijvoorbeeld in het verlangen dat de schuldigen van zo'n misdrijf zullen worden gestraft. Om ervoor te zorgen dat mensen hun natuurlijke behoeftes om anderen verantwoordelijk te houden los kunnen laten, zouden vrije geesten zeer krachtige methoden moeten bedenken zodat het menselijk brein anders zou gaan functioneren. Omdat Nietzsche niets zegt over de ontwikkeling van zulke drastische methodes valt niet te verwachten dat zijn programma in de toekomst enige kans van slagen zal hebben.

Beschouwing

Drie antwoorden op de hoofdvraag

De in deze thesis bestudeerde denkers stellen allemaal dat het leven van een morele heilige over het algemeen geen nastrevenswaardig leven is. Toch geven Wolf, Williams en Nietzsche elk een ander antwoord op de hoofdvraag van deze thesis: in hoeverre mag iemand genieten op niet moreel vlak en zich ontwikkelen op niet moreel gebied wanneer hij daarnaast moreel juist wil handelen?

Vanuit Wolfs overwegingen uit ‘Moral Saints’ kan worden gesteld dat Wolf geen antwoord wil geven op de hoofdvraag van deze thesis. Wolf keert zich tegen een metamoraal waarmee een juiste verhouding tussen moreel en niet moreel handelen kan worden aangegeven. In ‘Morality and Partiality’ geeft Wolf wel een metamoraal in de vorm van een *within morality*. Aan de hand hiervan kan worden gesteld dat iemand mag genieten op niet moreel vlak en zich mag ontwikkelen op niet moreel gebied in zoverre een redelijk persoon niet handelen volgens impartialistische *without morality* acceptabel zou vinden. Hierbij is het mogelijk dat iemand vanwege een niet morele reden met betrekking tot genieten of ontwikkeling gerechtvaardigd een eis van *without morality* in de wind slaat, ook wanneer dit volgens Wolfs *within morality* niet mag. Een dergelijke niet morele reden moet iets positiefs redelijks bevatten.

Een antwoord gegeven vanuit Williams’ denkbeelden houdt in dat iemand mag genieten op niet moreel vlak en zich mag ontwikkelen op niet moreel gebied in zoverre hij zich houdt aan bepaalde positieve en negatieve verplichtingen van *common sense without morality*. Hierbij is het mogelijk gerechtvaardigd een morele verplichting te negeren vanwege een niet morele reden met hoge prioriteit. Daarnaast kan vanuit Williams’ ethiek worden gesteld dat, zolang een persoon zich over het algemeen aan de door moraliteit gestelde verplichtingen houdt, iemand de verhouding tussen genieten op niet moreel vlak, ontwikkeling op niet moreel gebied en moraliteit het best kan bepalen aan de hand van eigen *ground projects*. De uitvoering van deze projecten maakt iemands leven immers de moeite waard. Omdat iedereen weer andere *ground projects* heeft kan vanuit Williams filosofie niet worden verteld hoe een juiste verhouding tussen genieten op niet moreel vlak, ontwikkeling op niet moreel gebied en moraliteit eruit zou moeten zien. Ieder mens moet deze verhouding zelf bepalen.

Vanuit Nietzsches denkbeelden kan ten eerste over de hoofdvraag worden gezegd dat gewone mensen mogen genieten op niet moreel vlak en zich mogen ontwikkelen op niet moreel gebied in zoverre de veeleisende *without morality* van hun samenleving dit toestaat. Dit betekent dat deze mensen weinig tijd hebben voor genieten op niet moreel vlak en ontwikkeling op niet moreel gebied. Ten tweede is voor vrije geesten, de mensen waarvan Nietzsche wil dat ze excelleren, volgens de filosofie van Nietzsche de hoofdvraag van deze thesis niet relevant. De reden hiervoor is dat Nietzsche vrije geesten aanraadt moraliteit los te laten zodat ze zich een volwassen vorm van egoïsme aan kunnen meten. Nietzsche acht het belangrijk dat vrije geesten werken aan hun ontwikkeling zodat ze kunnen excelleren. Daarom hoopt hij dat ze zich niet slechts focussen op genot, omdat ze dan het lijden dat met ontwikkeling gepaard kan gaan zullen vermijden. In hoeverre vrije geesten het best kunnen genieten wanneer ze zich ook willen ontwikkelen geeft Nietzsche niet aan. Vrije geesten kunnen het best zelf een nastrevenswaardige verhouding tussen deze twee zaken vinden.

Een pleidooi voor Williams

Van alle drie de antwoorden op de hoofdvraag heeft het antwoord van Williams de voorkeur. Zo is zijn antwoord beter dan dat van Nietzsche, omdat Nietzsche te ver gaat in zijn overwegingen. Nietzsche stelt dat gewone mensen een zeer veeleisende *without morality* moeten aanhangen omdat zij deze nodig hebben voor het opbouwen van een samenleving waarin ze kunnen overleven. Williams laat echter zien dat voor een veilige samenleving een minimale *without morality* gebaseerd op *common sense* genoeg is. Deze vorm van moraliteit maakt dat mensen elkaar kunnen vertrouwen, waardoor ze in groepen samen kunnen leven. Daarnaast is er bij het vanuit Williams gegeven antwoord ook ruimte voor projecten van gewone mensen.

Ook gaat Nietzsche te ver wanneer hij stelt dat vrije geesten moraliteit in zijn geheel los moeten laten. Wanneer vrije geesten de minimale *without morality* van Williams aanhangen hebben zij nog genoeg ruimte om hun eigen projecten te realiseren en te excelleren. Daarnaast is het niet erg wanneer vrije geesten door het aanhangen van moraliteit geen methoden kunnen ontwikkelen om de mensheid naar een hoger plan te tillen en geen variaties kunnen vormen die de mens beter aangepast maken. Dit zal toch niet gebeuren.

Een Nietzscheaan zou tegen deze overwegingen in kunnen brengen dat moraliteit slecht is voor een vrije geest, omdat moraliteit allerlei foutieve noties bevat. Er kan echter worden gesteld dat het ook voor vrije geesten moeilijk zal zijn om deze noties los te laten. Dit heeft er bijvoorbeeld mee te maken dat iets als schuldpsychologie diep in de denkstructuren van het menselijk brein verknocht zit. Daarbij komt dat middels morele verplichtingen op een redelijk effectieve wijze kan worden voorkomen dat vrije geesten veranderen in monsters. Het risico dat vrije geesten hierin veranderen wanneer ze moraliteit loslaten is aanwezig, ook al worden ze hier niet door Nietzsche zelf toe gestimuleerd.

Ten tweede is het vanuit Williams' overwegingen gegeven antwoord op de hoofdvraag beter dan de vanuit Wolfs filosofie gegeven antwoorden. Vanuit Wolfs denkbeelden in 'Moral Saints' kan relatief weinig worden gezegd over de hoofdvraag. Er blijkt slechts dat mensen volgens Wolf tijd zouden moeten hebben voor genieten op niet moreel vlak, ontwikkeling op niet moreel gebied en *without morality*, maar wat de verhouding tussen deze drie zaken moet zijn wordt niet gegeven. Bij Williams kan meer worden gezegd over een juiste verhouding, omdat hij uitlegt hoe *common sense* moraliteit eruit zou moeten zien. Daarnaast heeft Wolf antwoord gegeven vanuit haar overwegingen in 'Morality and Partiality' ook niet de voorkeur. Wolfs antwoord hangt samen met een *within morality* die gepaard gaat met een nieuw ideaal van moreel heiligdom. Daarbij komt dat Wolf met deze *within morality* meer probeert te zeggen dan via *common sense* moraliteit kan, maar dat dit haar niet lukt. Bij Williams speelt dit probleem niet, omdat hij met zijn moraliteit niet pretendeert meer te kunnen zeggen dan wat op basis van *common sense* gesteld kan worden.

Kritiek op Williams

Vanuit Williams' denkbeelden kan dus het beste antwoord op de hoofdvraag van deze thesis worden gegeven. Ook op dit antwoord is echter kritiek mogelijk. Zo zouden de positieve verplichtingen van *common sense* moraliteit niet alleen over nabije noodgevallen moeten gaan, omdat het voor een gezonde samenleving ook belangrijk is dat ouders een morele druk voelen hun kinderen naar school te sturen. Daarnaast geeft Williams alleen over *ground projects* aan dat deze projecten het leven de moeite waard maken, terwijl er ook kleine van *ground projects* losstaande projecten zijn die dit kunnen doen. Deze kleine projecten kunnen belangrijk zijn voor een mens, ook al zal hij niet de neiging voelen zelfmoord te plegen wanneer hij al zijn kleine, van *ground projects* losstaande, projecten verliest.

Deze kritiek betekent dat voor een goed antwoord op de hoofdvraag het vanuit Williams filosofie gegeven antwoord moet worden aangepast. Zo kan worden gesteld dat

iemand mag genieten op niet moreel gebied en zich mag ontwikkelen op niet moreel vlak in zoverre hij zich over het algemeen aan bepaalde positieve en negatieve verplichtingen houdt, waarbij onder positieve verplichtingen meer valt dan alleen verplichtingen in nabije noodgevallen. Ook is het zo dat iemand de verhouding tussen genieten op niet moreel vlak, ontwikkeling op niet moreel gebied en moraliteit het best kan bepalen aan de hand van zijn *ground projects* en aan de hand van zijn kleine projecten die losstaan van zijn *ground projects*. Hierbij is het belangrijk op te merken dat het verstandig is *ground projects* voorrang te geven boven kleine projecten die hier los van staan. Iemand die het kleine project ‘genieten in de kroeg’ voor laat gaan boven zijn *ground project* ‘profvoetballer’ zal zichzelf in de vingers snijden. De reden hiervoor is dat *ground projects* het leven meer de moeite waard maken dan kleine projecten die hier los van staan.

Dit aangepaste antwoord kan echter nog steeds worden bekritiseerd, bijvoorbeeld door Kantianen. Zij zouden de stellingname dat iemand zich aan bepaalde op *common sense* gebaseerde positieve en negatieve verplichtingen moet houden afkeuren. Hun reden hiervoor is dat wat mensen in een samenleving over het algemeen als moreel juist beschouwen niet moreel juist hoeft te zijn. Mensen kunnen zich vergissen. In vele culturen werd slavernij bijvoorbeeld als een moreel toegestane praktijk beschouwd. Kantianen zouden deze volgens hen overduidelijk immorele praktijk kunnen afkeuren door te stellen dat iemand een ander nooit alleen als middel mag zien maar ook altijd als doel moet beschouwen. Met behulp van Williams’ filosofie is afkeuring van slavernij niet altijd mogelijk. Op basis van *common sense* hoeft geen negatieve verplichting tegen het in bezit nemen van anderen te bestaan, aangezien er samenlevingen zijn geweest waar slavernij als moreel juist werd beschouwd. Volgens Kantianen is een morele filosofie die iets overduidelijk immoreels als slavernij niet af kan keuren geen goede morele filosofie. Daarom zou hoofdvraag van deze thesis volgens hen niet vanuit Williams’ filosofie moeten worden beantwoord.¹⁰⁰

Een reactie hierop is dat Kantianen ten onrechte een bepaalde puurheid van moraliteit verwachten. Zij verwachten dat mensen morele beslissingen kunnen nemen zonder zich te laten beïnvloeden door emoties en sociale conventies. Williams legt uit dat dit niet mogelijk is. Er is niet een soort op zichzelf staand moreel bewustzijn waarmee iemand moreel pure beslissingen kan nemen. De realiteit is dat overwegingen met betrekking tot moraliteit, sociale conventies en emoties door elkaar lopen. Kantianen verwachten daarom te veel van moraliteit. Zij willen dat iemand met behulp van moraliteit een perfect moreel juist leven kan leiden, terwijl moraliteit ongeschikt is om dit te bewerkstelligen.¹⁰¹

Vervolgonderzoek

In een vervolgonderzoek zouden verscheidene zaken kunnen worden onderzocht. Zo zou kunnen worden gekeken of Williams’ *common sense* moraliteit kan worden vervangen door een vorm van ethiek die een voldoende handelingssturende werking heeft om een gezonde samenleving in stand te houden. Vanuit Williams’ denkbeelden kan worden gesteld dat dit een goed idee is, omdat moraliteit is verbonden aan foutieve noties zoals schuld. Daarnaast zou kunnen worden onderzocht in hoeverre Williams’ ethiek kan worden aangevuld door Nietzsches ethiek. Aan de ene kant kunnen de deugden die Nietzsche omschrijft bepaalde mensen, de vrije geesten, immers helpen om hun *ground projects* op een goede manier te realiseren. Hierdoor zouden de ideeën van Nietzsche de ideeën van Williams op een goede manier kunnen aanvullen. Aan de andere kant stimuleert Nietzsche echter via dezelfde deugden dat vrije geesten moraliteit volledig loslaten, wat weer tegen de ideeën van Williams

¹⁰⁰ Robert Johnson en Adam Cureton, ‘Kant’s Moral Philosophy,’ in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016), <https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/> (geraadpleegd 21 juni 2017).

¹⁰¹ Williams, ‘Morality, the Peculiar Institution,’ 195.

ingaat.

Bibliografie

Bloomfield, Paul. 'Introduction.' In *Morality and Self-Interest*. Redactie Paul Bloomfield, 3-9. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Johnson, Robert. Adam Cureton. 'Kant's Moral Philosophy.' In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016). <https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/> (geraadpleegd 21 juni 2017).

Kant, Immanuel. *Metaphysics of Morals*. Redactie en vertaling Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kraut, Richard. 'Aristotle's Ethics.' In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014). <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> (geraadpleegd 2 mei 2017).

Nagel, Thomas. *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy*. Vertaling Douglas Smith. New York: Oxford University Press, 2000.

Nietzsche, Friedrich. *Genealogie der moraal*. Vertaling Thomas Graftdijk. Zwolle: Druk Tulp, 1980.

Nietzsche, Friedrich. *Morgenrood*. Vertaling Pé Hawinkels. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers, 1998.

Nietzsche, Friedrich. *Voorbij goed en kwaad*. Vertaling Thomas Graftdijk. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers, 1999.

Nietzsche, Friedrich. *De vrolijke wetenschap*. Vertaling Pé Hawinkels. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers, 1999.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

Pearson, Keith. 'The Incorporation of Truth: Towards the Overhuman.' In *A Companion to Nietzsche*. Redactie Keith Pearson, 230-249. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Swanton, Christine. 'Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism.' In *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: a Critical Guide*. Redactie Simon May, 285-308. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Tevenar, Gudrun Von. 'Nietzsches Objections to Pity and Compassion.' In *Nietzsche and Ethics*. Redactie Gudrun Von Tevenar, 263-281. Bern: Peter Lang AG, 2007.

Williams, Bernard. 'Egoism and Altruism.' In *Problems of the Self*, 250-265. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Williams, Bernard. 'Persons, Character and Morality.' In *Moral Luck*, 1-19. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Williams, Bernard. 'Morality, the Peculiar Institution.' In *Ethics and the Limits of Philosophy*, 172-196. London: Routledge, 2006.

Williams, Bernard. 'Socrates Question.' In *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1-21. London: Routledge, 2006.

Williams, Bernard. 'A Critique of Utilitarianism.' In *Utilitarianism: For and Against*, 77-150. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Wolf, Susan. 'Morality and Partiality.' *Philosophical Perspectives* 6 (1992), 243-259.

Wolf, Susan. 'Moral Saints.' *The Journal of Philosophy* 79 (1982), 419-439.